



Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta



Marko Kerševan
Religiologija, religija, sveto

Izbrani spisi

Založba Univerze v Ljubljani

Znanstvena založba Filozofske Fakultete Univerze v Ljubljani

Oddelek za sociologijo
Katedra za občo sociologijo

Ljubljana, 2022

Vsebina

5-8

Spremna beseda

Anja Zalta,

Igor Škamperle

9-15

Predgovor

I. Temeljni pojmi in dileme	II. Vpogledi v preglede (primerjalne) zgodovine religij(e)	III. Izbrane religiošne teme
19-34 1. Vstop v religiologijo	99-103 6. Zygmunt Poniowski: Veda o religiji (1964)	169-182 12. Max Weber, protestantizem in vprašanje »krščanskosti« zahodne civilizacije
35-62 2. Sveto, religija, religiologija	105-113 7. Ambrogio Donini: Oris zgodovine verstev (1966)	183-198 13. Kaj vse je/ni krščansko: kaj nam (in česa ne) povedo prazniki
63-73 3. Sociologija (religije), religija, teologija	115-121 8. Raffaele Pettazzoni in kritika pramonoteistične teorije (1969)	199-218 14. Marijino čaščenje in ljudska religioznost
75-88 4. Antropocentrični zapopadek svetega? (Polemika s Tinetom Hribarjem, 1990)	123-136 9. Sergej Aleksandrovič Tokarev: Vera v zgodovini narodov sveta (1974)	219-230 15. Vprašanje zla v monoteističnih religijah
89-96 5. Enotnost pojma religije/ religioznosti za (post)moderne razmere?	137-152 10. Geoffrey Parrinder (ur.): Verstva šžveta (1977)	231-248 16. Hitlerjev bog in narodnjaška religija
	153-166 11. Religija v življenju ljudstev sveta. Ob knjigi: Edward Evans-Pritchard (ur.): Ljudstva sveta (1980)	249-260 17. Islam in muslimani v sekularizirani Evropi
		261-267 Uporabljena in navajana literatura
		269-270 Podatki o besedilih
		271-277 Imensko kazalo

Spremna beseda

Zaslужni univerzitetni profesor dr. Marko Kerševan (r. 1942) je bil, skupaj z Zdenkom Roterjem, začetnik in utemeljitelj sociologije religije na Slovenskem. Lahko ga imamo tudi za enega od očetov sociološkega študijskega in univerzitetnega raziskovanja pri nas nasploh, čeprav je že pred njegovim raziskovanjem obstajala razmeroma dobro razčlenjena tradicija družbene misli in analize raznovrstnih kulturno-družbenih pojavov, ki so jo na prehodu iz 19. v 20. stoletje oblikovali t. i. pionirji slovenske sociološke misli, kot so Etbin H. Costa (1832–1875), Henrik Tuma (1858–1935), Janez Evangelist Krek (1865–1917), Aleš Ušeničnik (1868–1952), Andrej Gosar (1887–1970), teolog in antropolog Lambert Erlich, filozof France Veber, Boris Ziherl in Jože Goričar. Za povojno obdobje v novi, socialistični Jugoslaviji in Sloveniji je bilo prav delo Marka Kerševana temeljno, da se je sociologija lahko uveljavila, znotraj nje pa študijsko relevantno in načeloma nevtralnno, to je neideološko, obravnavanje religije kot družbenega pojava in specifične prakse. Kot na več mestih omenja sam avtor, so se konec šestdesetih let 20. stoletja družbene in politične razmere pomembno sprostile, ne nazadnje tudi s strpnejšimi diplomatskimi odnosi med Jugoslavijo in Vatikanom, avtor pa je kot mlad raziskovalec s sodelavci takrat (leta 1968) opravil prvo sociološko raziskavo o vernosti med mladimi v Sloveniji. V tem času je opravil magisterij na Univerzi v Zagrebu in doktorat na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo Univerze v Ljubljani (1973). V naslednjih letih je s Humboldtovo štipendijo svoje študije poglobljajl v Nemčiji in Švici ter se s kvalitetnimi znanstvenimi objavami uveljavil v mednarodni strokovno-intelektualni srenji. Knjiga *Religija kot družbeni pojav* (1975) je pomemben rezultat tega zgodnejšega obdobja, ko se je začela tudi Kerševanova akademska predavateljska pot, ki ga je od asistenta in profesorja vodila do predstojnika sociološkega oddelka (ustanovljenega leta 1960), dekana Filozofske fakultete in zaslužnega profesorja.

Kot samostojni preučevalec oblik vernosti in religije v družbi se je Marko Kerševan loteval aktualnih vprašanj, ki so se v posebej izraziti obliki pokazala v desetletjih po drugi svetovni vojni, ko so v ospredje stopili novi pojavi, kakršen je na primer sekularizacija, vsaj v njeni sodobni obliki, kakor tudi bolj razčlenjeni metodološki pristopi, ki so izhajali iz novih teoretskih premislekov, kot jih je zapustila in spodbudila marksistična misel, pa razni poskusi socialističnega urejevanja družbe in tudi moderna reformna gibanja v povezavi z religijo in kapitalizmom na

Zahodu. V ta okvir sodijo tudi specifične teme sociologije religije, ki jih je Kerševan podrobno in relevantno analiziral ter o njih pisal v svojih delih. Pogumno in znanstveno dosledno se je posvečal nekaterim tezam, ki izhajajo iz Marxa in so sčasoma pridobile skoraj stereotipno obliko, na primer Marxovi tezi, da je »religija opij za ljudstvo«, in pa konceptualnemu izhodišču, ki se je razširilo do svojih poljudnih oblik, da religija nastopa kot alienacija, to je odtujitev človeka od stvarnega sveta. Kerševan je skušal te ideje ponovno razmisliti in jih tudi preseči, sledeč svojemu izhodišču o religiji kot družbenemu pojavu, ki pa ni, kot bi rekel Max Weber, le logična tvorba, ampak združuje različne, med sabo protislovne elemente, zato lahko religija preživi v različnih razmerah in kontekstih.

Posebej zavzeto se je Kerševan ukvarjal s problematiko družbene slojevitosti in razrednosti. Pretresal je zelo heterogeno področje religioznih predstav, skušal izluščiti specifičnost religioznih pojavov, tudi ob soočenju z moderno kritiko »suma« (Marx, Nietzsche, Freud, nove znanosti), ki je pokazala, da je vsebina religioznih predstav oblika projekcije človekovih naravnih »zemeljskih« potreb in njegovih duševnih stanj, pogosto kot kompenzacija telesnih in zemeljskih ciljev. Napisal je uvodno študijo k Feuerbachovemu delu *Bistvo krščanstva*, v katerem je nemški filozof prvi pokazal, da so religiozne predstave in pojem Boga projekcija človeških podob. Kot dober poznavalec sodobnega razmišljanja o religiji pa je Kerševan hkrati opozoril, opirajoč se na mnoge sodobne teologe, katoliške in protestantske, da se s takšnim uvidom religija ne izčrpa. Nasprotno, takšne (človeške) predstave v resnici le deformirajo pravo bistvo religije. V tem smislu lahko rečemo, da sta imela tako Nietzsche kot marksizem očiščevalno vlogo. Tej problematiki je sorodna tema, o kateri je Kerševan prav tako veliko pisal, to je vprašanje, ali je moč religijo zvesti na druge dejavnosti kot njihov učinek ali posledico ali ne. Opirajoč se na klasično Bergsonovo delo o dveh virih pojava religije in na misel Kołakowskega, je pokazal, da religije ni moč reducirati na neko drugo dejavnost ali potrebo. Za religiozni pojav sta temeljnega pomena čut za skrivnost, občutenje svetega kot posebne kvalitete, ki nas navdaja z vzvišenim in nečim povsem drugačnim, ter intimni odnos, ki posamezno osebo priključuje v bližino občutenja presežnega, ki nas napolnjuje s polnim smislom. Čeprav so torej religije zgodovinske tvorbe, najdemo v njih, v t. i. religioznem objektu, lastnosti, ki presegajo običajni stvarni svet, in to navadno označujemo kot izkustvo absolutnega, nadnaravnega, tudi numinoznega in svetega.

Kerševanove študije zelo dosledno pretresajo specifično stanje religije v sodobnem svetu, ki ga že več kot stoletje spremlja občja zavest »odčaranega sveta« in z njim povezana popolna sekularizacija. Tega morda ne spodbuja toliko sama racionalizacija življenja in s tem povezane znanosti, ampak še bolj tehnika ter empirični predmetni svet in množična potrošnja, ki pozornost in skrb ljudi usmerja na vsakodnevne posvetne, tuzemske predmete. Ateizem, ki »določa duhovno klimo našega časa«, ni več negacija božanstva, ampak lastna pozicija, ki se zdi samoumevna. Iz tega sledita tako marginalizacija religije kakor tudi njena privatizacija. O teh lastnostih sodobne religije je Kerševan podrobno pisal.

Tematsko področje, kateremu je posvetil velik del svojih strokovnih raziskav in ga obravnaval z osebno motivirano zavzetostjo, je zgodovinsko gibanje verske reformacije in protestantizma. O tem je napisal in uredil več tehtnih del, slovenski javnosti je v odlični knjigi, *Vstop v krščanstvo drugače*, predstavil enega najvplivnejših teologov 20. stoletja, Karla Bartha, že vrsto let pa vodi in ureja strokovno revijo za vprašanja protestantizma *Stati inu obstatu*. Kerševanova osnovna teza je, da je gibanje verske reformacije, z njim pa tudi slovenski protestanti, Trubar, Krelj, Bohorič, Dalmatin, odločilno prispevalo k novoveški obliki mišljenja in modernizaciji verskega občutja religije. Tej tezi ni mogoče oporekati. Na primeru znanega dela Maxa Webra o protestantski etiki in duhu kapitalizma (Kerševan je uredil tudi Webrove izbrane spise o religiji) pa je nastopil tudi polemično, proti zdravorazumskemu sprejetju Webrove teze, ki zgrešeno meni, da naj bi z osebnim poklicem in delovno zavzetostjo človek pri Bogu izprosila odrešenje, medtem ko so stvari v resnici bolj zapletene, saj protestantska etika poudarja predvsem osebno odgovornost, odrešenja pa ni moč izsiliti z nobenim delom, ampak ga lahko nakloni le Bog sam s svojo milostjo.

Monografija, ki je pred vami, v prvem delu prinaša tako zelo potreben pregled in pretres temeljnih pojmov (sveto, religija, religiologija, sociologija, sociologija religije, teologija) in dilem (polemiko s Tinetom Hribarjem o antropocentričnem zapopadku svetega, o enotnosti pojma religije/religioznosti za moderne in postmoderne razmere), nadaljuje z vpogledi v preglede (primerjalne) zgodovine religij(e) Poniatowskega, Tokareva, Evans-Pritcharda in drugih, nato pa sledijo izbrane religiološke teme, od Webra in analize vprašanja »krščanskosti« zahodne civilizacije, ljudske religioznosti in narodnjaške religije do vprašanja zla v monoteističnih religijah ter aktualnega vprašanja islama in muslimanov v sekularni Evropi.

Delo kot celota je strokovno-znanstvena relevantna sociološka in religiološka študija o sistemih, ki v sebi povezujejo in združujejo religiozno-etično vsebino, filozofsko-spoznave pojme ter etično-moralne kriterije in navodila, ki v veliki meri tudi danes določajo socialni nauk družb, njihovo vsakdanjo prakso, vrednotenja in verovanja. Hkrati pa je delo tudi nujen poziv k definiranju disciplin(e) religiologije in/ali sociologije religije oziroma njenih/njunih metodoloških in epistemoloških izzivov pri definiranju (osnovne) terminologije. Knjiga obravnava področja, ki so se v modernem razvoju v veliki meri ločila in jih danes navadno preučujemo in sprejemamo ločeno (modeli spoznanja, oblike religioznega verovanja, družbeno/socialno oz. politično delovanje), ter pokaže, kako (sistematično) razumeti/povezati oz. obravnavati omenjena področja z vidika discipline sociologije religije oz. religiologije.

Knjiga je pomembna dopolnitev pri študiju religiologije, sociologije, filozofije, zgodovine, politologije itd. Zanimiva pa je tudi za širšo javnost, saj pomembno obogati naše poznavanje religije in religiologije ter s tem pomaga pri razumevanju socio-kulturnih, filozofskih, religijskih in političnih sistemov, ki pomembno sooblikujejo svetovno kulturo in politiko.

Za konec je treba poudariti, da je zaslužni profesor Marko Kerševan cele generacije študentov oplajal z neposredno sodobno problematiko religije kot družbene-
ga pojava in jim približeval teme in pojme, ki jih zaradi kompleksnosti mlade osebe
na prvo roko niti ne razumejo v vsem njihovem dometu. Dih obravnave in proble-
matika pa sta se pri mnogih poslušalcih gotovo globlje zasidrila, šele postopoma se
pokaže relevantnost konceptov in vztrajni pomen problematike, ki ostaja vezana na
specifični predmet religije. Kvaliteto znanstvenih prispevkov merimo tudi po tem,
koliko nam pri svojih obravnavah sporočajo o relevantnosti obravnavanega pod-
ročja in o tem, da o izbranem predmetu ni moč podati zadnje besede. Kerševanove
razprave o sociologiji religije nam to dvoje posredujejo na vsakem koraku.

Igor Škamperle in Anja Zalta

Predgovor

Prav je, da na začetku knjige, ki napoveduje vpogled v religiološke spise iz več desetletij, spomnim na vprašanja, ki so se mi postavljala na začetku (religiološkega) ukvarjanja z religijo – ali so mi jih postavljali drugi. Lastno univerzitetno pedagoško in raziskovalno delo, najprej (1966–1973) na predhodnici današnje Fakultete za družbene vede in kasneje vse do upokojitve leta 2010 na sociološkem oddelku Filozofske fakultete ljubljanske univerze, je bilo sicer vezano predvsem na sociologijo religije (ki jo imam za presečišče sociologije in religiologije). Začelo se je leta 1965 z diplomskim delom na Filozofski fakulteti o prav takrat potekajočem drugem vatikanskem koncilu Katoliške cerkve (1962–1965) v kontekstu moderne družbe. O začetkih poklicnega dela sem že pisal v predgovorih k nekaterim svojim knjižnim delom, nazadnje pa v članku »Začetki delovanja Centra za proučevanje religije in cerkve 1967–1973 in sodelovanje z Zdenkom Roterjem« v reviji *Teorija in praksa* 51 (2-3/2014). Že takoj na začetku in tako rekoč vseskozi pa je to izzivalo in zahtevalo pozornost do religij(e) širše in s tem tudi do drugih vidikov vede(nja) o religiji.

Religiološko se ukvarjati z religijo pomeni miselno, racionalno, znanstveno opredeljevanje in raziskovanje religij(e). (Več o tem seveda kasneje). Čas pred več kot pol stoletja je bil v Evropi še vedno – gotovo pa v večji meri kot danes – obelžen z razsvetljskim odnosom in kritiko religije. V našem prostoru in še kje je bil še dodatno zaznamovan z bolj ali manj bojevitim »marksističnim« ateizmom in (iluzornimi) prizadevanji po »odpravi« religije ali vsaj pospešitvi njenega pričakovanega neizogibnega konca. Hkrati pa je bil to še vedno čas zavzete protirazsvetljske in protiateistične obrambne reakcije z druge strani, predvsem v Katoliški cerkvi, ki se ni izogibala vodilu, da je najboljša obramba napad. Eno z drugim je vodilo v zaostrene konfrontacije – in to ne le na miselno-idejni ravni, ki nas tokrat zanima.

Do danes so take, z razsvetljenstvom in še posebej marksističnim ateizmom povezane konfrontacije v veliki meri izzvenele, čeprav se pojavljajo tudi nove, v znamenju novega znanstvenega ateizma ter soočenja z njim na eni strani in nove aktualnosti, revitalizacije in/ali politizacije različnih vrst religije na drugi strani, ali bolje, na drugih straneh. Mimogrede in vnaprej povedano: svoj delež k izzვენevanju *takih* konfrontacij je prispevala tudi sama religiologija s svojimi raziskovanji. Toda vsaj *dve splošni vprašanji*, ki sta spremljali nastajanje religiologije v svetu in

tudi pri nas, se vsiljujeta tudi še danes. (Na tem mestu ne bi govoril o drugih vprašanih in drugih konfrontacijah, povezanih z novo aktualnostjo in odmevnostjo, tudi politično, nekrščanskih religij, predvsem islama, a tudi budizma in drugih »vzhodnih« religij – neposredno ali posredno preko novih religijskih gibanj na Zahodu –, ter vprašanih in konfrontacijah, povezanih z novo politizacijo/nacionalizacijo krščanstva ali etničnih, rodovnih religij v nekaterih okoljih).

Gre za elementarni vprašanji:

1. Čemu in zakaj se znanstveno, racionalno, raziskovalno ukvarjati z religijo/religijami (in/ali zakaj raje ne)?
2. Kdo se lahko *tako* ukvarja z religijo in zakaj (oziroma se ne more in zakaj ne)?

Prvo vprašanje, kot da je v ozračju omenjenih konfrontacij navajalo na odklonilno držo, in to iz dveh nasprotnih izhodišč:

- religija je nekaj tako pomembnega in svetega, da ne sme in ne more biti predmet ne-svetega, ne-spoštljivega, v bistvu »svetoskruskega« raziskovanja, vpraševanja, problematiziranja;
- religija je (v sodobnosti) nekaj tako nepomembnega, preseženega in preživelega, da ni vredna pozornosti in raziskovanja; slednje je lahko celo škodljivo, saj umetno ustvarja videz pomembnosti nečesa, kar je (bilo) kot škodljivo upravičeno opuščeno.

Toda to sta (bili) vendarle dve ekstremni drži in argumentaciji. Vmes med njima in njunimi zagovorniki je bilo že takrat široko področje izkustev in vedenja ljudi, za katere je religija (v zgodovini in sodobnosti) vsaj dovolj pomembna sestavina človeškega, družbenega, kulturnega življenja, njihovega lastnega življenja ali življenja drugih, da zahteva vedenje, pozornost in skrbno obravnavo. Celotno obeh omenjenih skrajnih stališč se ljudem »odprtega uma« (»open mind«) porajajo vprašanja, ki usmerjajo v raziskovanje. Če je (neka) religija nekaj tako božjega, svetega in pomembnega, kako to, da se v zvezi z njo in tudi znotraj nje dogaja tudi toliko človeških zlorab, toliko slabega, grešnega in sprevrženega – in to ne s strani tistih, ki jo proučujejo ali celo kritizirajo, ampak s strani njenih privrženec in uporabnikov: ali obstoje in kaj so človeški, družbeni, kulturni vzroki in posledice tega. Če je religija za nas danes nekaj tako nezaresnega in nezanimivega, kako to, da jo mnogi ljudje (v preteklosti in danes) jemljejo zares: kaj in v čem so psihološki družbeni, kulturni vzroki in posledice tega tudi za nas. Če sta prva skrajna odgovora zavračala upravičenost in smiselnost religiologije, jo omenjeni po-misleki in vprašanja tako rekoč zahtevajo.

Tudi *drugo vprašanje* je (bilo) pogosto postavljeno tako, da odvrča, ne pa usmerja ali celo spodbuja ljudi k »religiološkemu« ukvarjanju z religijo. Ali se z

religijo/religijami tako lahko ukvarjajo religiozni ljudje, verniki, ki imajo svojo religijo za nedotakljivo, sveto, v bistvu božjo zadevo; verujoči v sveto, božjo naravo in izvor svoje religije, si sami zapirajo pot do vpraševanja po njenih antropoloških, družbenih, kulturnih pogojih in vzrokih, hkrati pa s takim verovanjem ne (z)morejo objektivno in nepristransko proučevati drugih religij, ki jih imajo (morajo imeti) za zgolj človeške zadeve. Ali je religiologija potem lahko zgolj stvar ne-religioznih in njihovih ciljev?

Toda drugi – in pogostejši – odgovor/ugovor gre v drugo smer. Ali se nereligiozni, neverni, ateisti lahko zaresno ukvarjajo z religijo, saj jim je tuje, nedostopno prav tisto, kar je za religijo bistveno: (notranja) vera v boga, doživetje svetega, presežnega. O religiji, veri lahko kaj bistvenega (po)vedo le verujoči; nereligiozni religiologi so kot gluhi, ki bi hoteli pisati o glasbi ...

Seveda lahko takemu polemičnemu/izključujočemu odgovoru hitro sledi enako polemičen ugovor oziroma proti-vprašanje: ali se lahko z neko boleznijo – na primer alkoholizmom – ukvarja le nekdo, ki jo ima sam, ki je na primer sam alkoholik? Toda *sine ira et studio* lahko na oba izključujoča ugovora – na obojno vnaprejšnje odrekanje kompetentnosti – najdemo vključujoče oziroma neizključujoče odgovore. Gotovo ima (s)poznanje nekega pojava od znotraj ali vsaj od blizu svoje prednosti, toda svoje prednosti ima tudi (z)možnost opazovanja in neobremenjenega raziskovanja od zunaj, od daleč. Glasbo je mogoče in jo je treba analizirati tudi z vidika matematičnih razmerij tonov in ritmov, kar lahko počne tudi nekdo, ki ga glasba čustveno ne pritegne in ne »osvoji« (je zapisal nekoč Kořakowski, ko je komentiral in zavrnil prisposodob o gluhem in glasbi pri proučevanju religije). Poleg tega: biti (ne)veren za ljudi ni nekaj fiksnega, vsak človek lahko spreminja svoja (ne)verovanja in doživljanja ter že zato ne more iz svoje vsakokratne (ne)vere (ali ateizma) in zaradi nje izključevati drugih kot (ne)verujočih ter jim zaradi ateizma ali zaradi vere odrehati kompetence za raziskovanje religije. Ne nazadnje, tudi in prav v religiji in tradiciji, ki je v našem prostoru in času še vedno največkrat v igri pri tovrstnih diskvalifikacijah – v krščanstvu in judovsko-krščanski biblijski tradiciji – lahko najdemo *religiozno* oporo pri zavračanju takih diskvalifikacij in diskvalifikacij raziskovanja religije sploh. Oboje lahko uporabimo tudi ob našem sedanjem vstopanju v religiologijo (kot sem spomnil tudi v uvodu v svojo prvo in temeljno religiološko knjigo *Religija kot družbeni pojav*, 1975). Zapoved/prepoved v Mojzesovem Dekalogu: »Ne delaj si ... podobe ... Ne priklanaj se jim in jim ne služi«, prepoved izdelovanja in čaščenja »malikov«, je treba razumeti širše: človek ne dela podob le z rokami in ne časti le lesenih in kamnitih malikov. Podobe/malike, ki/da jih časti, izdeluje tudi z glavo in jezikom. Naloga raziskovanja je, da jih pokaže/razkrinka kot take, kot človeške proizvode, ki jih je treba stalno raziskovati, ker jih ljudje stalno proizvajajo in ponujajo v malikovanje/čaščenje. In končno, po Evangeliju, ni na človeku, da sodi o (ne)veri svojega brata. Evangeljsko »ne sodite, da ne boste sojeni« velja tudi in še posebej za (ob) sodbe (ne)verovanja drugih.

Kakorkoli: religiologija, kakršna se je oblikovala v minulih dveh stoletjih in si utrla pot tudi pri nas, pozna že dolgo tako ali drugače verujoče in neverujoče religiologe; raziskovalce, ki se imajo ali jih imajo drugi za verne ali za neverne; ki raziskujejo (svojo) religijo od znotraj ali (tuje) religije od zunaj; ki jih pri raziskovanju spodbuja strahospoštovanje do »prave« vere in doživljanja svojih sovnikov ali čudenje (morda celo občudovanje) do (ne)vere drugih. Vse to pa na poti nikdar končanega in dokončnega človeškega spoznavanja človeka – in samega sebe.

Kaj ponuja knjiga v (ponovno) branje

Na začetku sta *dve še neobjavljeni*, na novo napisani besedili, za tem pa *ponatis* izbranih besedil, ki so bila že objavljena v revijah ali kot predgovori k prevodom knjig o religijah. Izbor ne vključuje člankov, ki so bili že objavljene v knjigah, ki so izšle pod mojim imenom (kot avtor ali urednik), čeprav bi nekateri po vsebini sodili (tudi) v ta izbor. Mislim predvsem na razpravo z Janezom Janžekovičem, profesorjem filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani z naslovom »Sporna vprašanja in nesporazumi našega razgovora o religiji« (1968; zdaj v Kerševan 1984, 139–166) in na članke »Nekaj spornih vprašanj marksistične teorije religije« (1967), »Narava in struktura religioznega fenomena« (1971) ter polemiko s Srđanom Vrcanom o dveh pristopih k religiji (1981) v zagrebški reviji *Naše teme* (vsi trije zdaj v Kerševan 2011, 32–42, 43–65, 129–143). Prvega od teh člankov je profesor beograjske filozofske fakultete Vuko Pavićević (1914–1978) že leta 1970 v prvem univerzitetnem učbeniku sociologije religije v povojni socialistični Jugoslaviji uvrstil v seznam »elementarne bibliografije« (med deli, ki so jih napisali jugoslovanski avtorji: prvo univerzitetno sociologijo religije v Jugoslaviji je napisal Slobodan Jovanović leta 1938 v Beogradu, Pavićević 1970, 71–72).

Časovni razpon nastanka besedil v knjigi je skoraj 60 let: najstarejši prispevek je iz leta 1964, zadnji, na novo napisani so iz leta 2021. Najstarejši so prispevki iz revije *Teorija in praksa* iz šestdesetih let prejšnjega stoletja, sledijo trije predgovori h knjigam iz sedemdesetih let ter prispevki v *Novi reviji* in *Anthroposu* v osemdesetih in v začetku devetdesetih let. Novejši so zapisi iz revije *Stati inu obstati* iz let 2010–2020 ter, kot že rečeno, posebej za knjigo na novo napisana uvodna prispevka, ki pa pravzaprav povzemata, kar sem v zvezi z obravnavano temo pripravil za predavanja študentom v devetdesetih letih prejšnjega in prvem desetletju tega stoletja. Lahko rečemo, da so zbrana besedila v knjigi tako pregled, *retrospektiva* religioških spisov in s tem posredno tudi vpogled v del poti nastajanja še vedno skromne slovenske religiologije.

Vsebinsko se začenja knjiga z uvodnima prispevkoma, ki obravnavata vprašanje *opredelitve (predmeta) religiologije* in vprašanje (doživetja) *svetega kot središnega pojma/kategorije* pri opredeljevanju religije in religioznega. Sledijo trije prispevki, ki so bili napisani za znanstvene simpozije in polemike ter so se neposredno

nanašali na moje opredelitve in poglede v zvezi s pojmovanjem religije, kot so predstavljeni v uvodnih poglavjih (že prej pa v knjigi *Religija kot družbeni pojav*, 1975, ter v poglavjih o opredeljevanju religije in o svetem v knjigi *Religija in slovenska kultura*, 1989).

Za tem so na vrsti – časovno najstarejše – *spremne besede k takrat prevedenim preglednim delom iz primerjalne zgodovine verstev* in predstavitve posameznih (italijanskih) zgodovinarjev religij: soočenje s panoramo takratne zgodovine religij in primerjalne religiologije v uglednih (prevedenih) delih ter z njihovimi, tudi še danes cenjenimi avtorji in uredniki, kot so Poniatowski, Tokarev, Parrinder, Evans-Pritchard, Pettazzoni, Donini). Naj na tem mestu spomnim, da sta kasneje izšli pri nas tudi dve solidni domači pregledni deli iz primerjalne zgodovine religij, *Živa verstva* Franca Rodeta (1976) in *Svetovne religije* Marjana Smrketa (2000), predvsem pa prevod obsežne *Zgodovine religioznih verovanj in idej* enega vodilnih religiologov 20. stoletja Mircea Eliadeja (1996). Vsa tri dela sem vključil v seznam študijske literature pri predmetu Primerjalna religiologija na Filozofski fakulteti. Eliadejevo delo smo s študenti skozi več generacij posebej uporabljali pri seminarjih. Leta 2007 je izšel tudi obsežni prevedeni *Splošni religijski slovar* (Rebić 2007). Prevedena so bila tudi vsaj nekatera klasična dela: *Sveto* Rudolfa Ottoja (1993), *Zlata veja* Jamesa Frazerja (1996), *Raznolikost religioznega izkustva* Williama Jamesa (2015); sem lahko štejemo tudi prevode del Ludwiga Feuerbacha, Friedricha Schleiermacherja, Sigmunda Freuda in Carla Gustava Junga. Imamo nekaj del Durkheima in končno imamo od leta 2016 preveden izbor spisov iz sociologije religije Maxa Webra, ki sodijo tudi med temeljna dela primerjalne religiologije.

Knjigo zaključuje izbor *novejših* (že objavljenih) *obravnav posameznih aktualnih ali teoretsko zanimivih religioloških tem*. Obravnavane so teme, povezane s krščanstvom (posebej protestantskim) in ljudsko religioznostjo, s katerimi sem se raziskovalno pobliže ukvarjal. Zadnji prispevek poseže v aktualne razprave o islamu in muslimanih v Evropi.

Naj povem, da sem nameraval prvotno na novo/naknadno napisati za objavo tudi to, kar sem pripravil za predavanja in uvod v seminarje k posebnim temam, ki smo jih obravnavali s študenti pri predmetu primerjalna religiologija. Žal mi ni uspelo in preostane mi le, da jih naštejem, kot so bile navedene v študijskem načrtu predmeta: »kozmos« in »zgodovina«; naravne in odrešilne religije; (mono) teizem; sveta skupnost in/ali sveti posameznik; življenje in smrt v religijah; religija in etika; religijska tradicija in nastajanje novega verstva. Nekaj k vsaki od teh tem je seveda mogoče najti tudi v mojih že objavljenih in v tej knjigi ponatisnjenih spisih (ter v mojih drugih knjigah). Nekatere od teh tem so že takrat ali kasneje tudi pri nas obravnavali kolegi iz bližnjih strok. Naj spomnim samo na obsežno delo Tine-ta Hribarja o odnosu do smrti (tudi v religijah), na študije o etiki in religiji Boruta Ošlaja, na raziskave zdaj že pokojnega etnologa Zmaga Šmitka, strokovnjakinj za »vzhodne religije« Maje Milčinski in Jane Rošker ter strokovnjakinje posebej za »japonsko religijsko sceno« Tinke Delakorda, mlajših kolegov Lenarta Škofa in

Aleša Črniča za indijske religije; na vzpon zanimanja za islam so strokovno odgovorili najprej Aleš Debeljak, Primož Štrbenc, Anja Zalta, tudi Drago Ocvirk; Anja Zalta je obravnavala vprašanje »heretičnih« usmeritev (v judovstvu in srednjeveškem krščanstvu); k »feminističnim« religioškim vidikom in temam je prispevala Nadja Furlan Štante; novim religijskim gibanjem v modernem zahodnem kontekstu sta se posvečala Aleš Črnič in Gregor Lesjak; svojevrsten prispevek k primerjalni religiologiji sta dala Marko Uršič in kolega z oddelka Igor Škamperle. Ne nazadnje so tu seveda pronicljive analize Slavoja Žižka o krščanstvu, monoteizmu in ateizmu. Lahko bi seveda naštel tudi še kar nekaj raziskovalcev (naj)mlajših generacij. Med prevedenimi deli bi rad na tem mestu posebej opozoril na popularno, a strokovno dobro utemeljeno delo Karen Armstrong *Zgodovina boga* (1993/2008) in na dela Jana Assmanna, ki na novo dokumentirajo in presojujejo razmerja med »poganskim« (posebej egiptovskim) politeizmom in monoteizmom.

Komu so bili namenjeni, kako so nastali posamezni spisi

Največji del – uvodni in zaključni novejši spisi – je bil pripravljen za predavanja ali na osnovi predavanj: uvodna spisa za redna predavanja študentom pri predmetih sociologije religije in primerjalne religiologije na Filozofski fakulteti, drugi za predavanja »splošni« publiki na študijskih večerih Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar v Trubarjevi hiši literature.

Predgovori k prevodom in predstavitev v *Teoriji in praksi* so bili napisani za – lahko rečemo – zahtevne in izobražene, a vendarle »splošne bralce« revije in obravnavanih knjig. Trije prispevki so bili napisani za razpravo in diskusijo s specializirano strokovno (religiološko, teološko, filozofsko) publiko na znanstvenih simpozijih in v okviru strokovne revije.

Na novo napisanima uvodnima spisoma so dodane opombe in navedbe tudi novejše literature, čeprav, kot rečeno, povzemata v osnovi gradivo za nekdanja predavanja študentom. Že objavljeni spisi so ponatisnjeni *brez vsebinskih dopolnil ali sprememb*, se pravi tako, kot so bili prvič objavljeni, le z manjšimi jezikovnimi spremembami (popravljen so tipkarske napake ipd.), izvedene pa so tudi nekatere tehnične preureditve (način pisanja opomb ipd.). Pri posameznih spisih so bili za objavo v knjigi spremenjeni naslovi in mednaslovi, če je to narekovala umestitev spisa v nov (knjižni) kontekst. Pri spisih v zadnjem poglavju, ki obravnavajo posamezne probleme, so izpuščeni nekateri (običajno začetni) odstavki, ki so bili potrebni za predavanja in prvo objavo v reviji *Stati inu obstatu*, niso pa relevantni za obravnavo izbrane teme v knjigi. O vsakem ponatisnjenem spisu je natančno navedeni vir in prvotni naslov ter osnovni podatki o okoliščinah njegovega nastanka in prve objave.

Raznovrstnost publike, ki so ji bili spisi namenjeni, raznovrstnost publikacij, dolgo časovno obdobje – vse to je zakrivilo (in opravičuje hkrati) številna ponavljanja (a tudi neujemanja) citatov, primerov, argumentacij. Pri zdajšnjem ponatisu jih nismo odpravljali (in popravljali). To bi bilo po eni strani sicer v prid branju knjige

kot celote, po drugi strani pa bi otežilo branje posameznih prispevkov, predvsem pa skrivilo retrospektivo, vpogled v spise, kot so nastali, kakršni so bili in kakršni so postali – če sem neskromen – del zgodovine religiologije na Slovenskem.

Naj se na koncu zahvalim vsem, ki so omogočili pripravo in izid izbora mojih religioloških besedil: Znanstveni založbi Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kolegicam in kolegom s sociološkega oddelka fakultete, posebej izr. prof. dr. Anji Zalta, doc. dr. Igorju Škamperletu in doktorandu Igorju Jurekoviču. Ne nazadnje naj se na tem mestu zahvalim tudi tistim nekdanjim študentkam in študentom sociologije na tej fakulteti, ki so v mojih predavateljskih letih s kritično pozornostjo, radosvednostjo (verjetno nepotešeno) in gotovo vsaj nekateri tudi s čudenjem spremljali moja prizadevanja, da bi pojmovno zapopadli skrivnost religiozne skrivnosti.

I.

Temeljni pojmi in dileme

1.

Vstop v religiologijo

Beseda

Stara praksa pri uvodnih predavanjih, vstopih v učbeniško obravnavanje ali leksikonskih geslih je, da se v začetku pojasni, kaj pomeni sama beseda, s katero poimenujemo/označujemo predmet ali področje našega obravnavanja, kaj je njen izvorni pomen ali običajna uporaba, ne glede na naše (kasnejše) pojmovne opredelitve in teorije o bistvu pojava, za katerega to besedo uporabljamo. V našem primeru gre seveda za *religiologijo*.

Očitno je, da gre za sestavljenko iz dveh že kar domačih besed/izrazov, pa čeprav sta tujega izvora: *religija* in *-logija*.

Religija (in njeni zapisi v različnih sodobnih jezikih kot *Religion*, *religione*) je beseda latinskega izvora in korena. Kot lahko preberemo v različnih slovarjih, se njen koren in »izvorni« pomen največkrat išče v stari latinski besedi *religare* (povezati) ali *re-legare* (ponovno povezati); nekateri (na primer Benveniste) ga odkrivajo tudi v *re-legere* (ponovno brati, skrbno premisliti, tudi ponovno zbrati) ali *religere* (skrbno izpolnjevati). Stari rimski izraz *religio* naj bi po Ciceronu pomenil skrben, strahospoštljiv odnos in ravnanje do bogov oziroma čaščenje.

Izza -logije je grški izraz *logos*, ki nas napoti na *besedo*, a tudi na (*raz*)*um*. Svetopisemski *Evangelij po Janezu* začena z znamenitim: »V začetku je bila beseda« – v grškem izvirniku evangelija je na tem mestu »logos« .. Številne besede/sestavljenke z *-logijo* (filologija, geologija, antropologija, psihologija, grafologija ...) se danes uporabljajo za (*raz*)*umno* (racionalno), pojmovno in seveda besedno obravnavanje nečesa, nekega predmeta/področja (jezika, zemlje, človeka, duše, pisave ...). V slovenskem jeziku se na tem mestu večkrat uporablja *-slovje*: v ozadju je stara slovenska beseda *slovo/beseda* (jezikoslovje ...). Gre za (racionalno) vedenje, vedo ali znanost o jeziku, naravi, zemlji, človeku, pisavi ..., tudi o bogu v primeru teologije/bogoslovja. In religije – ko gre za *religiologijo*.

Vemo, da se v današnjem mednarodno dominantnem jeziku, angleščini, beseda *science(s)* praviloma uporablja za stvarne, naravoslovne znanosti, ne pa za vse vedenje in raziskovanje v smislu *studies*, za kar je prav na mestu slovenska beseda *veda*. *Religiologija* bi bila torej *veda o religiji/religijah, religioznem*.

Malokdo je danes pozoren na to, da gre pri večini zgoraj omenjenih in nakazanih *-logij* za sestavljenke iz dveh grških besed/korenov, pri nekaterih pa za kombinacijo besed latinskega in grškega izvora (kot sociologija, komunikologija, astrologija/astronomija, kakor je tudi pri naši *religiologiji*). Mislim, da ni slučajno, da gre pri slednjih za *-logije* kasnejšega nastanka, za relativno mlade/mlajše vede oziroma znanosti, največkrat res za *studies*, za vede in ne za »stroge« znanosti/*sciences*, če uporabimo razlikovanje, ki ga omogoča slovenski jezik in njegova tradicija.

Toda zakaj ne bi namesto religije uporabili domačo besedo *vera/verstvo* in govorili o veroslovju, kot govorimo o naravoslovju, modroslovju (*sicer* redkeje), družboslovju, dušeslovju (tudi redko), vremenoslovju?

Beseda *vera* je lahko zavajajoča, saj jo v slovenskem jeziku uporabljamo tudi v ožjem ali širšem pomenu od tistega, ki ga povezujemo z besedo religija. Po eni strani z besedo *vera* poudarimo le eno od sestavin *religije* (notranje čustvo, stanje ali držo), po drugi strani pa jo zato lahko uporabljamo (pre)široko in govorimo na primer o veri v človeka, veri v napredek, veri v lastne sposobnosti. Tudi drugi sodobni jeziki uporabljajo predvsem besedo religija, ki je tudi za njih tuja po izvoru, čeprav imajo domačo besedo *faith, foi, fede, Glaube*. Beseda *Glaube* ali *fede* se kot naša *vera* v teh jezikih uporablja na mestu in v pomenu grške *pistis* in latinske *fides*. Po Benvenistu in Dumezilu je *fides, fede (Glaube, vera)* v izvornem pomenu na eni strani zaupanje v nekoga, »prisega zvestobe« nekemu in z druge strani zaupanje, »credit/kredit«, ki ga je nekdo deležen pri tistem, v katerega zaupa in mu je (zato) zvest.¹ Kompleksnosti religije bi sicer bolj kot »enodimenzionalna« vera v slovenščini ustrezal izraz *verstvo*. Znotraj njega bi bil prostor tudi za *notranjo in/ali osebno vero* (kot je v drugih jezikih z *religion* lahko mišljeno neko posebno kompleksno verstvo, na primer krščanstvo, islam, ali pa človekova osebna religija/vera). Toda ob nadomestitvi *-logije* s *-slovjem* bi izraz veroslovje še »šel v ušesa«, verstvoslovje, verstvoslovec pa najbrž ne. Da pa bi sestavljali tujke in slovensko *-slovje* tudi ne gre: kot nimamo psihoslovja, tudi z religioslovjem verjetno ne bi šlo. Za vedo o religiji/religijah/religioznem ostaja in naj bi v slovenščini obstala torej beseda *religiologija*. Tako je bila sprejeta na primer tudi v do sedaj najboljšežnejši specializirani leksikon v slovenščini *Splošni religijski leksikon* (Rebić 2007)² in v nazive ustreznih univerzitetnih predmetov in študijskih usmeritev na ljubljanski univerzi.

Drugi jeziki so zgoraj nakazane možnosti in težave do sedaj razrešili na druge načine: na mestu naše religiolgije je v nemškem jezikovnem prostoru že uveljavljeno poimenovanje *Religionswissenschaft*, v angloameriško svetu največkrat *study of religion(s)*, Francozi uporabljajo *science (sociale) des religion(s)*,³ Poljaki *religioznawstwo*, Rusi *religiovedenje*, Čehi *religionistiko*.⁴ Tudi zaradi nakazanih težav, predvsem pa zaradi (naj)daljše tradicije proučevanja religij(e) v okviru

1 Tako povzema omenjena jezikoslovca in raziskovalca indoevropskih jezikov Giorgio Agamben (2008, 35–36): latinski besedi *fides* in *credere* sta tesno povezani.

2 Nastal kot prevod in dopolnitev (ur. Drago Bajt) hrvaškega leksikona pod uredništvom Adalberta Rebića; Hrvatje in Srbi prav tako uporabljajo ime religiolgija.

3 V frankofonskem Quebecu v Kanadi pa srečamo tudi *la religiolgie* in od leta 1990 strokovno revijo *Religiologiques*.

4 Za ilustracijo sodobne uporabe: dva najboljšežnejša in najboljša specializirana slovarja/enciklopediji v nemščini sta *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (ur. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, 1988) in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (ur. Johann Figl, 2003); znana francoska znanstvena revija izhaja pod naslovom *Archives des sciences sociales des religions*; Zygmunt Poniowski, *Wstęp do religioznawstwa*, Varšava 1962; ruski učbenik *Vvedenie v obščee religiovedenie* (ur. Igor N. Jabokov, Moskva 2008); Čehi zdaj izdajajo strokovno revijo *Religio: Revue pro religionistiku*, v času socialističnega sistema je bilo pri njih in v drugih deželah vzhodnega bloka strokovno vedenje o religiji vpeto v Prokurstovo posteljo »znanstvenega ateizma«: obsežni *Slovník vedeckého ateizmu* Slovaške akademije znanosti (ur. Felix Vašečka, Bratislava 1983) obravnava »religiologijo« kot »buržoazno znanost«. V znanem ameriškem zborniku *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion* (ur. Russell T. McCutcheon, 1998) najdemo vse variante: *Study of Religion* v naslovu, urednik je zaposlen na oddelku za *Religious Studies*, znani angleški avtor Ninian Smart piše v njem o *The Science of Religion*, delo Joachima Wacha, ki je v nemščini izšlo pod naslovom *Religionswissenschaft* je navajano (»prevredeno«) z naslovom *History of Religions*. Anglosaški pragmatizem in tradicija jezika omogočata tudi izmikanje dilemam, ko se na primer govori kar o *Comparative Religion* tam, kjer drugod govore o primerjalni religiolgiji ali o primerjalni zgodovini religij.

zgodovinskih znanosti se je ponekod ohranilo kot prevladujoče poimenovanje za najširše in kompleksno obravnavanje religij(e) zunaj teologije⁵ »zgodovina religij(e)« (*history of religion*, na primer v Italiji kot *storia delle religioni*).

Toliko o besedi religiologija in razlogih za njeno uveljavitev.

Predmet/področje

Kaj je torej predmet/področje religiologije, če/ko zanj uporabimo naziv religija? Za odgovor na to vprašanje, sta možni *dve poti*.

Prva pot je krajša, »strožja«, če hočemo. Odločimo se za neko značilnost, s katero opredelimo religijo in potem v družbi, kulturi, človeku iščemo in obravnavamo pojave s to značilnostjo. V skrajnem primeru je taka naša odločitev/opredelitev čisto arbitrarna, samovoljna. *Mi* se pač odločimo, da bomo neke človeške, družbene, kulturne pojave opredelili in poimenovali kot religijo te družbe, kulture, človeka, v skladu s svojim pojmom religije na eni in pojmovanjem družbe, kulture ali človeka na drugi strani.

Blizu takemu postopku je Thomas Luckmann, ko opredeli kot religiozne vse socializacijske procese, češ da pomenijo prisvajanje malih in velikih transcendenc, ki presegajo posameznika kot zgolj biološko bitje (Luckmann 1997). Pri takem vstopu/pristopu je možno, da religije kot posebnega predmeta raziskovanja sploh ni (več), če nobene sestavine našega teoretskega pojma družbe, kulture, človeka ne poimenujemo s tem nazivom. Iste pojave, ki so drugje opredeljeni in poimenovani kot religija oziroma kot religiozni, lahko umestimo in razmestimo skupaj z drugimi pojavi ter obravnavamo po logiki in s poimenovanjem, ki jih uporablja naša teorija. Blizu temu so na primer opredelitve in pojmovanja ideologije v nekaterih usmeritvah marksizma, ki/če brez preostanka in nediferencirano vključijo tudi religijo, ne da bi sploh iskali in upoštevali njeno specifičnost, njeno posebnost znotraj ideologije: religije kot religije preprosto ne vidijo.

V zgoraj nakazanih skrajnih primerih takega pristopa religijo opredeljujemo in potem odkrivamo (ali pa shajamo brez nje) ne oziraje se na to, kaj ljudje v neki družbi in kulturi sami poimenujejo ali dojemajo kot religijo. Običajno pa se za tako vnaprejšnje znanstveno opredeljevanje religije vendarle izbere neko značilnost, ki je bila opažena in spoznana pri pojavih, ki jih ljudje neke družbe/kulture sami poimenujejo in obravnavajo kot religiozne: predstave o duši, pojem transcendence, vera v boga, odnos do svetega, sveti obredi, iskanje tolažbe/kompenzacije, skupinsko doživljanje in povezovanje. Religija in s tem predmet religiologije bi oziroma je bila v takem

5 Z razmerjem med teologijo in religiologijo se bomo ukvarjal kasneje (glej poglavje »Sociologija religije, religija, teologija«). Teologija se v nasprotju z religiologijo praviloma ukvarja le z eno religijo, s pojmovanjem in verovanjem v boga religije, s katero je teolog tudi osebno povezan, katere temeljne verske nauke osebno sprejema; tudi pri obravnavi pojmovanj, verovanj in čaščenj bogov drugih religij izhaja iz svoje religije, ki si jo prizadeva pokazati kot pravo verovanje (kot pravo razodetje) in čaščenje (čeprav ne nujno kot edino pravo). Teologija in teologi so zato vedno (samo)opredeljeni kot katoliški, protestantski, pravoslavni, islamski, judovski.

primeru »izključujoče« opredeljena tako: religija je verovanje v dušo in duhove in/ali religija je odnos do boga (ali bogov), do svetega ali do transcendence; religija je vse, kar povezuje/integrira ljudi v skupnost, in/ali religija je vse, kar kompenzira manko v človekovem življenju ipd. – odvisno od tega, katera značilnost je bila opažena in izbrana kot bistvena iz vidika neke antropološke, sociološke, kulturološke teorije.

Ko s tako izbrano opredelitvijo iščemo in raziskujemo religijo, pride do razkoraka med tem, kar smo tako odkrili/določili kot religijo, in tem, kar ljudje v različnih družbah in kulturah sami štejejo za religijo; po drugi strani tako marsičemu v religijah ne priznavamo statusa in narave religioznega. Tako se lahko znajde zunaj (od nas opredeljene) religije na primer teravadske budizem (če smo religijo opredelili preko verovanja v boga) ali pa kot religijo obravnavamo nacionalne »mite«, rituale in simbole ali pa nogomet, če religijo opredeljujemo in obravnavamo preko njene funkcije povezovanja/integriranja neke skupnosti.

Poznano je, da se religije na ta način lahko opredeljujejo »substancialno« ali »funkcionalno«. Religijo opredelimo preko neke njene bistvene vsebinske/substancialne značilnosti (»priznavanja« in odnosa do transcendence, nadnaravnega, boga, svetega, duše in duhovnega – da ostanemo pri najpogostejših tako sprejetih oznakah) ali pa jo opredeljujemo in »zajamemo« preko zanjo značilnih učinkov/funkcij (povezovanje/integracija ljudi v skupnost, kompenzacija življenjskih mankov, »zadnje« legitimiranja družbenih razmerij, ustanov, kulturnih tradicij, »zadnje« osmišljanje človekovega bivanja in delovanja sploh).

Poznan in razumljiv je občutek, da so »substancialne« opredelitve pogosto preozke in da izključijo iz tako opredeljene religije preveč pojavov, ki bi zaslužili obravnavo, »funkcionalne« pa preširoke, ko kot religijo neke družbe označujejo in obravnavajo vse, kar opravlja od nas izbrano funkcijo ali funkcije religije, ne glede na to, ali ljudje te družbe to sami štejejo in dojemajo kot religijo ali ne. Seveda je mogoče take »razkorake« tudi opravičevati, češ da znanstveni, strokovni ali zgolj metodološko-raziskovalni pojmi in opredelitve pač niso, ne morejo ali celo ne smejo biti identični z vsakdanjimi, nestrokovnimi, neznanstvenimi, nekritičnimi ideološkimi poimenovanji in pojmovanji v neki družbi in kulturni tradiciji.

Toda spet: ni se mogoče izogniti ugotovitvi/očitku, da so najbolj poznane in uveljavljene znanstvene opredelitve, kaj da je in kaj da sodi v religijo – tako substancialne kot funkcionalne vrste – nastale ob raziskovanju pojavov, ki v neki družbi že nosijo naziv religije/religioznega. Se pravi, da so nastale znotraj družb in kultur, ki so same – že pred vsako religiologijo – poznale in uporabljale ime religija, ki so že same »izdiferencirale«/razločile to vrsto pojavov. Očitno torej znotraj »naših«, »zahodnih«, s krščanstvom kot (edino pravo in zaresno) religijo obeleženih družb in kultur.

Druga pot opredeljevanja religije – in s tem predmeta religiologije – to dejstvo upošteva oziroma začne s tem dejstvom. Religijo skuša najprej opredeliti/razmejiti tako, da zajame in upošteva pojave, ki so v neki družbi in kulturi že poimenovani in pojmovani kot religija. Na tak način ugotovljene značilnosti »religije« pa poiščemo v pojmovno opredeljeni tako izčiščeno, abstraktno, na taki ravni splošnosti, da je

mogoče z njimi iskati in obravnavati sorodne pojave tudi v družbah in kulturah, ki nimajo neposredno sorodnega izraza zanje, ker pojave drugače razločujejo in povezujejo (ter zato drugače poimenujejo).

Tako pridobljeni pojem religije naj bi omogočal odkriti, identificirati sestavine ali funkcije religije tudi v starejših družbah in kulturah, ki so te sestavine drugače razlikovale in povezovala. Ravnali naj bi skratka po načelu, da je »ključ anatomije opice v anatomiji človeka« (Marx) in ne obratno. Izhajali naj bi iz sodobnega pojmovanja, ki je nastal ob nam bližjem, razvitem, že izdiferenciranem in zato posebej poimenovanem pojavu (religije) ter z njim iskali (religijske) pojave v drugi družbi in kulturi, kjer so (bili) drugače diferencirani, kjer so posamezne sestavine »naše« religije vključene v drugačne povezave ali obstoje še nerazločene od drugih pojavov in zgolj »v kali«.

Taka pot opredeljevanja je gotovo bolj zapletena, pojmovno manj jasna, toda zato varnejša: bolje varuje pred tveganjem, da bi pri določanju in obravnavi svojega predmeta šli preveč mimo in preko pojavov, ki so že poimenovani in dojeti kot religiozni in že zato deležni posebne pozornosti; bolj nam zagotavlja, da bomo tudi v družbah in kulturah brez posebnega/sorodnega poimenovanja pozorni na sorodne/podobne pojave.

Čisto formalno bi lahko rekli, da si v tem primeru ne prizadevamo za izključujoče enodimenzionalne opredelitve (po zgolj eni, ključni značilnosti), ampak za sestavljene in širše. Da pa ne bi vključevanje večjega števila značilnosti pomenilo še večje zahtevnosti in izključljivosti opredelitve, nekateri v tej zvezi govorijo o smiselnosti in potrebnosti upoštevanju načela »družinskih sorodnosti« (po Wittgensteinu; tudi Smrke 2000, 28–29). Pri opredeljevanju je treba upoštevati večje število značilnosti; nobena posamezno ne more biti niti nujen niti zadosten pogoj za vključitev ali izključitev nekega pojava (v religijo ali iz nje v našem primeru); hkrati pa je v določenih konstelacijah navzočnost neke značilnosti lahko vendarle nujna za »pripoznanje« nekega pojav (kot religijskega), čeprav v drugih konstelacijah ali z drugih vidikov ni. Iščemo skratka »odprte« opredelitve/definicije, ki pa vendarle niso niti poljubne niti brez meja, čeprav so te meje »odprte«.

Na primer: neke nacionalne (zgodovinsko-politične) pripovedi, mite, rituale in simbole lahko obravnavamo *kot* religije, če jih spremlja doživetje svetega in imajo za neko skupnost integracijsko in legitimacijsko funkcijo; za »prave« religije pa jih lahko opredelimo le ob še dodatnih pogojih, na primer da izrecno vključujejo govor o nadnaravnem, o bogu in/ali bogovih (nacionalnih bogovih ali le začasno »nacionaliziranem« univerzalnem Bogu).

Ob uporabi takih odprtih opredelitev lahko znotraj pojma religije razlikujemo religije v polnem ali strogem pomenu, lahko govorimo o pojavih, ki obstoje/delujejo kot religija zgolj v določenih konstelacijah in kontekstih, v drugih pa ne; lahko govorimo zgolj o elementih religije ali o religioznih učinkih, ki/ker so preostanek nekdanjih ali zametek potencialnih novih celovitih religijskih struktur.

Sam sem pri opredeljevanju predmeta religiologije, pri oblikovanju začetne, za raziskovanje izhodiščne definicije religije, naklonjen tej drugi poti in njej bomo

sledili. Kot bomo videli, pa nas oblikovanje neke teorije religije privede slej ali prej na prvo pot: na osnovi spoznanj, ki smo jih dobili v širšem okviru oziroma po drugi poti, se je treba odločiti, kaj je tisto (najbolj) specifično za religijo oziroma kako bomo identificirali tisto specifično v religijah, katerih nastanek, način obstoja in spreminjanja ter delovanja/učinkovanja bomo raziskovali.

Če/ker imamo iz omenjenih razlogov pred očmi kot »religijo« krščanstvo (in njej podobno strukturirane »razvite« religije) bo naša *definicija pojma religije* (in s tem predmeta/področja religiologije) naslednja:

Religija je povezan sklop pripovedi, (obrednega in moralnega) ravnanja ter simbolnih stvari (sklop mitov, ritualov in simbolov), ki ga spremlja doživetje svetega; z njimi se neka skupnost (in njeni posamezniki) sooča z »zadnjimi« vprašanji/problemi/zadevami svojega bivanja tako, da jih osmišlja (stabilizira, presega) s »povsem drugo«, transcendentno/presežno stvarnostjo.

Definicija je, kot rečeno, »kompleksna«: vključuje različne ravni in usmerja na različne poti raziskovanja; v abstraktni obliki povzema rezultate opazovanja in raziskovanja »religij« z različnih zornih kotov.

Kljub kompleksnosti in obsežnosti je definicija kot definicija seveda abstraktna. Religiozne *pripovedi* so lahko ustna predaja in/ali zapisani *miti* in legende; lahko so (ali pa tudi ne) združene, urejene in pojasnjene v *mitologijah*; lahko so to *sveti teksti*, njihovi premišljeni in predelani povzetki v *dogmah* in *dogmatikah* ter njihove bolj ali manj racionalne refleksije v različnih *teologijah*. Religiozna *ravnanja* so različni posebni *obredi*, a tudi na religiozne pripovedi navezana *moralna ravnanja* ali celo z religioznimi pripovedmi usmerjena in predpisana proizvodna (kmečka in obrtniška), praktično življenjska, na primer prehrabena in seksualna, tudi politična ravnanja; lahko bi rekli *religiozno določena in posvečena ravnanja v širšem smislu*.

Svete stvari, religiozni *simboli* so različne *materialne stvari* (lahko tudi že glavi, črke, spisi), ki so povezane z miti in rituali (so po njih osmišljene, posvečene in uporabljene).

Skupnosti so lahko že *sicer obstoječe rodovne, družinske, krajevne, delovne, etnične* in (zamišljene) narodne skupnosti ali *posebne (verske) skupnosti*, ki nastajajo prav ob sprejemanju, izvajanju, ohranjanju in prenašanju (sklopov) religioznih pripovedi, obredov in svetih stvari.

Doživetje svetega je lahko kolektivno in/ali individualno (sicer pa prav o njem več v naslednjem poglavju).

»*Zadnja vprašanja*«, tisto, kar kot zadnje zadeva skupnosti in posameznike, so lahko konkretni vidiki življenja (in smrti) dane skupnosti in njenih posameznikov, kot so dojeti in doživljani v neki kulturi. To so lahko vprašanja povezanosti, *integracije* neke skupnosti, vprašanja *kompensacije* nedosegljivih dobrin in nerazrešljivih težav skupnosti in posameznikov v njih, vprašanja utemeljitve in upravičenja

(*legitimiranja*) iskanih ali doseženih položajev, moči, bogastva, lahko tudi zdravja in drugih dobrin (znamenite sociološke integracijske, kompenzacijske in legitimacijske funkcije religij). Lahko je tak problem dojemanje in doživljanje »neizogibne slučajnosti«, *kontingence*, skupinske ali posameznikove usode, vse do zadnjih vprašanj *smisla*, porekla in garanta urejenosti *kozmosa in njegove ogroženosti po kaosu* ter prvega in zadnjega vprašanja, »zakaj je nekaj in ne nič«.

»Povsem druga« stvarnost (nemški *Das ganz Anderes*), transcendenca, »tisto presežno«, »onstranska« stvarnost, ki osmišlja ali vsaj lahko osmisli (da upanje, da bo nekoč osmišljen) siceršnji ne-smisel zadnjih, nerešljivih stisk in vprašanj »tega sveta« – ali še bolje: v kateri se izgubi ne-smisel tega sveta in njegovih zadnjih vprašanj – je ob vsej svoji drugačnosti in presežnosti lahko artikulirana in dojemana na različne načine. Lahko je to svet boga, bogov, duhov; lahko je to svet (nes)končne praznine ali končne polnosti biti, Enega, ki je vse; svet tako ali drugače doživljene popolne teme skrivnosti ali popolne svetlobe jasnine. Do nje namreč vodijo različne poti – in različne slepe steze in ulice – tega sveta. Filozof in protestantski teolog Paul Tillich je to pregnantno izrazil: »Bog je to, kar nazadnje, končno zadeva človeka, kar je njegova zadnja skrb [*ultimate concern*]. To pomeni: karkoli je zadnja človekova skrb, to postane zanj bog. In obratno: človekova zadnja skrb je lahko le to, kar je zanj bog« (Tillich 1951, po Rappaport 1999, 284)

Tako razčlenjena opredelitev pojma religije že na prvi pogled kliče po različnih znanostih/vedah in različnih zornih kotih, saj že izhaja iz njih: kliče po znanostih o jeziku/jezikih, mitih in tekstih, antropologiji in etnologiji, hermenevtiki in filozofiji, tudi teologiji, psihologiji (in psihoanalizi), sociologiji in socialni antropologiji. Pri tem je vedenje in raziskovanje lahko zastavljeno zgodovinsko, diahrono (kot zgodovina religij) ali sinhrono, strukturalno, usmerjeno v primerjave, povezave in navezave. Posebno vprašanje je, ali je tako vedenje in veda o religijah, religiologija, zgolj vsota delov različnih znanosti/ved ali pa obstajata tudi posebno vedenje in raziskovanje, za katera ne morejo poskrbeti posamezne znanosti, ki niso posebej in izključno posvečene obravnavi religij(e). Ali drugače: kako je sestavljena veda o religiji, kako je oziroma naj bo strukturirana veda o religiji glede na njen tako opredeljen predmet – religijo?

Struktura

Preden preidemo k vpogledu v *strukturo religiologije*, še nekaj besed o(b) radikalnih usmeritvah v zadnjih desetletjih k »dekonstrukciji«, odpravi in »razpustitvi« posebnega pojma religije in s tem seveda tudi posebne vede o religiji. Pojem religije naj bi bil: 1. zgolj papirnata konstrukcija (nastala v sodobni Evropi po reformaciji in razsvetljenstvu), ki mu v dejanskem življenju ljudi v različnih kulturah in družbah ne ustreza noben empirični ekvivalent;⁶ 2. »evropocentričen«, nastal

6 »There is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study« (Jonathan Z. Smith, po Figl 2003, 72).

v kontekstu in zaradi evropskih (političnih) potreb in kot tak v oviro raziskovanju (načina življenja, politike, kulture, mentalitet ipd.) zunaj evropskih družb in kultur; 3. pri tem tako zavezan in zvezan s teološkimi in filozofskimi pojmi in kategorijami krščanskega oziroma monoteističnega porekla (boga, nadnaravnega, svetega, duhovnega ...), da to onemogoča objektivni, znanstveni pristop in sili v normativno opredeljevanje, kaj da je zares prava in kaj neprava religija. Namesto tega se mora »religija« obravnavati kot del/vidik kulture, kot del/način komunikacije, kot vidik ideologije ... s pojmi in metodami, ki so ustrezni za njihovo raziskovanje.

Naš odgovor/ugovor je zajet že v dosedanem izvajanju: 1. pri »religiji« seveda gre za abstrakten, z abstrahiranjem in primerjanjem skonstruiran pojem, prav tako kot so to pojmi družbe, kulture, komunikacije: tudi za družbo lahko rečemo – in pogosto slišimo – da empirično ne obstaja, obstajajo le ljudje, skupine ...; 2. znanstveni pojmi, ki nastanejo ob zgodovinskih, kulturnih, geografskih konkretnih pojavih niso identični s temi pojavi (»pojem pes ne grize,« je spomnil že Spinoza) niti niso njihova preprosta miselna podvojitve, slika, odraz; so miselno skonstruirani tako, da se lahko uporabljajo (in hkrati preverjajo, korigirajo, tudi opuščajo) tudi pri analizah in primerjavah pojavov drugih časov in okolij; 3. če so izrazi in pojmi za opredelitev specifičnosti religije vzeti iz neke že obstoječe religije oziroma njene lastne teološke refleksije, to še ne pomeni, da imajo v religiologiji enak status in pomen/vsebino kot v religiji/teologiji sami (Bog, transcendenca, sveto so za neko religijo in njeno teologijo zadnja in prva resnica, izvor ali merilo resničnosti, v religiologiji pa so lahko uporabljeni le za identifikacijo specifičnosti religioznih pojavov in pojmov nasproti pojavom in pojmom druge vrste). Tudi če/ko obravnavamo religijo izključno kot del/vidik kulture ali družbe, se ne moremo izogniti vprašanju po njeni posebnosti, specifičnosti, posebni »identiteti«, razliki nasproti drugim pojavom/delom/vidikom kulture ali družbe, komunikacije, diskurza, ideologije ... Tudi če zanikamo njen posebni obstoj, tudi če jo preko analize razkrojimo, transformiramo, reduciramo v nekaj drugega/splošnega, moramo predhodno vedeti, *kaj* je to, kar zanikamo, reduciramo, dekonstruiramo. In v odgovore na ta *kaj* se je doslej še vedno vrnilo in vrnilo nekaj, kar je bilo »zabeleženo« in poimenovano tudi v samih empiričnih religijah in njihovi lastni refleksiji (teologiji). Značilen primer za to najdemo na primer pri (tudi Luhmannovem) poizkusu, da bi obravnavali/razumeli religijo dosledno kot kulturo, kot kulturni »sistem smisla« (*Deutungssystem*): »Religiozni sistem smisla se od drugih tovrstnih sistemov razlikuje predvsem po tem, da je za svoje uporabnike utemeljen v kolektivnih obvezah in avtoritarnih načelih, v katere ni mogoče dvomiti« (po Gladigowu, v Cancik et al. 1988, 34). Tudi pri doslednem obravnavanju religije zgolj kot kulture, pri »doslednem poizkusu, da bi religiozne specifičnosti 'razkrojili', zvedli na splošno kulturne«, da bi »navsezadnje pripeljali do ukinitve *religioznega predmeta*« (Dario Sabbatucci, po Gladigow, prav tam, 33), se specifičnost ohrani oziroma vrne, in to dvojno: z neizogibno uporabo samega izraza religija in z opisom njene posebnosti/razlike, ko se uporabi iste oznake (»kolektivno/obvezno« in »nedotakljivo/zunaj dvoma«), ki jih je za opredelitev nekkih idej in stvari kot

religioznih/svetih uporabil že Emil Durkheim in kot jih najdemo/slišimo pri samih empiričnih uporabnikih/verniki religij in njihovih teologij.

In če torej ostajamo in vztrajamo pri religiologiji kot posebnem delu humanističnih, kulturnih in/ali družbenih ved, kako se nam kaže njena struktura?

Omenili smo že zadrege s poimenovanjem vede o religiji/religijah v različnih jezikovnih okoljih, dejstvo, da je religiologija »nenavadna« latinsko-grška sestavljanka (kot sociologija in komunikologija in drugače kot psihologija, etnologija, politologija), pa neenotnost in nihanje v uporabi ednine ali množine (*study* ali *studies*, *religion* ali *religions*, *science* ali *sciences*, *de la religion* ali *des religions* ...) Zadrege in neenotnost so povezane tudi s tem, da je religiologija kot posebna veda pozno vstopila na prizorišče humanističnih, kulturnih, družbenih ved, in to v vseh okoljih. Nad glavo ji je dolgo v koncentrirani obliki visela prepoved (ali vsaj zunanja ali notranja zavora): s svetimi stvarmi in zadevami se je prepovedano ukvarjati na ne-svet, profan način; govor o bogu/Bogu je navsezadnje brezbožen, svetoskrunski, o Bogu lahko govorimo le v (religioznem, svetem) ritualu in vokativu.

Bolj odprta so bila vrata v obravnavanje tujih religij in religije drugih (torej nenaše in neprave religije, na primer tudi »ljudske praznovernosti«). Za govor (tvegan, a vendarle nujen) o »naši, pravi« religiji je bila pristojna teologija; »religiologiji« so ostale za obravnavo druge, tuje religije. Raznovrstno vedenje o religiji/religijah se je sicer že dolgo zbiralo v različnih že uveljavljenih starejših vedah. Zgodovina oziroma historiografija že od vsega začetka, od Hezioda (8.–7. stoletje pr. n. št.) in Herodota (485–420 pr. n. št.) naprej, ni mogla mimo navzočnosti in vpliva različnih kultov, verskih gibanj, verskih vojn in spopadov z udeležbo bogov. Etnografija/etnologija je v svoje opise različnih ljudstev vseskozi vključevala opise njihovih/tujih religioznih (ali »praznovernih«) verovanj in praktik, a tudi domačih »ljudskih ostalin« predkrščanskih verovanj, šeg in običajev. Utemeljitelji sociologije kot »moderne« vede o (predvsem) moderni družbi – od Comta do Marxa, Durkheima, Webra – so se v svojih očrtih in analizah sodobne družbe od vsega začetka bolj ali manj kritično soočali tudi z vprašanjem mesta in vloge religije v njej. Tudi sama (krščanska) teologija se je v svojih razpravah in raziskavah o bogu in pravem verovanju morala soočati s pojmovanji boga in s čaščenjem v različnih (nepravih) religijah (in jih torej tudi poznati). Prav tako filozofija.

Kot nakazuje omenjeno in poznano razlikovanje med vero/religijo in praznovanjem (na primer tudi v tradicionalni etnologiji) težava pri nastajanju religiologije ni bilo nezanimanje ali ignoriranje, ampak vprašanje/zadrega, kako v zahodnem, krščanskem svetu (kjer so nastajale moderne vede in znanosti) tudi ob raziskovanju religije in religioznosti uveljaviti načela, ki so jih utemeljitelji modernih (humanističnih, družboslovnih) znanosti šteli kot temeljna, konstitutivna zanje: da »znanost ne vrednoti« (Weber), da humanistične, družboslovne vede niso normativne, kot je (lahko) teologija in filozofija (Wach), da so »objektivne«, da opazujejo tudi družbene pojave »kot stvari« (Durkheim) ... Kako udejanjiti ta in druga načela v versko-kulturnem okolju, kjer naj bi bil edini zares bog le Bog krščanske vere in

kjer se je izraz religija dolgo uporabljal le v ednini za edino pravo Religijo oziroma za krščanstvo kot absolutno religijo; kjer sta si miselno obravnavanje Boga prilastili teologija in filozofija, pa še slednja le omejeno, le v mejah »čistega uma« (Kant).

Ne glede na to: do razveze med proučevanjem religije in (miselnim) prizadevanjem za edino pravo religijo, med raziskovanjem človeških predstav o bogu/Bogu (s sredstvi humanističnih, kulturnih, družbenih ved o človeku/človeškem) in »pravim spoznanjem Boga« (Trubar v *Katekizmu*, 1550) je v 19. stoletju prišlo in ob teologiji in filozofiji (religije) je v zahodnem svetu postopoma in (pre)počasi stopila na sceno tudi *Religionswissenschaft*, s svojimi pretencioznimi in hkrati skromnimi cilji. Pretencioznimi: najti zorni kot (zorne kote) in pristop(e) za odprto, primerjalno (diahrono in sinhrono) obravnavanje vseh religij; skromnimi: ostati pri obravnavi njihovih »zgolj« človeških, kulturnih, družbenih značilnosti, pogojev in posledic. Vprašanje razmerja med takim raziskovanjem in vedenjem na eni strani ter pravim spoznanjem Boga in pravim odnosom med Bogom in človekom na drugi je religiologija prepustila in prepušča teologiji in filozofiji, čeprav so se od začetkov do danes pojavljale znotraj nje – in še bolj na njenem robu – tudi samozavestna prepričanja/iluzije, da bo njeno vedenje odpravilo religiozna verovanja in (magične) prakse (ter zagotovila dokončno zmago Znanosti in znanstvenosti).

Morda je tu – in ob zgoraj povedanem – pravo mesto, da poudarim: *religiologija se ukvarja z religijo/religijami (raziskuje, primerja, išče njene vire in povezave), ne z bogom/Bogom*. Ukvarja se le s *podobami boga/bogov*, kot so navzoče v (religioznih) pripovedih, obredih, simbolih, v opisanih tujih in v neposrednih lastnih doživetjih samih religiologov, s podobami bogov/Boga, s katerimi se ljudje soočajo s svojimi težavami, stiskami in dosežki.

Lahko bi rekli, da je sčasoma prevladalo prepričanje, da je treba upoštevati in uravnotežiti dve tezi/spoznanji:

- nobene religije ne moremo zares (s)poznati, če vsaj ene ne spoznamo od znotraj ali vsaj od blizu, kot svoje lastne ali vsaj domače;
- če ne poznamo drugih religij, tudi svoje lastne ne moremo zares (s)poznati.

(Po analogiji: če ne spoznamo vrtenja/gibanja Zemlje, ne moremo spoznati gibanja planetov in drugih nebesnih teles; gibanje in vrtenje Zemlje poznamo zares šele, če/ko spoznamo gibanje planetov in nebesnih teles.)

Za prvo znanstveno delo, ki je že s svojim naslovom naznanilo oblikovanje nove vede/discipline o religiji zunaj dotedanje teologije in filozofije religije, naj bi veljalo delo jezikoslovca in orientalista Maxa Müllerja (1823–1900): *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. [Uvod v primerjalno znanost o religiji], Strasbourg 1874. V angleščini je avtor sam novo znanost poimenoval kot *science of religion*.⁷

7 Seveda različni pregledi in slovarji niso vsi soglasni o začetnikih in avtoritetah – različno pojmovane in sestavljene – vede o religiji. Dovolj poznan nemški pregled »klasikov religiologije« (*Klassiker der Religionswissenschaft*) ima podnaslov »Od

Kasneje in danes srečamo – kot smo že omenili – v različnih okoljih in jezikih različne nazive ne vedno enako poimenovanih ter enako razdeljenih in povezanih delov ali (pod)disciplin.

Kot *jedro ali izhodišče religiologije* v pregledih, učbenikih in specializiranih enciklopedijah⁸ največkrat nastopa par:

- splošna/primerjalna religiologija,
- zgodovina religij(e), zgodovinska/historična religiologija.

Temu sledijo kot *deli/poddiscipline religiologije* in/ali kot *presečišča med religiologijo in drugimi vedami*:

- sociologija religije,
- psihologija religije,
- etnologija religije, kulturna in/ali socialna antropologija religije,
- geografija religije,
- estetika religije,

Lahko pa tudi (celo na prvih mestih):

- filozofija religije,
- teologija religij(e)⁹ ...

Naj pred nadaljnjim potrebnim komentarjem še enkrat opozorim na vztrajno nihanje med množinskim in edninskim navajanjem religij(je) pri skoraj vseh teh poddisciplinah. V nekaterih akademskih okoljih (zlasti na italijanskem in španskem jezikovnem področju) se je kot najširše in temeljno ime za vedo o religiji uveljavil in se še ohranja naziv *zgodovina religij(e)*. Razlog za to je: 1. dejstvo, da je prav zgodovinopisje najprej in najbolj pokazalo senzibilnost za različnost (vplivov) religij in zbralo največ gradiva o tem, mimo normativnega teološkega in filozofskega

Friedricha Schleiermacherja do Mircea Eliadeja« in obravnava 23 imen, pri čemer je Müller na drugem mestu; že na prvi pogled (po lastnem prepričanju) pogašamo Williama Jamesa, Raffaela Pettazzonija, Marcela Maussa (čeprav je vključen Arnold van Gennep), Clauda Lévi-Straussa ... (Michaels 1997).

8 Glej tudi vpogled v diskusijo o strukturi religiologije v učbeniku sociologije religije (Flere, Kerševan 1995, 22–39).

9 Na zanimive vidike presečiščnih ali premostitvenih učinkov »srečanja« med teološko obravnavo lastne religije »od znotraj« in religiološko primerjalno obravnavo religij »od zunaj« opozarjata na primer Fritz Stolz in Michael von Brück. Prvi v delu *Grundzüge der Religionswissenschaft* [Osnovne poteze religiologije] opozori na pomen zmožnosti za religiološki »zunanji« pristop pri misijonskem delu in »dialogu« z drugimi religijami, a tudi na pozitivne spoznavne učinke uporabe takega zunanjega pristopa in »potujitve« (*Verfremdung*) pri lastni religiji. (Stolz 1997, 42–44). Drugi v delu *Možnosti in meje teologije religij* primerja radikalni teološki pristop Karla Bartha, ki izhaja iz Kristusa kot edine Božje besede in radikalno fenomenološko-religiološko pozicijo Rudolfa Ottoja o univerzalnosti izkustva svetega. Obe poziciji se ne izključujeta, ampak dopolnjujeta: raznolikost religioznega izkustva svetega po Ottoju vodi, »odpira vrata« h Kristusu; univerzalnost Božje milosti v Jezusu Kristusu pa po Barthu dopušča spoznati resnico tudi zunaj krščanstva (Brück 1979, 102–108). (Glej tudi Kerševan 1992). Zanimivo soočenje krščanske teologije z različnostjo religij (na primer hinduizma) in sekularnostjo »zahodne modernosti« nudi na primer izbor predavanj in esejev Nicholasa Lasha z naslovom *The Beginning and the End of Religion* (Lash 1996). Poglede vodilnih krščanskih teologov 20. stoletja na odnos do drugih religij je zbral Karl-Josef Kuschel (Kuschel 1994).

obravnavanje religij; 2. vsaj tudi odmev stališča, da je zgodovina osnovni okvir (Marx: »eno samo znanost poznamo – znanost zgodovine«), spreminjanje in razvoj pa naj bi bila osnovni značilnosti človeškega in družbenega dogajanja. *Zgodovina religije* včasih zato nastopa kot alternativa in konkurenca *vedi o religiji/religiologiji*, lahko zgolj kot alternativno ime zanjo, lahko pa je pojmovana kot zgodovinski/diahroni par k sistemski/sinhroni obravnavi religij (sistemsko – primerjalna religiologija, zgodovinsko – historična religiologija) v kompleksno zastavljeni in sestavljeni religiologiji.

Splošna religiologija naj bi raziskovala in povzemala splošne in skupne značilnosti religij(e). Pot do tega naj bi bila primerjava različnih religij in religioznih pojavov, njihovih vsebin in oblik. Zato nekateri avtorji izenačujejo/poimenujejo splošno religiologijo s *primerjalno religiologijo* (*comparativ religion, Vergleichende Religionswissenschaft*). Kot tako skupno in splošno pri religijah se po nekaterih mnenjih kažejo predvsem *oblike* na različnih ravneh, po drugih pa je nujno in možno iskati in raziskovati specifično *vsebinsko jedro*, bistvo posameznih religij in/kot njihov skupni imenovalac oziroma bistvo religioznega fenomena kot takega. Splošna religiologija bi bila v tem smislu *fenomenologija religij(e)*. Kot že rečeno, pa je po nekaterih avtorjih osnovni okvir in pot/sredstvo takega iskanja in raziskovanja *primerjalna zgodovina religij(e)*.¹⁰

Vse kaže, da notranja razlikovanja in poimenovanja ter zunanja povezovanja vede o religiji (kot tudi nazivi za to vedo samo) niso in verjetno nikdar ne bodo povsem enoznačna in dokončna. (Podobno se dogaja, kot je znano, tudi v mnogih drugih humanističnih in družbenih vedah).

Drugi sklop religiologije sestavljajo vedenja in raziskovanja, ki so hkrati deli/discipline drugih ved in v tem smislu presečišča med religiologijo in njimi (sociologija religije kot del sociologije in religiologije ipd.) Pri obravnavi religije uporabljajo izhodišča, zorne kote, pojme in (hipo)teze teh ved, kar hkrati pomeni, da obravnavajo pojave, ki jih kot religiozne/religijo kompetentno opredeli/identificira/poimenuje splošna primerjalna religiologija in/ali fenomenologija religije (ali zgodovina religij).

V širšem smislu lahko sodi v take presečiščne ali premostitvene vede/raziskovanja tudi filozofija religije in celo teologija (religij). Filozofija religije pri svojih filozofskih opredelitvah ali kritikah pojma boga (transcendence, absolutnega ...) in teologija pri svojih raziskovanjih in vrednotenjih razlik med Bogom svoje religije in drugih religij uporabljata vedenje o pojmovanjih in čaščenjih boga/bogov v različnih religijah, ki ga kvalificirano posreduje (primerjalna ali fenomenološka) religiologija; po drugi strani pa same teološke (in filozofske) specifikacije in interpretacije

10 Zanimiv primer takega shajanja in razhajanja lahko vidimo v nemškem prostoru polpreteklega časa, med časom »klasikov« ter sodobnimi avtorji in deli. Tako Kurt Goldammer (Goldammer 1960) naslovi svoj »Grundriss der Systematischen Religionswissenschaft« [Očrt sistematične religiologije] z *Die Formenwelt des Religiösen* [Svet oblik religioznega]. Gustav Mensching pa je svoje starejše delo iz leta 1938 oziroma 1949 z naslovom *Vergleichende Religionswissenschaft* [Primerjalna religiologija] predelal, razširil in preimenoval v *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* [Religija: pojavne oblike, strukturni tipi in življenjski zakoni] ter se posebej posvetil iskanju in primerjanju vsebinske »življenjske sredice« religij (Mensching 1959).

sodijo v sklop potrebnih vedenj o religiji, na katero se neka (katoliška, pravoslavna, islamska ...) teologija neposredno veže (posredno pa lahko tudi filozofija).

Izhodiščna opredelitev religije, ki smo jo podali, lepo pokaže, *kam so usmerjene, kako se lahko razlikujejo in povezujejo posamezne sestavine religiologije.*

Primerjalna religiologija (sistemsko ali zgodovinsko usmerjena) obravnava sklope religiozних mitov, ritualov, simbolov v njihovih povezavah ali posameznih sestavinah ter (primerja) skupnosti, ki so nosilke teh sklopov. Fenomenologija religije je usmerjena v raziskovanje religioznega doživljanja (svetega) in njegovega izražanja. Sociologija religije, antropologija religije, psihologija religije raziskujejo, s katerimi »zadnjimi vprašanji« (družbenimi, psihološkimi, lahko tudi »filozofskimi«) se ljudje soočajo preko religij(e), raziskujejo pa tudi funkcije/učinke religij pri njihovem dojetanju in »razreševanju«. Filozofija religije lahko posveti pozornost tem »zadnjim vprašanjem« samim (na primer etičnim) in koncepcijam boga, absoluta, transcendence v njihovih filozofskih dimenzijah/vidikih v tej zvezi (na primer problem teodiceje).

Miti in mitologije so lahko predmet jezikoslovnih in literarnih ved, rituali in simboli drugih umetnostnih/estetskih ved (umetnostne zgodovine, estetike) itd.; religiozne skupnosti in organizacije so v vsakem primeru prednostno področje sociologije, lahko tudi etnologije in socialne antropologije.

Poznana in po moje dobro utemeljena je tudi razčlenitev znanstvenega vedenja in raziskovanja religije, ki jo poda Jacques Waardenburg v svojem »Sistematičnem uvodu v religiologijo« (*Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, 1986). Tudi po njem je treba začeti z raziskavo pojavov, ki: 1. so v dani kulturi že označeni in obravnavani kot religiozni in 2. imajo po presoji raziskovalca za ljudi te kulture »zadnji pomen« in smisel. Ti religiozni pojavi so lahko oziroma morajo biti v religiologiji obravnavani *zgodovinsko/diahrono, primerjalno/sistemsko, kontekstualno in hermenevitično*:

- *zgodovinsko /diahrono*, v časovnem zaporedju svojega pojavljanja (zgodovinsko raziskovanje nastajanja svetih tekstov, kultov, različnih organizacij ...);
- *primerjalno-sistemsko, sinhrono* s primerjanjem različnih pojavov različnih religij, njihovih form in vsebin; primerjalna analiza ne pokaže le sorodnosti in razlik v formah in vsebinah, ampak tudi v strukturiranosti, pokaže tipološko sorodnost ali različnost razmerij med posameznimi sestavinami, različno »težo« različnih oblik in vsebin v različnih religijah in spreminjanje teh razmerij s časom in okoljem; čeprav na primer rituale poznajo vse religije, pa je njihova teža, izdelanost, pogostost in razširjenost uporabe v religijah različna;
- *kontekstualno*, v različnih družbenih, kulturnih, psiholoških kontekstih/okoljih in z zornega kota teh okolij; sociološki, antropološki, kulturni pogoji in učinki religiozних pojavov, njihove »interakcije«;

- *hermenevtično* (»od znotraj«), pri čemer je v ospredju vprašanje pomena in razumevanja religiozних pojavov, semantike in fenomenologije pojavov, kot so miti, simboli, mistika, sveti spisi, sveto sploh (210).

Z vidika naše opredelitve religije (glej str. 26) je razvidno, da hermenevtično obravnavanje meri na raziskovanje doživetja svetega v njegovi povezavi z miti, rituali, simboli v neki skupnosti ali pri posameznikih; zgodovinsko/diahrono in primerjalno/sinhrono raziskovanje ima kot svoj predmet najprej in predvsem te sestavine same, njihove forme in vsebine v časovnem zaporedju in medsebojnih razmerjih; kontekstualno raziskovanje se usmerja k vprašanjem, kaj vse so »zadnji pojavi«, zadnji problemi/skrbi ljudi v konkretnih družbah/kulturah in kako se ljudje soočajo z njimi s svojimi religijami in njihovimi sestavinami, kakšni so družbeni, kulturni, individualno psihološki pogoji in učinki/funkcije (neke) religije in njenih sestavin.

Zanimivo je poimenovanje in strukturiranje vede o religiji pri Nizozemcu Corneliusu Petrusu Tieleju (1830–1902), ki velja skupaj z Maxom Müllerjem za začetnika *science of religion*, čeprav ni (p)ostal tako poznan in priznan kot on. Bil je na čelu prve, od teologij neodvisne univerzitetne katedre za proučevanje/zgodovino religij na univerzi v Leidnu, ki jo je leta 1877 ustanovila nizozemska vlada. V svojem delu *Zgodovina religije* (1876) je predlagal, da se znanost/veda o religiji (naša »religiologija«) poimenuje *hierologija* (veda o svetem), ki naj se deli na dva dela: *hierografijo*, ki opisuje in klasificira posamezna religiozna verovanja, posamezne religiozne fenomene (hierofanije, kot je/bi rekel kasneje Eliade), in na *zgodovino religij*, ki proučuje spremembe in razvoj religij. Ne glede na same Tielejeve opredelitve bistva religije in pojava svetega njegovo poimenovanje in strukturiranje vede o religiji presenetljivo ustreza koncepciji, ki jemlje za središčno/konstitutivno značilnost religije pojav svetega (in ki se ji pridružujem in jo razvijam tudi sam, kot bo razvidno v naslednjem poglavju). Še posebej, če zgodovino religij razumemo kompleksno, tako da vključuje tudi »interakcijo« religij(e) z družbenimi in kulturnimi okolji (in torej tudi sociologijo religij ipd.). Tielejevo poimenovanje in strukturiranje ni prodrlo, tudi sam kasneje ni vztrajal pri njem. Do pisanja tega prispevka nisem vedel zanj; zdaj lahko o tem preberemo v geslu o Tieleju v italijanski verziji Wikipedije (29. 7. 2021).¹¹ Je pa v kontekstu svojega pojmovanja svetega o »svetoslovju« (torej o hierologiji/hagiologiji) govoril Tine Hribar (glej poglavje »Antropocentrični zapopadek svetega?« v tej knjigi in njegovo delo *O svetem na Slovenskem*, Maribor 1990, 10, 98). A kot rečeno, poimenovanja vede vendarle ni dobro vezati na neko teoretsko opredelitev predmeta (bistva religije) – nobena ni nesporna in obče sprejeta – »varneje« je ostati pri utečenih in udomačenih poimenovanjih.

11 O stari in kasneje opuščeni triadi *hierografije* (v smislu zgodovine religij), *hierologije* (kot primerjalne obravnave religij) in *hierozofije* (kot filozofije religije) pri nekaterih drugih avtorjih 19. stoletja (E. Goblet d'Alviella) piše tudi Poniatowski v svojem delu *Wstęp do religioznawstwa [Uvodu in vedo o religiji]*, (Poniatowski 1962, 109; glej tudi Corbin 2014, 18).

2.

Sveto, religija, religiologija

Uvod

Skoraj 50 let je minilo od časa, ko sem v Ljubljani in Konstanzu v letih 1971 in 1972 napisal jedro svoje doktorske disertacije in kasnejše knjige. Zаметki so seveda nastali že prej, v drugi polovici šestdesetih let. Moj cilj – ali smer razmišljanja in raziskovanja – je bil, da bi na novo opredelil marksistično pojmovanje in obravnavanje religije: ne tako da bi povzel in interpretiral (i)zbrane Marxove izrecne misli in sodbe o religiji, na primer znano in razvpito o religiji kot opiju ljudstva ali o »odtujitvi človekovega bistva« in na primer tisto o odmiranju religije itd., ampak tako da bi tudi pri opredeljevanju in obravnavanju religije uporabil ključne pojme, kot jih je Marx razvil in uporabljal v svojih družbenih analizah in presojah. To pa so bili pojmi družbene prakse, prisvajanja sveta, proizvodnje, družbene formacije, ideologije, kasneje tudi razrednega boja. Marksistična teorija religije naj bi bila teorija, ki/kolikor uporablja tudi v zvezi z religijo te pojme (v njihovi medsebojni povezanosti). Večino najbolj odmevnih in gotovo tudi najproniklijvejših Marxovih oznak in presoj religije sicer najdemo v njegovih zgodnjih delih (tudi tisto o opiju ljudstva ...). V svojih »zrelih« letih in delih, v katerih je šele razvil svoje specifične znanstvene pojme, se z religijo ni posebej ukvarjal; le tako rekoč mimogrede je nakazal uporabnost teh pojmov tudi za obravnavanje religije, na primer ko govori tudi o religioznem načinu prisvajanja sveta ali o krščanskem »kultu abstraktnega človeka kot najprimernejši obliki religije za družbo blagovnih proizvajalcev«. (Ali z druge strani, ko najde v religiji primerno ilustracijo, ponazoritev svojega koncepta ideologije in blagovnega fetišizma). Pri taki usmeritvi mi je bila v spodbudo in oporo Althusserjeva in kasnejša althusserjanska interpretacija (Balibar) marksizma oziroma »strukturalistično« branje Marxa, ki je prav takrat odmevalo v zahodnem marksističnem okolju. Posebej sem uporabil Althusserjevo opredelitev/razširitev in diverzifikacijo pojmov družbene prakse in ideologije, kot jo je predstavil v delu *Za Marxa (Pour Marx)*, 1965). Doktorska disertacija (1973) je tako dobila naslov »Teoretski model za obravnavanje religije kot specifične družbene prakse«, knjiga na njeni osnovi pa *Religija kot družbeni pojav* (1975).

Poizkus marksistične teorije religije, ki ni vnaprej (dis)kvalificiral religije kot oblike odtujitve, opija, odseva zaostalosti, ki jo čaka odmrtnje, je bil v takratnem jugoslovanskem kontekstu deležen precejšnje pozornosti v marksističnih krogih in zunaj njih. Med marksističnimi sociologi naj omenim predvsem (kritiko) Srđana Vrcana ter teologe Janeza Janžekoviča, Vjekoslava Bajsića, Marka Oršolića in Toneta Stresa (slednji o tem v svoji doktorski disertaciji in knjigi *Jugoslovanski marksizem in religija*, 1977, 1979). Pri vseh so se – v različnih razmerjih – prepletala priznanja in kritike. Ko sem ga (v francoščini) leta 1975 predstavil na mednarodni konferenci v Španiji, je bil z zanimanjem sprejet: bil je natisnjen v zborniku konference, predstavljen v pariški reviji *Archives de sciences sociales des religions* (1975, François-André Isambert), preveden v angleščino za mednarodno sociološko revijo *Social Compass* in v poljščino za teoretsko številko revije *Człowiek i światopogląd* (1977)

kot primer strukturalističnega marksizma pri obravnavanju religije. Nekatere konsekvence takega pojmovanja religije v zvezi z althusserjansko razširitvijo pojma razrednega boja in družbene formacije sem kasneje povzel v poglavjih knjige *Razredna analiza in marksistična družbena teorija* (1980), sicer pa je mogoče nekatere moje takratne razprave, ki so spremljale odmeve na obravnavanje religije (in Althusserja), znova prebrati v knjigi *Sociologija – marksizem – sociologija religije: izbrani spisi* (2011).

Opaženo je bilo tudi, da sem pri svojem opredeljevanju religije poudaril – kot jedrno in ne-obhodno – kategorijo *svetega* in da sem pri tem sprejel fenomenološki opis religioznega doživetja kot doživetja svetega (kot *mysterium, tremendum et fascinans*) po avtorjih, kot so bili Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Gustav Mensching). Pri tem pa sem poizkušal to sveto, natančneje doživetje svetega pojmovati/zapopasti (*begreifen*) in predstaviti kot proizvod religiozne družbene prakse (pripovedne, obredne in simbolne), kot specifični religiozni učinek take prakse, kot rezultat in značilnost specifičnega religioznega načina človekovega prisvajanja sveta.

To je (bilo) seveda v nasprotju z običajnim pojmovanjem, da so (zunanja) religiozna pripoved, ritual in simbolika izraz/posledica (notranjega) religioznega doživetja, poizkus ohranjanja in posredovanja (drugim) izvornega notranjega doživetja svetega preko mita, rituala in simbolov.

Proti marksističnemu »materialističnemu obratu« – shematično rečeno: od zunanje prakse k notranjemu doživetju – in »antropocentričnemu zapopadenju« svetega je seveda od vsega začetka obstajal in obstaja ugovor z dvema neizprosnima argumentoma:

- bistvo religioznega ne more biti v človeški praksi, *smotrni aktivnosti*, saj je za religiozno doživetje svetega ključno doživetje pasivnosti, prevzetosti po nečem, kar človeka zajame ali kar mu stopi na pot, doživetje predanosti, tudi podrejenosti;
- pri religiji ne gre za človekovo prisvajanje sveta, saj je zanjo bistvena prav usmerjenost k transcendenci, tistemu presežnemu nasproti vsakršnemu svetu; bistvena za religijo je zaznava in zavest nečesa, kar ravno ne more biti (pojmovno) »zapopadeno«, saj samo (glej zgoraj) prevzema in nago-varja človeka.

Na take predvidljive ugovore sem odgovarjal že v sami knjigi, kasneje pa ne več, čeprav so se ponavljali in so še vedno tu. O mojem pristupu k opredeljevanju in obravnavanju religije, tudi o smiselnosti in utemeljenosti vključevanja doživetja svetega v samo opredelitev religije je bilo kar nekaj razprav, v katerih sem sodeloval in se nanje odzival (kot pričajo poglavja v knjigah *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*, 1980, ter *Religija in slovenska kultura*, 1989.) K samemu vprašanju pojmovanja/ »zapopadenja« (doživetja) svetega pa se po knjigi *Religija kot družbeni pojav* v pisanju nisem več vračal (še največ v polemiki s Tinetom Hribarjem,

ko se je ta kasneje iz svojih »heideggerjanskih« izhodišč lotil obravnavanja svetega in tudi mojega »antropocentričnega zapadenja«.¹ V različnih kasnejših prikazih svojega pojmovanja in obravnavanja religije sem ga le na kratko povzemal ali ga zaobšel.² Sem se pa k temu vprašanju redno vračal v svojih univerzitetnih predavanjih iz sociologije religije in primerjalne religiologije, ko sem si – v omejenem času, ki je bil na razpolago – prizadeval, da bi svoje pojmovanje predstavil zgoščeno, tudi shematizirano, a hkrati na posameznih točkah bolj precizirano in dorečeno, kot je (bilo) v knjigi. Sledeče izvajanje/predstavitev problema svetega ter specifičnosti religije in religioznega bo sledilo shematiziranju, ilustracijam in preciziranjem, ki so nastali na *predavanjih in zaradi njih*. Knjiga *Religija kot družbeni pojav* ostaja ne le začetni, ampak tudi najboljše in najkompleksnejši, a hkrati nedorečen in odprt prikaz mojega spoprijema z vprašanjem svetega in/kot specifičnosti religije, čeprav sem nekatere teze in vidike domislil šele kasneje (in deloma drugače). Nedorečenost in s tem odprtost za različne interpretacije ter smeri iskanja in raziskovanja je za knjigo slabost in prednost; kot je na drugi strani shematizacija, redukcija in/ali preciziranje prednost, a tudi slabost. Knjiga in sedanji prikaz sta tako v svojevrstnem kompleksnem razmerju. Različna časovna umeščenost pisanja (in branja!) knjige in sedanjega prikaza je privedla do še ene razlike (spet kot prednosti in slabosti, kot pridobitve in izgube). Knjiga je bila pisana v znamenju in jeziku Marxovih (ter Althusserjevih) pojmov in spodbud ter se je, kolikor je bilo le mogoče, izrecno navezovala na Marxova in Althusserjeva besedila. Tokrat so ta specifična pojmovanja in besedila, kolikor je mogoče, opuščena: ostajajo izhodišča, pojmi, usmeritve, ki imajo svojo težo in prepričljivost tudi ne glede na (marksistično) poreklo. Navsezadnje so bili tudi pri Marxu in Althusserju že sami prevod/ predelava drugih avtorjev in virov ali tudi sicer iz drugih razlogov niso (več) njun monopol. Tako ravnanje je seveda znak oportunitizma nasproti »duhu (drugačnega) časa«, a hkrati izraz spoznanja in priznanja, da Marxova in Althusserjeva izhodišča, usmeritve in dosežki, o katerih govorim, ostajajo nepogrešljiva družboslovna teoretska dediščina.³

Načini »prisvajanja sveta«, družbene/kulturne prakse in religija

Kot se za napovedani shematični očrt spodobi, začnimo z najsplošnejšimi in v tej splošnosti tudi (lahko) splošno sprejemljivimi pojmi in tezami (ki jih najdemo tudi pri Marxu).

- 1 Glej Hribar 1990 in že prej v *Novi reviji* 91(1988). Moj odgovor/polemika v *Novi reviji* 103 (1990) je vključen v knjigo.
- 2 Tako v Peter Jambreč, ur. 1979. *Uvod v sociologijo. Druga knjiga: oblike združevanja in kulture*. Ljubljana: Dopisna delavska univerza, 293–307. Glej tudi: Albin Igličar et al. 1984. *Sociologija 2: učbenik za srednje izobraževanje*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo. Relativno obsežen je tudi povzetek v geslu »religija« v: *Sociološki leksikon*, 1982, ur. Sergej Flere, Danilo Marković. Beograd: Savremena administracija, 544–546.
- 3 Nekaj podobnega je mogoče reči tudi za moje takratno navezovanje na klasike strukturalnega jezikoslovja (de Saussure, Jacobson). Že takrat sem si – kot nespecialist in nejezikoslovec – »sposodil« in uporabil le nekatere elementarne koncepte in razlikovanja (znak, označevalec/označenec, pomen, simbol), ki jih tako poenostavljeno/»naivno« uporabljam tudi danes, ko teze in spoznanja tega jezikoslovja niso več »modni« in v ospredju zanimanja.

Religija je eden od človekovih načinov soočanja s svetom. Svet lahko po Luhmannu⁴ najsplošneje opredelimo kot »celoto vseh možnih dogodkov« ali (vsaj) kot celoto vsega bivajočega. Marx je označil religijo/religiozno kot enega od načinov *človekovega prisvajanja sveta*.⁵ Človek se sooča s svetom na različne načine, tudi tako in zato da si ga prisvaja, da postane *njegov svet*, ne več le nekaj tujega, nezaznega, neznanega, neobvladanega zunaj njegovih moči. Ko govorimo o soočanju in še posebej o prisvajanju, govorimo o neki človekovi dejavnosti (z nekim smotrom ali vsaj usmerjenostjo), o neki bolj ali manj zavestni *dejavnosti*, o neki človeški (družbeni, kulturni) *praksi* (govorimo ne le o materialno proizvodni praksi, ampak tudi spoznavni, umetniški, religiozni ...). Vpogled v svet človeških (družbenih, kulturnih) praks in njihovih medsebojnih razmerij navede na sklep/tezo, da gre pri religiozni praksi za »zadnjo prakso«, tisto, ki pride na vrsto za drugimi praksami, po tem, ko te opravijo svoja prisvajanja sveta, ko same, vsaka na svoj način, predelajo svet, ko same s svojim prisvajanjem/proizvajanjem ustvarijo *počlovečen svet*, svet vsakokratne človeške kulture (če s kulturo mislimo ravno celoto vseh človeških družbenih praks in njihovih rezultatov). Ta človekov svet je neizogibno omejen, ni ves svet v smislu vseh možnih dogodkov. Omejen, razmejen je z dosegom moči celote vsakokratnih človeških praks. Ima svoje prostorske meje navznoter in navzven, ima svoje časovne meje v preteklosti in prihodnosti, je omejen v izboru ravni in dogodkov, ki jih različnim praksam uspe opaziti, doseči, zapopasti, vzpostaviti preko svojih načinov prisvajanja/proizvajanja sveta. *Spoznanje/teza*: religiozna praksa je usmerjena na meje, na vsakokratne robove dosega/moči drugih človeških praks, na vsakokratne robove s temi praksami počlovečenega oziroma človeškega sveta. In s to njeno karakteristiko – da je kot zadnja praksa usmerjena k prisvajanju robov/meja človekovega sveta – je dana tudi njena specifičnost in paradoksnost, ki jo bomo srečali v nadaljevanju.

Predmet prisvajanja religije (religiozne prakse) so torej »zadnji« pojavi/dogodki, robovi, ob katerih druge prakse zastanejo, do nadaljnjega obtičijo, ne zmorejo ali nočejo naprej: »zvezdno nebo nad nami in moralni zakon v nas« (Kant), pa meje in uganke smrti ali večnega krogotoka življenja in smrti, vse, kar ljudje doživljajo/dojemajo kot temelje svojega naravnega, družbenega, tudi psihičnega sveta (ne da bi vedeli, na čem oni temelje), ali vse, kar vdira v tak človekov svet in ogroža njegove temelje (ne da bi vedeli, od kod in zakaj) ...

4 Niklas Luhmann (1927–1998) govori tudi o »neskončni odprtosti« sveta, ki je »vsota in enotnost vseh možnosti« in »zadnji horizont vsega smisla«, zaradi česar da se mu (enako kot smislu) »ni mogoče izogniti ali ga negirati«; »vsak poizkus, da bi ga miselno presegli, ga le razširi«. (Tako v temeljnem delu svoje sistemske teorije *Socialni sistemi*, 1987, 96, 105–106.) V svojem zadnjem, zaradi bolezni in smrti nedokončanem delu *Religija družbe* (2002) Luhmann v okviru svoje sistemske teorije na novo in drugače obravnava tudi take tradicionalne religijske/teološke in religioške kategorije, kot so transcendenca/imanenca, sveto, skrivnostno, bog, pa tudi religiozno komunikacijo, funkcijo religije, organizacijo, evolucijo in sekularizacijo.

5 To oznako/umestitev srečamo v Marxovih *Očrth kritike politične ekonomije* (*Grundrisse*) iz leta 1857, ko zapiše: »Celota, kakor se pojavi v glavi kot miselna celota, je produkt misleče glave, ki si svet prisvaja na način, ki je zanjo edino možen, na način, ki je različen od umetniškega, religioznega, praktično-duhovnega prisvajanja [Aneignung] tega sveta« (podčrtal M. K.). (prim. MEL, 201).

Vseskozi govorimo o *vsakokratnih* robovih/dometih moči človekovega sveta in njegovih praks. Nove (ali drugačne) materialno-proizvodne, spoznavne, umetniške prakse lahko te robove premikajo naprej ali drugam in tako stalno razširjajo in preoblikujejo človekov svet. Domet moči praks ni enkrat za vselej zakoličen, nasprotno. Toda čemu služi potem posebna, »zadnja« (religiozna) praksa, v čem je njena posebnost pri soočanju z vsakokratnimi robovi in njihovo »prisvajanje«, ko pa se z njimi bolj ali manj vedno soočajo, jih prisvajajo in spreminjajo/širijo tudi različne druge človeške prakse? Pri tem so nekateri od teh robov relativno hitro premakljivi, drugi pa trdovratno in nepremakljivo ostajajo (kot omenjeno zvezdno nebo in moralni zakon, smrt in minljivost ali neuničljivost krogotoka življenja in smrti, temeljne vrednote in pravila sožitja nekih skupnosti od družine do naroda).

Za ponazoritev posebnosti religiozne prakse si lahko pomagamo s (pris)podobama *horizonta* in *brez(d)na*. Ne slučajno, saj dejansko pogosto nastopata v konkretnih religijah in filozofijah religije.⁶ Z našim premikanjem/napredovanjem, vzpenjanjem ali spuščanjem sicer premikamo horizont, črto, »kjer se nebo dotika zemlje«; s spuščanjem lahko spoznavamo nove in nove globine brezna. Pa vendar sta brezno in horizont posebej primerni prispodobiti predmeta in načina religioznega prisvajanja. Ne glede na to, kje na zemlji je za nas vsakokratna črta, kjer se nebo dotika zemlje, in ne glede na to, da jo lahko premikamo, je dejstvo, da obstaja in bo obstajala črta/meja, onkraj katere človek ne seže in ki jo zato lahko »vidimo« kot mejo z nekim drugačnim, nedosegljivim in neobvladljivim ter v tem smislu nečloveškim svetom. Religija, religiozna praksa si prisvaja *rob*, zadnje pojave človeškega sveta tako, da jih »vzame«, »predela« v *mejo* med človeškim in povsem drugim svetom. Rob ni več začasna zamejitev/omejitev človeškega dosega, za katerega si prizadeva, da ga premakne z različnimi praksami naprej; posebnost religiozne prakse je, da ga vzame/dojame/vzpostavi kot mejo, ki je hkrati začetek, vstop v svet, ki je nerazpoložljiv za druge človeške prakse. Druge človeške prakse s svojim dometom vzpostavljajo robove, religiozna praksa *sega preko tega vsakokratnega roba tako, da ga spreminja v mejo* z nekim drugim svetom, ga »predela« v stik/začetek, v način navzočnosti nekega *Drugega* sveta. Religiozna praksa ne prisvaja robov vsakokratnega človekovega sveta tako, da jih premakne/razširi, ampak tako da jih vzame kot začetek/mejo *povsem drugega* sveta.⁷

Posebnost religioznega prisvajanja človekovega sveta je, da njegove robove, njegov vsakokratni nedosegljivi horizont *transcendira*, preseže z drugim svetom. V

6 Protestantški teolog in filozof Paul Tillich (1886–1965) zapiše: »Bog ni samo lastni temelj, ampak tudi svoje lastno brez(d)no.« Lahko bi torej tudi rekli: temelj Boga je brez(d)no. (Glej Toth 2005, 111). »Brezno« je v istem smislu »nemogoče« poimenovanje, kot so »praznina«, »jasnina«, »skrivnost«, ki stoje na mestu »odsotnega označena«, na katerega kažejo religiozni označevalci/simboli, kot o njih govorimo kasneje.

7 Niklas Luhman s svojimi kategorijami in slovarjem to značilnost delovanja religioznega sistema opredeli takole: »Meje so vzete/obravnavane kot horizonti. Kot meje [v našem slovarju: robovi] kličejo k prekoračenju, kot horizonti pa so nedosegljive« (2002, 334). O Luhmannu glej opombo 4. Meje so v načelu vedno premakljive, horizonti so vedno nedosegljivi. V našem poimenovanju so vsakokratni robovi (moči) človeških praks premakljivi, meje pa so vedno odprte v nedosegljivo/neobvladljivo *povsem drugo*, so izraz/»pokazatelj« nedosegljivosti, »skrivnosti«, *povsem drugega*.

čem, po čem pa je ta drugi svet (v katerega pripelje, ki ga priključuje religiozna praksa) drugačen od siceršnjega človekovega sveta? Kako vemo, da je rob meja z drugim svetom, ne pa le začasni rob znotraj istega in enakega, čeprav še ne počlovečenega sveta?

Če/ker je »meja našega jezika meja našega sveta« (Wittgenstein), se naš jezik/govor o(b) mejah sveta neizogibno zatika, spotika, lomi ... Če se ne zatika in lomi, če teče gladko, potem to ni govor o mejah/horizontih, ne govori zares o zaresni religiozni praksi in gre mimo jedra religije!⁸

Človeške prakse in sveto (doživetje svetega)

Rudolf Otto (in za njim z različnimi besedami drugi avtorji klasične fenomenologije religije) je *doživetje svetega*⁹ opisal kot doživetja nečesa, kar je *mysterium, augustum, tremendum, fascinans*: doživetje skrivnosti, ki vzbuja strah, spoštovanje in hkrati privlači. Pri *svetem* torej ne gre za nekaj zgolj neznanega, neobvladnega in premočnega, ampak za skrivnost, ki človeka izziva, ker je na neki način obrnjena k človeku, ko ga straši in priteguje, ko izziva strah in spoštovanje, ga odbija in privlači. Figurativno poimenovani »robovi« človeškega sveta postanejo »meje« z drugim, »povsem drugim« (svetom), ko so doživljeni ne kot mesto stika z neznanim, ampak kot mesto in način srečanja s skrivnostnim, ki odvrča in privlači. (Otto poudarja, da je tudi skrivnost/mysterium le analogen izraz, le ideogram ali le forma za »povsem Drugo«/*Ganz Anderes*; prav tako sta ideograma za »povsem Drugo« tudi budistična »praznina« ali »nič« mistikov).

Spet zadenemo na paradoks. Govorimo o religiozni praksi, ki »vzame« robove kot meje, jih »predela« v začetke drugega sveta; brez tega posebnega odnosa in ravnanja, brez religiozne prakse ostajajo zgolj začasni robovi, ki čakajo, da jih

8 Wittgenstein je bil radikalen oziroma dosleden: če je religiozno doživetje nekaj »neizrekljivega«, kot radi poudarjajo mistiki, potem (naj) velja: »O čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati.« To je povsem v duhu tako imenovane apofatične teologije, toda kot je opazil (ne le) Kolakowski, mistiki sami (pa tudi zagovorniki apofatične teologije) pogosto zelo vneto govorijo in opisujejo svoje »neizrekljivo« doživljanje – govore in opisujejo seveda z besedami ... Tako Kolakowski v svojem zgodnjem delu, ki sem ga takoj po izidu dosti uporabljal (1965, 34–35).

9 Otto je dal svojemu znamenitemu delu iz leta 1917 naslov *Sveto*, v nemščini *Das Heilige*. Kot je bilo že pred tem in zlasti potem raziskovano in ugotavljano, obstojita v različnih jezikih in v njih pisanih svetih tekstih pogosto dva izraza za sveto: v grščini *hieros* in *hagios*, v latinščini *sacer* in *sanctus* (*sacralitas* in *sanctitas*) ter za njo v francoščini *sacré* in *saint*, v italijanščini *sacro* in *santo*. Oba izraza sta se v različnih obdobjih in kontekstih spremenljivo uporabljala z različnimi poudarki, da bi z njima izrazili dvojnost, tako ali drugače povezano nasprotje svetega in prekletega, čistega in nečistega/omadeževanega, iskanega/časčenega in nevarnega, ki se ga je treba izogibati. Na to na primer ob latinskem svetu in grškem *hagios* opozarja Mircea Eliade v svojem delu o religijah in svetem (1949/1986, 35) ter Roger Caillois v znanem spisu o človeku in svetem (1939/1970, 18–19). Eliade sicer v svojih razpravah o religijah uporablja izraz *hieros* (*hierofanije*). Zanimivo o tem na primer v Ries, 1992. V jezikih, kot sta nemščina in slovenščina z enim samim »domačim« izrazom, sveto/Heilige, se za izražanje različnih dvojnosti/nasprotij večkrat pritegne k domačemu izrazu še izraz sakralno in govori o svetem in/ali sakralnem. (Tako na primer Hribar, glej opombo 1.) Pogosto naj bi izrazi *hagios*, *sanctus*, *santo*, *heilig*, sveto izražali/poudarjali vzvišenost in nedotakljivost (zaradi vzvišenosti), izrazi *hieros*, *sacer*, *sagrado*, *sakral* pa nevarnost, nečistost, prepovedanost, a tudi konkretnost/materialnost (sakralnega), ki je lahko predmet ritualnih praks posvečevanja, očiščevanja, odstranjevanja. Vedno pa naj bi šlo za dve povezani dimenziji istega fenomena, kot je to klasično izrazil Otto s svojim opisom izkustva svetega. Tako pišeta v komentarju k Benvenistovemu *Slovarju indoevropskih institucij* (*Le Vocabulaire des institutions Indo-européennes*, Pariz 1969) Jacques Derrida in Eugenio Trias (v Derrida 2001, 80, 139). Zanimivo, kako priljubljen izraz *sakrosančno* že dolgo združuje oba vidika (nedotakljivosti).

druge prakse premaknejo ali da jih ljudje sprejmejo kot nekaj nepremakljivega, če že ne večnega. Hkrati pa je učinek religioznega odnosa in ravnanja doživetje nečesa/nekoga, kar ni predmet, ni (vsaj potencialno) razpoložljivi objekt aktivnega subjekta, ampak nekaj, kar spreminja človeka kot nosilca/izvajalca/subjekta religiozne prakse v pasivnega udeleženca, prevzetega od strahu in pritegnjenega hkrati. Lahko bi variirali: ni (uspešne) religiozne prakse, religiozne dejavnosti brez doseženega *religioznega učinka*: ta pa vključuje doživetje nedejavnosti, pasivnosti, prevzetosti ... Toda ali ne velja tudi: ni doživetja skrivnosti, predanosti, pasivnosti brez aktivnega religioznega odnosa in ravnanja nasproti robovom/mejam našega sveta?

Za oporo pri nadaljevanju spet ne slučajno tri (pris)podobe: Nietzsche je nekje zapisal: če dolgo strmiš v brezno, se brezno zazre vate. Če boš dolgo gledal v nebo, te bo nebo pogledalo. Če boš dolgo govoril v tišino (ali jo samo dovolj dolgo poslušal), ti bo tišina odgovorila, če ne drugače, z molkom, v katerega se bo spremenila po tvojih vztrajnih klicih ali dovolj dolgem poslušanju (Robbe-Grillet).

Kaj nam lahko povedo te prispodobe:

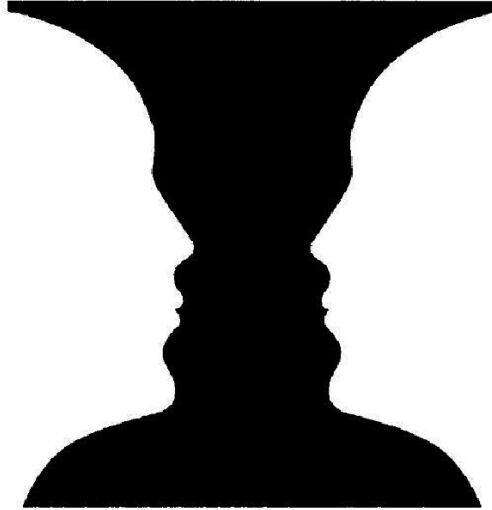
- da imamo opravka s človeško *dejavnostjo*, s prakso in to celo zadnjo prakso, ki nastopi po tem, ko druge prakse opravijo svoje in dosežejo svoj (vsakokratni) rob/mejo;
- toda posebnost/»zadnjost« te prakse je izkazana šele, če/ko doseže poseben *religiozen učinek*, če/ko izzove prakso/odgovor/dejavnost, ki je dojeta kot praksa, dejavnost, govor Drugega, kot govor in nagovor, ki povzroči in pomeni pasivnost nosilca religiozne prakse.

Ali z drugega zornega kota: da je neki konec/rob dosega človeške prakse postal meja/začetek/vstop, onkraj katerega ni le »še ne« doseženo, »še ne« spoznano, »še ne« obvladano, ampak nekaj Presežnega, Transcendentnega, Nedosegljivega, ne le neznanega, ampak Skrivnostnega, je spoznano/doživeto šele, ko na tem robu/meji skozi »mejne pojave« ta druga presežna stvarnost sama »spregovori«, se sama »zazre« v človeka. Šele tako začasni rob postane meja. Pred tem lahko upamo, da bomo prodrli še globlje v brezno, se povzpeli še višje k nebu; po tem je globina ali višina postala nedosegljiva in neizrekljiva »skrivnost«. »Misterij ima vedno osebni značaj,« je ta ključni vidik doživetja preobrazbe roba (ne)znanega v mejo Drugega formuliral znani koncilski teolog Schillebeeckx.¹⁰

Na skrajni meji človekove moči (moči človeških praks) se zgodi preobrat, s katerim šele ta meja zares postane meja; konec/višek človeške moči se sprevrže v izraz/sporočilo človekove nemoči in predanosti neki drugi Moči (van der Leeuw).

Dvojnost, spoj/preobrat, ki ga pomeni meja kot meja, lahko ponazorimo z znano podobo vaze in obraza.

10 Po italijanskem prevodu Schillebeeckx 1967,199.



Slika 1: Rubinova vaza

Tako zarisana podoba ima več sporočil. Z vzpostavljanjem ožjih ali širših meja – ožje ali širše vaze – hkrati vzpostavimo/izrišemo meje obraza, ki kot tak lahko spregovori in nas nagovori. Človek lahko riše zgolj vazo, ne da bi pri tem nameraval zarisati obraz, saj ga kot takega lahko dojame šele, ko ta »spregovori«, sicer pa ne. Ali pa: človek riše/išče obraz, da bi mu spregovoril; če mu ne »spregovori«, pa čeprav »nemo«, če ga ne »pogleda«, (p)ostane tudi zanj le vaza (njegovih ravnanj in dosežkov).

Psihologija ob tem in podobnih primerih pravi, da *ne moremo hkrati videti/risati vaze in obraza*. Vidimo/rišemo *ali vazo ali obraz* (usmerjeni smo ali v delovanje, širjenje človekovega sveta – vaze – ali v iskanje transcendence, skrivnosti, ki/da bi nas nagovorila in se nam »razodela« – obraza). Toda velja tudi: *ne zmoremo ostati, vztrajati zgolj* pri videnju vaze ali obraza. Slej ali prej se nam mimo naše volje pokaže ono drugo od tistega, kar smo videli/risali/hoteli (naj)prej. In tako naprej: tudi pri novem/drugem videnju ni mogoče vztrajati ...

Lahko se sicer časa videnja vaze in videnja obraza tako hitro izmenjavata, da lahko »tako rekoč« vidimo hkrati vazo in obraz. Lahko si predstavljamo, da isti ljudje rišejo/vidijo zdaj vazo, zdaj obraz, da pa so eni nagnjeni ali spodbujeni bolj k enemu, drugi bolj k drugemu. V skrajnem primeru lahko nekdo vseskozi vztrajno riše vazo in tako rekoč nikdar ne doživlja soočenja s skrivnostjo in presežnostjo obraza; drugi – kot mistiki – lahko slednje doživijo tako rekoč ob katerikoli črtici ali točki (vaze) človekovega sveta. Izraz »tako rekoč« se nam vsiljuje, da se zavarujemo pred skrajnostmi (vedno, nikdar, hkrati), ki v dejanskosti niso dosegljive ...

Lahko bi si pomagali tudi z drugimi uporabljenimi prisposodobami. Nekateri bi se vztrajno spuščali globlje in globlje v brezno, drugi bi šli preprosto mimo in se v brezno ne bi niti ozrli – v obeh primerih se brezno ne bi zazrlo vanje. Nekateri se bodo vzpenjali na višje in višje vzpetine in skušali tako »doseči nebo«, drugi ne bodo »dvigali oči k nebu«, temveč bodo usmerjali svoj pogled v tla; nekatere pa bo stalno tako fasciniralo nebo ali horizont, da jim bo nebo slej ali prej spregovorilo. Večina ljudi zaradi hrupa sveta in svoje dejavnosti v svetu tako rekoč nikdar ne zasliši tišine, kaj šele da bi jo poslušali in nagovarjali, da bi jim spregovorila ...; nekateri to zmorejo.

Do sedaj smo opredelili ali vsaj nakazali dvoje: 1. kaj so *predmeti religiozne prakse*, religioznega prisvajanja; 2. kaj pomeni *religiozno prisvojiti*. Ostaja pa ključno vprašanje, kaj je ta religiozna praksa sama. Rekli smo, da religiozna praksa »dela« na omenjenih predmetih (»robvih«), da jih prisvaja na religiozno način tako, da jih spreminja, »predeluje« v »meje« tega in drugega sveta. *Toda v čem je to njeno delo, kakšen je njen »delovni proces«?*

Religiozna praksa sakralizacije in doživetje svetega

Doslej nas je vodil fenomenološki opis/opredelitev doživetja svetega. Pri Durkheimu in tistih, ki mu sledijo, pa srečamo pri opredeljevanju religije in družbe »sveto« (*le sacré*) drugače opredeljeno in umeščeno kot pri fenomenologih: »Religija je odnos do svetih, to je ločenih, prepovedanih stvari.«¹¹ Te svete stvari so tabuizirane in regulirane s prepovedmi, so (raz)ločene od razpoložljivih, profanih stvari. Kot take so deležne posebnih pripovedi (*mitov*), ki ob razlagah in razlogih, zakaj so prepovedane za običajna ravnanja, vsebujejo tudi napatila in razloge za posebna »predpisana« obredna ravnanja in odnose do njih (*rituali*) oziroma do predmetov (*simbolov*), ki jih predstavljajo, ker so njihovi deli ali njihove (svete) podobe. Predmet takega odnosa je lahko celo tako svet, ločen/prepovedan, da je prepovedana celo pripoved o njem ali pa pridržana v vedenje le nekaterim »posvečenim«. Tudi poseben obredni odnos in delovanje je lahko pridržano le za posebej posvečene, ob posebnih svetih časih in na svetih krajih.

Mejni pojavi človekovih moči in drugih praks postanejo predmet posebne religiozne prakse, ki/ko jih s posebnimi prepovedmi, pripovedmi, obredi in simboli obeleži, (raz)loči in izloči/izpostavi (nasproti drugim, profanim pojavom).

Brezno potem ni več nekaj, čemur bi ljudje lahko poizkušali priti do dna, ali nekaj, čemur bi se preprosto izogibali; je prepovedani, sveti kraj, kot tak označen s prepovedmi, do njega in vanj se prihaja samo s posebnimi obredi – na primer

11 Znana Durkheimova opredelitev se v celoti glasi: »Religija je sistem povezanih verovanj in ravnanj (*pratiques*), ki se nanašajo na svete, to je ločene, prepovedane stvari; verovanj in ravnanj, ki združujejo v isto moralno skupnost, imenovano Cerkev, vse, ki ji pripadajo.« (Durkheim 1968, 65). »Svete stvari so tiste, ki so prepovedane, varovane, izolirane, profane tiste, ki morajo te pripovedi upoštevati in ostati v distanci do prvih [...] obredi (rituali) so pravila, ki predpisujejo, kako se mora človek obnašati s svetimi stvarmi« (56).

žrtvovanjem živali ali celo ljudi –, ki so utemeljeni/pojasneni s posebnimi pripovedmi o njih, njihovem nastanku in pomenu. Gore ali drevesa niso več le izziv za napore, da se kar najbolj približamo nebu (ali želje po tem), temveč postanejo *svete gore*, prepovedane za vzpenjanje in dovoljene (ali pa celo obvezne) le za izbrance in/ali le ob posebnih časih in ob posebnih obredih. Smrt (in umrli) ni več le konec prizadevanja, da bi, kolikor mogoče, podaljšali življenje ali ga vsaj simbolno ohranili, če ne drugače, v spominu. (P)ostaja tabu, nekaj ločenega od živih s prepovedmi in zapovedmi posebnega obrednega ravnanja, vključno s pripovedmi in razlagami, zakaj je tako. Skratka, robni/mejni pojavi človekovega sveta postanejo predmet religiozne prakse, ki jih s posebnimi prepovedmi in zapovedmi, pripovedmi in simboli izloči in izpostavi kot *svete*. Lahko tvegamo tezo: stvari, dogodki, ljudje, ki so na tak način sveti, to je (iz)postavljeni, (iz)ločeni s posebnim odnosom do njih (udejanjenim s tabuji, rituali in simboli), postanejo *mejni*, postanejo stične točke, vstop drugega, transcendentnega, skrivnostnega sveta, ki ga potrjuje *doživetje svetega*. Postanejo *hierofanije*, če uporabimo izraz Mircea Eliadeja.

Eliade je tudi zapisal: vsak pojav je lahko hierofanija, toda nikdar, v nobeni kulturi niso vsi pojavi hierofanije.¹² Z Durkheimom je seveda jasno: prepovedani, izločeni, sveti pojavi predpostavljajo razpoložljivost, profanost preostalih. Vpogled v svet religij in kultur pokaže, da se nekateri pojavi tako rekoč stalno ponujajo, celo vsiljujejo kot tisti zadnji, kot predmet posebnega religioznega odnosa in religiozne prakse (veliki naravni zemeljski in nebesni pojavi; temeljna načela medčloveškega sožitja in vse, kar to sožitje ogroža; smrt; temeljne skupnosti in vse, kar jih predstavlja ...). Vendar tudi ti ne vedno in nujno oziroma na zelo različne načine: smrt posameznika je tako lahko tak zadnji problem in predmet religioznega odnosa, lahko pa je v neki kulturi tak predmet le smrt rodu, v katerega življenje je posameznik vključen. Po drugi strani lahko najdemo v različnih družbah in kulturah kot svete predmete religioznega obravnavanja tudi neznatne ali z vidika druge kulture in družbe celo smešne pojave. Predmet religioznega čaščenja in sakralizacije je lahko neznatna žival, ki/če je v mitih o izvorih neke skupine opredeljena kot prednik ali sorodnik njenih članov v začetkih časov; pa še taki miti/pripovedi se lahko pozabijo (ker so bili le ustno prenašani med izbranim/posvečenimi) in ostanejo le obredi in odnosi, brez prave razlage in razlogov ... Že fenomenologi religije in svetega, kot je bil Otto, so zapisali, da se sveto lahko doživlja/razodeva tako skozi rahel vetrič kot skozi *tremendum* viharja ...

Tisto, kar v nadaljevanju raziskujemo, ni zveza med zadnjimi pojavi/problemi, robovi sveta neke kulture in doživetjem svetega, ampak – splošneje in hkrati bolj specifično – zveza med (iz)ločenim, izpostavljenim, prepovedanim, *svetim*

12 Eliade v enem svojih prvih del zapiše: »Ne vemo, če obstaja karkoli [...] kar ne bi bilo v teku zgodovine kdaj preobraženo (transfigurirano) v hierofanijo. [...] gotovo pa je, da vse, kar človek stori, doživi ali ljubi, lahko postane hierofanija.« In nadaljuje: »Hierofanija predpostavlja izbor, jasno izločitev/razločitev [Abscheidung] hierofanega objekta glede na okolico, preostanek. Raz-ločevanje hierofanega objekta se zgodi vsaj v odnosu na njega samega, saj postane hierofanija šele, ko neha biti navaden, profan predmet, ko dobi novo 'dimenzijo', dimenzijo sakralnega« (Eliade 1949/1986, 35, 37).

(sacré – sakralnim) v smislu Durkheimovega opredeljevanja religije in *doživetjem svetega* (kot doživetjem skrivnosti, vzvišenosti, hkratne fascinacijo in strahospoštovanja). Ali drugače: zanima nas *razmerje med obredno, mitsko, simbolno religiozno prakso in doživetjem svetega v fenomenološkem smislu, ki/če ga vidimo kot učinek te prakse.*

Teza: Specifičnost religiozne prakse je v njeni *razločitvi in izpostavitvi* nekega pojava (stvari, bitja, dogodka, osebe, ideje), in sicer: 1. s *pripovedjo, mitom* o njegovih posebnih izvorih, lastnostih, namenih, 2. z *razločitvijo in izpostavitvijo* tega pojava s posebnim obnašanjem do njega in *ravnanja z njim (ritual)* in 3. s *posvetitvijo/izpostavitvijo konkretnih predmetov (simbolov)* kot nečesa, kar izraža ali poseduje svetost pojava, h kateremu sta usmerjena pripoved in ritual. Že besede, ki jih za vse to srečamo v različnih religijah, izražajo krožno povezanost prakse in njenega (pričakovanega) učinka: *svete pripovedi* (sveti teksti, na primer sveti evangelij); *sveto ravnanje* (sveti obredi, na primer sveta maša); *svete stvari* (sveti zakramenti, sveta hostija, sveti križ, sveti spis, če ostanemo pri primerih iz krščanstva).

Zaporedje pripoved – ravnanje – simbolni predmet je lahko tudi drugačno: najprej je na primer ritual, ki obeleži simbolne predmete, ki potem kličejo k razlagi svoje posebnosti. V tradicionalnem kmečko-krščanskem okolju se je na primer kruh (hlebec) prekrizal, označil s simbolom križa, preden se je razrezal, in to na čisto poseben način; če je bilo treba pojasniti, se je povedalo: 1. da je kruh naša temeljna hrana, za katero zato posebej prosimo Boga in se mu zanj zahvaljujemo («daj nam danes naš vsakdanji kruh»), 2. da je kruh podoba, ki jo je – zato? – vzela kot svojo Kristus sam. Kruh je bil tako (raz)ločen od siceršnje hrane in proizvodov kmečkega dela, ki so drugače kot kruh svobodno razpoložljivi (krompir in repa na primer nista bila deležna takega odnosa in ravnanja, pa čeprav bi bila v prehrani pomembnejša: krompir si lahko brcnil, kruha ne).

Naslednje vprašanje: ali posebno obnašanje, ki nekaj izloči in izpostavi kot sveto, izraža in vzbuja občutenje, za katerega je fenomenološki opis religioznega doživetja uporabljal besede *augustum, tremendum, fascinans*? Najprej in predvsem: ali ob tem in s tem priključimo in izraža tudi ključno sestavino doživetja svetega: *mysterium, skrivnost* – in če jo, kdaj in zakaj?

Na to vprašanje lahko odgovarjamo na dveh ravneh. Na neposredni, čutno predstavnici ravni bi lahko rekli, da pripovedna-obredna-simbolna razločitev in izpostavitve vzpostavi razliko/mejo nasproti pojavom ljudem razpoložljivega, poznanege, profanega sveta. Izločitev in izpostavitve nekega pojava pomeni, da gre za pojav onkraj meje profanega, poznanege, običajnega sveta in da ta meja ni le rob profanega, ampak je hkrati začetek drugega/drugačnega, skrivnostnega sveta. Ta drugost/drugačnost je ravno v tem, da ni zvedljiva na pojave še ne poznanege, še ne obvladanege, a v načelu razpoložljivege istega/enovitege sveta, temveč (p)ostaja dojeta/doživljena kot nerazpoložljiva in skrivnostna stvarnost.

Na drugi ravni, na ravni jezika (in teorije jezika), bi učinek religiozne prakse razločevanja in izpostavljanja (sakraliziranja) lahko poizkušali pojmovati takole:

Pišemo, govorimo, mislimo vedno v nekem jeziku, z nekim jezikom. Meje našega jezika so meje našega sveta (Wittgenstein). Jezik deluje z znaki. Jezikovni znak ima dve ravni: označevalno (glasovi, črke) in označeno (predstave, pojmi, pomeni), raven označevalca in raven označenca. Vsak znak je razlika/odnos označevalca in označenca. Znaki so vedno v neki verigi ali mreži: verigi/mreži razlik med glasovi/črkami na označevalni ravni, ki jih spremlja veriga/mreža razlik v predstavah in pojmi. Vsak znak napoti na enega ali več drugih znakov, in to na obeh ravneh. Z razlikovanjem in povezovanjem na obeh ravneh (in s predpostavljeno razliko in povezavo med obema ravnema) jezik proizvaja pomen, znanje.¹³

Izločitev, izpostavitve nekih pojavov iz celotne verige/mreže pojavov pomeni tudi izločitev in izpostavitve znakov zanje. Če/ko se to zgodi, znak ne napoti več na druge znake in ne pridobi več svojega pomena v zvezi z njimi/razliki do njih. Znak, natančneje označevalec, je še tu, toda na mestu označenega ostaja praznina, mesto označenega ostane prazno. Če se ta praznina zapolni z nekim pomenom iz verige/mreže označencev seveda pomeni, da tak znak/označevalec ni zares izločen.

Že v knjigi iz leta 1975 sem pokazal na tri primere take prakse izločevanja in hkratnega izpostavljanja/osredotočenja. Prvega najdemo v opisu *satorija*/razsvetljenja v znani predstavitvi zen budizma zahodnemu bralcu (Suzuki, Fromm 1964). Nič drugega, nič težjega in nič lažjega da ni treba početi kot osredotočiti se z mislimi in čuti samo na *to* konkretno rožo (ali kamen). Če nam zares uspe, je *satori*/razsvetljenje tu. Na nas je, da se tako osredotočimo, da odmislimo vse, kar nam pomeni pojem rože, da ob njej ne pomislimo na nič drugega, da nas nič ne zapelje z mislimi ali čuti k drugim rožam, rastlinam, vazam, spominom, ljudem, povezanih z njo, pojmom in vedenju o rožah in rastlinah ... »Spregovoriti« nam mora zgolj in samo ta roža tukaj in zdaj – tako in kot taka pa nam spregovori le, če/ko nas napoti (kot označevalec) na »praznino« (na mestu označenega).

Alain Robbe-Grillet je nehote ponudil ilustracijo ob občutju osamljenosti: »Kličem. Nihče mi ne odgovarja. Namesto da bi sklepal, da ni nikogar ... se odločim delovati, kakor da je le kdo, ki pa mi zaradi tega ali onega vzroka ne odgovarja. Tišine, ki je predhodila in sledila mojemu klicu, ni več, postala je resnična/drugačna tišina, obtežena z neko vsebino, neko globino, neko dušo ... Zelo hitro ugotovim, da mi nihče ne bo odgovoril; toda nevidna navzočnost, ki jo nenehno ustvarjam s svojim klicem, me prisili, da vpijem še naprej. Razdalja med mojim krikom in nimim, morda gluhim, molčečim sogovornikom ... postane tesnoba, moje upanje in moj

13 Glej opombo 3. Izhodiščna dela strukturalne lingvistike imamo zdaj tudi že v slovenskem prevodu v zbirki Studia humanitatis. Tako Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja* (1997); Roman Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi* (1989); Emile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike* (1988); Jacques Derrida, *Glas in fenomen* (1988). Kasneje je postala v svetu in pri nas znana ter izjemno produktivna Lacanova povezava pristopov in konceptov te lingvistike ter Freudove psihoanalize. Naj samo spomnim, da je knjižno delo Slavoj Žižka izšlo z naslovom *Znak, označitelj, pismo* v Beogradu že leta 1976. Za obravnavanje religij je poleg tega posebej pomembna uporaba in razvijanje strukturalne lingvistike pri teoriji in analizi mitov v obsežnem opusu antropologa Clauda Lévi-Straussa oziroma v tako imenovani strukturalni antropologiji; njegova dela sem bral in uporabljal v času pisanja knjige *Religija kot družbeni pojav*. Pri Studii humanitatis je izšel kasneje prevod njegovih del *Oddaljeni pogledi* (1985) in *Rasa in zgodovina: totemizem danes* (1995).

obup, smisel mojega življenja ... Moja razdražena osamljenost se v moji odtujeni zavesti slednjič spremeni v nadnaravno nujnost, obljubo mojega odrešenja. In da bi se ta obljuba izpolnila, sem prisiljen klicati še naprej.«¹⁴

Znani katoliški teolog Romano Guardini ob svojem opisu/napotilu molitve poudarja: »Ko začnem moliti, so okrog mene stvari in v meni splet mojih misli in občutij, potem pa je vse prazno [...] Bog je povsod, toda če se sme tako reči, vedno z one strani, v skritosti; iz nje ga moramo v nekem smislu 'izverovati' [...] Komuniciranje z njim mora iziti iz čiste vere v navidezno temo in praznino [...] Koncentracija, 'zbiranje samega sebe', odpiranje svetega prostora, Božje tu-bivanje in bivanje človeka pred Bogom, so eno« (Guardini 1969, 34).

Prikazani primeri kontemplacije izločenega in izpostavljenega so skrajni: eden govori o tem, da je lahko predmet religioznega prisvajanja katerakoli zunanja stvar, drugi, da je to lahko neko notranje izkustvo – ob vsakem, skozi vsakega je možno doživetje svetega, božje navzočnosti, razsvetljenja. Oba primera sta skrajna tudi v tem smislu, da govorita zgolj o posamezniku in njegovi praksi oziroma vsakokratnem doživetju. (Lahko bi rekli, da ponazarjata individualno mistično usmerjeno religioznost).¹⁵

V družbah/kulturah pa obstoje tudi družbeno institucionalizirane kolektivne religije s svojimi pripovedmi, zapovedmi in prepovedmi, obredi in simboli, ki izločujejo in izpostavljajo kot svete prav določene zunanje stvari/pojave, določena notranja čustva, določene vrednote in ideje. To pomeni, da tudi svoje pripadnike navajajo (ali celo prisiljujejo), da jemljejo kot svete prav te zunanje ali notranje pojave in se do njih religiozno obnašajo. Ti pojavi in doživetja so praviloma pojavi, ki jih ljudje dane kulture doživljajo kot robne/zadnje/temeljne/vzvišene/ogrožajoče – ali pa so jih kot take doživljali ljudje v času in razmerah nastanka neke religije (in njenih izvornih mitov, obredov, simbolov). Pri tem lahko prihaja v idealnem primeru do sovpadanja: izhodiščni mejni pojavi religiozne prakse neke religije so kot taki dojemani tudi kasneje in jih religiozno prisvajajo tudi posamezniki kasnejših ali sodobnih družb in kultur. Lahko pa obstaja v skrajnem primeru celo popolno razhajanje: pojavi, ki so izločeni/izpostavljeni v podedovani institucionalizirani religiji niso več dojemani kot mejni, ki bi klicali po religioznem prisvajanju. Posameznikovo religiozno prisvajanje in doživljanje svetega se dogaja mimo take religije

14 Citat iz avtorjeve razprave »Narava, humanizem, tragedija« (prevod v *Problemi* 53/1967, 694–695) sem skrajšal in nekoliko retuširal. Daljši citat v Kerševan 1975, 262.

15 *Z mistično religioznostjo ali mistiko* lahko razumemo tako (uspešno) usmerjenost k samemu religioznemu doživetju, ko so poti in sredstva (miti, pripovedi, rituali, simboli, skupnosti – cerkve) res le poti in sredstva in ko so prav tako relativne/irrelevantne njihove praktično življenjske, tudi na primer etične posledice in navezave: šteje le doživetje samo, doživetje prevzetosti, povzetosti, potopljenosti («oceanskega občutja») in/ali srečanja, zedinjenja s skrivnostjo, svetim, drugo stvarnostjo, bogom. Prav pri mistikih in njihovih samoopisih doživljanja lastnega izničenja pa včasih beremo o doživetju te skrajne, popolne pasivnosti kot doživetju skrajne aktivnosti, saj z samoizničenjem/samoizpraznjenjem izniči/izprazni tudi drugost, tudi boga samega. V knjigi sem take samoopise mistikov navajal kot ilustracijo/argument za dojetje religioznega doživetja kot (rezultata) vrhunske človekove religiozne aktivnosti. Na primer zapis mistika Angelusa Silesiusa (1624–1677), o katerem poroča Kolakowski: »Vem, da brez mene tudi Bog ne bi preživel / če grem v nič, tudi Bogu v stiski poide duh / Bog je dejansko nič, nekaj je le v meni, ko me izbere zase« (prim. Kerševan 1975, 263).

(z individualizirano religiozno prakso), institucionalizirana religiozna praksa pa s svojimi pripovedmi in rituali ostaja brez religioznega učinka, brez individualnega ali kolektivnega doživetja svetega: ostajajo zgolj ceremoniali in ne zaresno vzete pripovedi. Dejanska religioznost je običajno nekje vmes.

Seveda pa ostaja in mora ostati ključno opozorilo: religiozne prakse ne moremo in ne smemo imeti za »tehnologijo«, pri kateri naj bi uporabljena sredstva nujno privedla do načrtovanega cilja in učinka.¹⁶ Tega so se zavedali tako opisovalci individualne religiozne prakse (primer satorija) kot kolektivne institucionalizirane religije. Z doživetjem svetega ni mogoče razpolagati, ga načrtovati ali z njim računati. Isti evangelij, isti obredi in simboli pri nekaterih privedejo do doživetja, vere, razodetja, pri drugih ne ali enkrat da, drugič nepredvidljivo ne. Odgovor je (bil): sveti duh, ki veje, koder hoče in kadar hoče, ki srca nekaterih zakrckne in drugih odpre. Vera naj bi tako bila stvar/dar Svetega duha in Božje milosti, kot je kasneje poudarjal tudi apostol Pavel. Problem so glasniki vere in drugi olajšali z vpeljavo časovne dimenzije. »Delajte vse, kot da verujete: uporabljajte blagoslovljeno vodo, dajajte za maše ...«, »pokleknite, molite z usti« – in boste verovali (Pascal),¹⁷ »trkajte in se vam bo odprlo«. Toda ne povedo, kdaj in po kolikšnem času. Religije v svojih pripovedih/mitih seveda vedno povedo, da se je nekoč, nekje, nekemu (če ne drugemu, vsaj začetniku neke religije) to zgodilo; s svojimi pripovedmi, obredi in simboli pa spodbujajo in goje (za)upanje, da se to zgodilo tudi nam. Vera ni le doživetje, ampak tudi (za)upanje, je navsezadnje doživetje zaupanja (celo v skrajnem smislu: »navsezadnje mi le verujemo, da verujemo«, Barth).

Zunaj religijske samorefleksije lahko problem prevedemo v iskanje dodatnih, individualnih ali kolektivnih psiholoških pogojev, ki so potrebni za učinkovitost religiozne prakse (v zadnjem času se tako vneto iščejo izvori v načinih delovanja možganov oziroma njihovih posameznih delov).

Še enkrat moramo poudariti dvojnost temeljnega spoznanja, ki ga ilustrirajo nakazani primeri: 1) neki »robni« pojavi ne postanejo »mejni«, če niso uspešno religiozno prisvojeni, če kot označevalci ne napotijo na »praznino« in »skrivnost«, na »povsem Drugo«; 2) ta praznina je vendarle odprta in dostopna le preko izločenih/

16 Tako »tehnično« pojmovanje naj bi bilo značilno za magijo oziramo za samorefleksijo izvajalcev in uporabnikov *magične prakse*. Magična praksa kljub temu ni podvrsta znanstveno-tehnične prakse, saj je običajno vezana na predstavo o posebni skrivnostni moči in stvarnosti, s katero deluje in na katero deluje pri prizadevanju za konkretne praktične učinke. V tem smislu je bolj utemeljeno govoriti o bolj ali manj magično usmerjeni/poudarjeni religiozni (»magično-religiozni«) praksi; njeno nasprotje bi bila dosledno mistična religiozna praksa, ki ji ne gre za praktične cilje in sredstva, ampak za religiozno doživetje (božjega, svetega) samo. Religijo in magijo na svojski način radikalno razlikuje in povezuje na primer Claude Lévi-Strauss, ki vidi v religiji (prizadevanje za) »humanizacijo naravnih zakonov«, v magiji pa »naturalizacijo človeških dejanj« (in hotenj; Levi-Strauss 1966, 259; glej tudi Kerševan 1975, 133 in članek »Religija v življenju ljudstev sveta« v tej knjigi).

17 Pascal v svojih *Mislih*: »Hočete priti do vere, a ne veste poti [...] Delajte tako, kot so počeli oni [ki niso verovali, zdaj pa verujejo]: delali so vse, kot da verujejo, uporabljali so blagoslovljeno vodo, dajali za maše itd. To vas bo naravno privedlo do vere in vas poneumilo« (točka 233). »Da bi se Bog izmolil, se mora zunanje pridružiti notranjemu: poklekniti, moliti z usti itd., da bi bil oholi človek, ki se ni hotel podrediti Bogu, tako podrejen stvari. Pričakovati pomoč od take zunanosti, pomeni biti praznoveren, ne hoteti pridružiti notranjosti, pomeni biti zvišen [superbe]« (točka 250 po ureditvi besedila v izdaji Leona Brunschvicga iz leta 1897; prevod po Pascal 1934, 62, 64).

izpostavljenih predmetov religioznega prisvajanja. Ta praznina je tako vedno tisto presežno takega pojava. Odprta, dostopna je samo na tak način.

Povedano z izrazi semiotike: pri svetem gre za *znake posebne vrste*. Kot označevalci (svetega) služijo kompletni znaki, se pravi znaki s svojo dvojnostjo označevalca/označenca, ki so kot taki že nosilci pomena, že nekaj pomenijo. Take znake, ki imajo na mestu in v vlogi označevalcev kompletne znake (ki imajo svoj pomen, še preden so se znašli na mestu zgolj označevalcev), lahko imenujemo *simboli*. Simbol bi bil v tem primeru pojmovan kot znak, natančneje označevalec z dvojnim dnom, s pomenom prve in druge stopnje.¹⁸

Pri *religioznih simbolih* (simbolih *svetega*, presežnega, božjega) imajo ti znaki/označevalci na mestu označenega praznino; napotijo na praznino na mestu označenega, natančneje na praznino, ki se *upira odsotnosti označenega, ne da bi dopustila, da se zapolni z nekim označenim, z neko vsebino/pomenom*. Religiozna izločitev/izpostavitev nekih znakov kot da bi pretrgala in onemogočala vse napotitve in naveze na druge znake (in pomene) ter usmerila znak (dopustila usmeritev znaka) le v svojo lastno globino, le v poglobljanje svojega pomena. Toda *skrivnost*, na katero taki znaki napotijo, se tako hkrati vendarle »razodeva« – nikdar docela in nikdar dokončno – skozi znake/označevalce, skozi materializirano sveto, skozi *sakralno*. *Religiozni simbol bi lahko zapisali kot sveto (sakralno, sakralizirano)/Sveto: sveto kot označevalec, ki je celoten znak, Sveto kot označenec, ki je praznina/skrivnost*. To bi lahko ilustrirali tudi s »svetimi Božjimi imeni«, na primer v judovstvu in islamu: Najvišji, Modri, Milostni, Vsemogočni ... Modrost kot znak s svojo vsebino/pomenom v vlogi označevalca napoti na označenca (Nekoga ali Nekaj), ki pa ga ne doseže, ne izčrpa, ne opredeli v njegovi »vsebini/skrivnosti« – pa vendar ga tako označi in nekaj pove o njem, ob vsej zavesti, da sicer to ni to, da gre za »povsem drugo«, ampak človek drugače ne zmore.¹⁹ (Poznana formula/poudarek v razpravah o religioznih analogijah je: »podobnost, ki jo spremlja še večja nepodobnost.«.)

Poseben skrajni primer je, če postane sveto (sakralizirano), ki kaže na Sveto in participira pri njem, sama glasovna ali črkovna »slika« kot materializirani označevalec brez siceršnjega prehodnega označenca in pomena. To se zgodi, ko je sama beseda (skupek glasov ali črk) deležna religiozne izločitve/izpostavitve, tabuiziranja in posvetitve – ko se sploh ne sme uporabljati ali le ob posebnih priložnostih, na poseben način, na posebnem kraju, po posebej posvečenih ljudeh (»ne imenuj po

18 Tako tudi Roman Jakobson (1966, 165–168). Razmerja med pojmovanjem in uporabo izrazov »znak« in »simbol« so pri različnih avtorjih in strokah različna. Za znakom (označevalcem, označenim) je latinska beseda *signum* (z izpeljankami), simbol je beseda grškega izvora (*simbolon*), obe v svojem izvornem jeziku merita na združevanje/dopolnjevanje neke dvojnosti. O znakih in simbolih tudi drugače Škamperle 2013, 65–150.

19 Pri srednjeveškem mislecu in mistiku Nikolaju Kuzanskem (1401–1464) lahko preberemo (seveda v latinščini): »Kot vidi telesno oko vse rdeče, če gleda skozi rdeča očala, tako vidi duhovno oko Tebe, ki si cilj in predmet duhovnega opazovanja, po meri in zmoglosti lastne omejenosti. Človek lahko presoja le po človeško ... O Gospod, kako čudovit je Tvoj obraz, ki si ga mladenič lahko naslika le kot mladostnega, moški le kot moškega, osiveli le kot osivelega, da ga sploh lahko zapopade [begreifen] ... V vseh takih obrazih se pojavlja obraz vseh obrazov le kot prekrit s pajčolanom in kot v uganiki – odkritega sploh ni mogoče videti, dokler se preko vseh obrazov ne vstopi v skrivnostni in temni molk, v katerem od videnja in pojma obraza ni ostalo ničesar več« (De visione Dei, cap. VI, po nemškem prevodu Ernsta Cassirerja).

nemarnem Božjega imena«). V tem primeru sami glasovi ali črke (besede) kot sve-to/sakralno napotijo na Sveto/Boga oziroma se to Sveto razodeva skozi njih (posta-nejo *hierofanije*).

In še opozorilo/teza: znak (na mestu označevalca Svetega) je lahko tudi sklop povezanih znakov (s svojo vsebino/pomenom) in ne le posamičen znak. Lahko je tako sveta neka pripoved (sveti tekst) in sklop ravnanja (sveti obred), ki napoti na Sveto, slednje pa se razodeva in govori skozi tako sveto pripoved ali obred. Spet imamo opraviti z dvojnim branjem. Neki tekst vzamemo kot svet, izločen in izpostavljen nasproti vsem drugim (posebej skrbno in spoštljivo bran, v smislu *relegere*); kot tak nas napoti na skrivnostno stvarnost, onkraj siceršnjega vedenja, ki izhaja iz samih tekstov. Tekst se doživi kot razodetje, razkritje, nagovor presežne stvarnosti, skrivnosti, boga, kot božjo besedo, ki je zato lahko brana in poslušana le s strahospoštovanjem.

»Dejanskost«, različne dejanskosti

Naše izvajanje je bilo kot uvodno abstraktno in/ali tipološko. Opredeliti in razjasniti smo poizkušali neke pojme in teze. Če/ker smo vzeli kot okvirni in izhodiščni pojem družbene prakse, ne smemo prezreti, da obstoje v dani družbi hkrati različne prakse, različni načini človekovega prisvajanja sveta v različnih medsebojnih odnosih – dopolnjevanja, konkurence, medsebojnega vplivanja in omejevanja v različnih tipih družb in kultur. Če vzamemo neko družbo v konkretnem času in prostoru, moramo upoštevati, da so v njej obstoječe/delujoče prakse lahko dediščina različnih obdobj in/ali da so lahko »uvoz« iz različnih okolij. Slika postane še kompleksnejša in bolj nejasna, če upoštevamo različne ravni in plasti v družbi: lokalno, vsedržavno, mikro- ali makroskupine, vaško ali mestno poselitev, staroselce in priseljence itd. Kaj so za ljudi neke družbe in kulture ter njihove prakse robni/zadnji pojavi v njihovi sliki sveta, kakšna religiozna sredstva (pripovedi obrede, simbole) imajo na razpolago in/ali se jim vsiljujejo za njihovo prisvajanje, kako je z dejanskimi religioznimi učinki obstoječih religioznih praks in sredstev itd., je mogoče odgovoriti le konkretno-raziskovalno. Na nas je, da na to spomnimo in da se tega zavedamo, da razlikujemo med abstraktnimi pojmi in ideološkimi tipi ter tako ali drugače »nedosledno« dejanskostjo.

Za ustrezno raziskovanje in razumevanje te dejanskosti je treba upoštevati vsaj še *dve vrsti (povezanih) razlik*. Najprej razlikovanje med ljudsko religijo/religioznostjo (laikov) in religijo »profesionalcev« ali intelektualcev (klerikov). Na eni strani običajna nedoslednost, sinkretizem, pragmatizem, nedodelanost religioznega sveta *ljudske religioznosti*, na drugi strani težnja po urejenosti, sistematiziranju, enovitosti/doslednosti profesionalne *duhovniške religije*, tako glede slike sveta kot religioznih sredstev in prakse. Razmerje med obema vrstama/plastema religije so seveda spet lahko raznolika. Lahko gre za delitev dela in religiozno specializacijo znotraj iste bolj ali manj zaprte skupnosti ali – v skrajnem primeru – za posebno

duhovniško/cerkveno religijo, ki je prišla v dano skupnost z njeno tradicionalno religioznostjo od zunaj. Posebne duhovniške religije in njeni profesionalci lahko nastopajo nasproti ljudski religiji in laikom s pozicije moči (razpolagajo ali se opirajo tudi na zunajreligijska sredstva, celo na prisilo) ali pa si nasprotno prizadevajo, da bi ljudje sprejemali njihovo religijo in njih same brez takih sredstev, pa morajo zato sprejemati različne kompromise, se prilagajati že obstoječi ljudski religioznosti in njenim mitom, ritualom, simbolom; pri tem spet ni vseeno, ali to počno v pluralistični situaciji, v konkurenci z drugimi profesionalnimi religijami in njihovimi nosilci ali pa imajo pri tem tako ali drugače monopolen položaj.

Druga taka razlika je razlika glede na razmere, v katerih že obstoje razvite in »izdiferencirane« kulturne prakse s svojimi posebnimi nosilci in v katerih že obstoje tudi *posebne refleksijske, racionalne in urejevalne prakse*. Nosilci slednjih so lahko isti kot nosilci posebnih religioznih praks (*svečeniki, duhovniki*) ali pa že posebej »izdiferencirani« *filozofi in intelektualci*.

Ti dve vrsti razlik sta v ozadju opazne razlike pri religioznem prisvajanju sveta v konkretnih družbah/kulturah. Na enem polu imamo ljudske religije v še neizdiferenciranih, nespecializiranih in »nerazvitih« družbah. Robovi/meje, ki kličejo po religioznem prisvajanju, so tu konkretni posamični pojavi človeške (ne)moči v svetu narave, družbe, psihe (kot to razlikujemo in govorimo danes), ki jih ljudje doživljajo kot manifestacije neke večje Moči, nečesa presežnega in skrivnostnega: ljudje imajo opraviti z različnimi *posameznimi hierofanijami*. Neka sklenjena, celovita slika sveta ne obstaja in tudi drugi, presežni svet, ki da se manifestira skozi omenjene hierofanije, je nejasno razmejen od razpoložljivega in obvladljivega. Meje in hierofanije so zato gibljive, razpoložljivi in presežni svet se prepletata in nista razdvojena.

V družbi z razvitimi refleksijskimi praksami (mitologijami in filozofijami) robovi niso več posamični neobvladljivi in ogrožajoči pojavi; človekov svet se dojema, vidi kot urejeni *kozmos*. Onstranstvo, presežno je do-mišljeno, artikulirano preko tega kozmosa in njegovih urejenih delov. Ključni in/ali temeljni deli kozmosa so tudi bogovi sami, kolikor so po eni strani vezani na temeljne pojave tako urejenega sveta (na nebo, zemljo, ogenj, vodo, mesta, skupnosti in njihove dejavnosti, tudi vojne med njimi in vse, kar tako ureditev ogroža ...) kot *njihova* presežna moč, kot *njihovi* bogovi, čeprav so po drugi strani odprti v *onstranstvo* kozmosa, v presežno in skrivnostno stvarnost (kaosa). Taki bogovi so z miti, obredi, simboli povezani z deli človekovega kozmosa in s pojavi, dogodki, ki tak kozmos ogrožajo (manifestirajo se v enih in/ali drugih).

Tak, na urejeni kozmos vezan svet bogov (*pantheon*) pa je izpostavljen spremembam v dojetanju urejenosti kozmosa. Družbeni kozmos in njegovo dojetanje se na primer spreminjata z uveljavljanjem imperialne države na račun etničnih in drugih ožjih skupnosti; filozofska racionalizacija vodi k poenotenju slike sveta, na primer z redukcijo vsega na štiri osnovne elemente, na atome, na enoten zakon karme in samsare in podobno. Te spremembe se povezujejo s težnjo po poenotenju (redukciji) sveta bogov v smeri *enega boga* (boga onkraj vseh posamičnih bogov

v implicitnem monoteizmu ali namesto njih v eksplicitnem monoteizmu) ali celo v a-teistično pojmovane *enosti* vsega bivajočega. Svet bogov pozna tudi *boj bogov*, ki se je lahko iztekel v zmago enega in podreitev drugih ali v zavrnjenje (»vrženje s prestola«) vseh ter prevzem vseh njihovih funkcij in dejavnosti po edinem bogu (kot je to Bog judaizma in islama), kolikor bogovi niso bili že od vsega začetka le upravljavci posameznih področij/dejavnosti, ki jih je nanje prenesel izvorni bog implicitnega monoteizma (kot dokazuje na primeru egipčanske religije Assmann). Začetna poljubnost, nefiksiranost hierofanij iz časov pred urejenim kozmosom se zdaj povrne. Tak bog, taka presežnost, taka neskončna enost (Svetega) so lahko doživljeni ob vsakem pojavu človekovega sveta; noben ni več »zaprt« in noben ni več monopolno rezerviran za religiozno prisvajanje. Vse je lahko hierofanija in nič ni nujno hierofanija.

Ali drugače: racionalna refleksija (filozofija) kozmosa (z bogovi, povezanimi z njegovimi sestavnimi deli) je po različnih poteh (preko odkrivanja vsestranske povezanosti pojavov/delov in odnosov ali preko redukcije na elementarne sestavine in odnose) vodila k predstavi/pojmu enega samega prvotnega zunanega počela, izvornega ustvarjalca in/ali urejevalca ter vzdrževalca kozmosa. Ali pa se je kot »tisto zadnje« pojmovala sama ta Celota kot neskončna in večna v svoji nespremenljivosti ali – še pogosteje – v svojih stalnih spreminjanjih in prenavljanjih.

Tako pridobljeni »bog filozofov« kot tisto Zadnje, Nепresegljivo, Absolutno, Brezpogojno torej pozna variacije. Je človekovemu svetu zunanji, transcendenten (v teizmu ali deizmu) ali imanenten (v panteizmu, kozmoteizmu). Poznana so tudi prizadevanja, da se to razlikovanje preseže. Človeški um kot da ne more mirovati, dokler ne doseže zadnjega, absolutnega, edinega in edinstvenega Enega. Toda poznan je Pascalov protest: Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, ne bog filozofov in učenjakov! Absolutni bog filozofov zmore vse, toda k njemu ni mogoče moliti, pred njim pasti na kolena, biti z njim v osebni odnosu (oziroma ne more on biti v osebno doživljenem odnosu z nami, kot je bil to Bog Abrahama, Izaka in Jakoba z Mojzesom in Izraelom in kot je to preko Jezusa Kristusa z vsakim človekom).

Iz zgodovine teologije in filozofije poznamo težavno prizadevanje, da bi »boga filozofov« in biblijskega Boga povezali, celo izenačili, prizadevanje, da bi dokazali, kako je Abrahama in Jakoba nagovoril bog, ki je ustvaril nebo in zemljo, oziroma da je Jahve, bog Izraela, edini Bog vsega stvarstva in vseh ljudi. Z vidika naše koncepcije bi bila zadeva preprosta. V družbah/kulturah z »izdiferencirano« racionalno filozofijo je (bilo) njihovo »zares« zadnje le »bog filozofov« (prvi vzrok, arhitekt vesolja, najvišje bivajoče, duh, bit po sebi, absolutno, brezpogojno ...). Kot tak pa je edini zaresni predmet religioznega prisvajanja. Po tem, ko je bil dosežen kot zadnji rezultat človekove miselne/filozofske prakse, mora biti tak (»filozofski«) bog *z religiozno prakso* (raz)ločen in (iz)postavljen tako, da začne kazati preko sebe; tako, da postane iz zadnjega ali najvišjega dosežka miselnega prisvajanja sveta meja z drugo, skrivnostno, »brezpogojno«, »absolutno« stvarnostjo, ki da je za um nedosegljiva. Ta se zdaj človeku (lahko) razodeva, ga nagovarja in prevzema skozi tisto,

kar je z umom, s spoznavno prakso dosegel kot zadnje/najvišje/najgloblje. Če je tako, če človek filozof doživlja »filozofskega boga« (tudi če ga poimenuje »bit«) kot *mysterium, augustum, tremendum, fascinans*, potem imamo opraviti z religijo, z bogom religije (ne nujno tistim Abrahama, Izaka in Jakoba) in z rezultatom *religiozne* prakse.²⁰ Ta je lahko zelo individualna – kontemplacija v tišini noči ali pobožno branje Heideggerja – ali pa kolektivna z religioznimi pripovedmi, rituali, simboli, ki povezujejo stvarnika sveta z Bogom, »ki je z nami« (največkrat pa njuna zavestna ali podzavestna kombinacija).

Prikazani primer/problem opozarja, da različne prakse v neki konkretni družbi in kulturi ne obstoje in ne delujejo po nekem logičnem zaporedju: najprej na primer filozofska in potem religiozna ali obrnjeno. Običajno obstoje in delujejo hkrati in sočasno, čeprav lahko izvirajo in se prenašajo iz različnih časov. Vera v Jahveja ali Zevsa in Ateno je že tu in je tu še vedno, ko filozofi odkrivajo/izdelujejo svoje Zadnje, svoj Absolut, svojega »boga brez imena«. In ob ljudeh z vero v Jahveja so tu običajno še ljudje z drugimi bogovi. Vsak tak bog in njegova religija se navezuje na svoje »zadnje« (na svoj *ultimate concern*, kot bi rekel Tillich), ne glede na Zadnje, do katerega pridejo filozofi in teologi. Kako se različne prakse in njihovi nosilci – tudi različne religiozne prakse ter njihovi izvajalci in uporabniki – med seboj povezujejo ali spopadajo, je zgodba na drugi ravni.

Poseben primer/problem je *situacija v sodobnih družbah* s prevlado tako imenovane *humanistične ideologije in njenega antropocentrizma*. V njej se kot zadnje, kot edini zaresni subjekt človeškega sveta doživlja človek. Človek, v skupnosti in kot posameznik, se dojema kot edini in samoodgovorni subjekt nasproti svetu kot objektu (svetu narave in družbe, tudi samega sebe kot dela fizične in psihične narave ter kot nosilca družbenih vlog in vrednot). Vse v svetu narave, družbe, človekove telesnosti in duševnosti je predmet človekovega spoznavanja, obvladovanja, razpolaganja, uživanja. Vse je predmet različnih človeških praks, različnih načinov človekovega prisvajanja in njihovih medsebojnih relacij. V okviru takega razumevanja sveta in človeka se giblje tudi (zgodnje) Marxovo in marksistično obravnavanje človeka kot bitja prakse. V ta okvir sodi tudi pojmovanje religije kot človeške religiozne *prakse*. Človek si prisvaja svet tudi preko te zadnje, religiozna prakse (ki jo poizkušamo tu miselno zapopasti, si jo spoznavno prisvojiti preko znanstveno-spoznavne prakse).

Tisto zadnje, prvo, izvorno je za humanistični antropocentrizem »človek« sam. Vse v svetu je vsaj potencialno predmet njegovih praks. Še enkrat: tudi on sam, kot fizično, družbeno, psihično bitje, je lahko objekt takih praks. Po logiki religiozne prakse kot zadnje prakse bi bil, paradokсно, v tem primeru edini pravi predmet religioznega prisvajanja človek sam, in to v tistem, v čemer in po čemer je on subjekt, ne pa predmet različnih praks. Predmet zadnje, religiozne prakse bi bil prav človek

20 Ta bog je sedaj tudi svet(o), celo edini in edino svet. (»Svet, svet, svet si ti Gospod, polna so nebesa in zemlja Tvoje slave ...« beremo v Svetem pismu.)

kot subjekt, torej v tistem svojem, za druge prakse nedostopnem *izvoru*, *jedru ali preostanku*. To »jedro«, ki ga konstituira/omogoča kot subjekta, ki zato ne more biti objekt neke od njegovih praks, je neizogibno *neizrekljivo*, neopredeljivo, nekaj, kar je onstran vsega predmetnega: *človekova svoboda*, njegov duh kot *duh svobode ali svoboda duha* ... Religiozno prisvojiti to jedro pomeni razločiti in izpostaviti ga kot nedotakljivo in varovano pred vsemi (profanimi) praksami: izpostaviti in zavarovati nedotakljivost človekove svobode (in enakosti ter solidarnosti ljudi z ozirom na to svobodo), človekovega dostojanstva, človekovega življenja in človekovih pravic ne glede na siceršnje razlike in opredeljenosti/omejenosti po spolu, družbenem statusu, naravnih značilnostih, psiholoških lastnostih. Ko sodobna humanistična ideologija s svojimi vrednotami, normami, simboli to počne, deluje kot religiozna praksa, ima skratka svoj religiozni vidik in možni religiozni učinek. Človek, človeška oseba, človek kot subjekt tako »dobi religiozni značaj«, »je sveto par excellence«, je ugotavljal že Durkheim, ko je govoril o »kultu človeka« v sodobnih družbah.²¹ Človek, tudi in predvsem kot posameznik, v svoji svobodi, odgovornosti, pravici do življenja tako napoti na stvarnost, ki je nedostopna za človeške prakse, govori zanjo; kot s svoje strani ta govori za človekovo nerazpoložljivost za človeške prakse. Paradoks: religiozna praksa (religiozni vidik humanistične prakse, njene pripovedi, ritualov, simbolov) človeka zavaruje pred človeškimi praksami, ga razloči in izpostavi, izvzame iz človeških praks. (Kant: človek ne sme biti človeku nikdar sredstvo, vedno je lahko le cilj.)

Tak človek kot center in subjekt antropocentrične slike sveta se dojema, doživlja vsaj kot demiurg svojega sveta, kot izvor, ustvarjalec/izvajalec vseh svojih praks, tudi religiozne prakse z njenimi sredstvi in proizvodi, bogovi in svetom bogov. Kot rezultati njegove prakse imajo tudi ti svoj izvor v človeku (glej Feuerbach: »In človek je ustvaril boga po svoji podobi.«; in za njim Marx: »Človek ustvarja religijo, religija ne ustvarja človeka.«). Svet praks tako do-mišljenega človeka/Človeka kot centra nima meja, je odprt, vsaj v načelu odprt za neomejeno širjenje spoznavanja in obvladovanja. Ni ga mogoče presegati z drugo, skrivnostno stvarnostjo onstran robov/meja.²² Ne le zunanji prostor, »zvezdno nebo nad nami«, ki se zdaj razširja, odpira navzven v »tišino neskončnih prostorov« (Pascal), navznoter pa v globine atoma in njegovih delcev, tudi »moralni zakon v nas«, tudi naša notranjost sploh, (p)ostane odprta za raziskovanje in obvladovanje. Edino »zadnje« (in »prvo«) take slike sveta in empiričnega človeka je človek/Človek kot neopredeljivi in neizrekljivi center/subjekt tega in takega sveta (z empiričnim človekom vred). Samo njega ni mogoče zapostaviti/pojmovati v jeziku in pojmih človekovega sveta. Samo on je pot v brez(d)no, tista neopredeljiva in neulovljiva svoboda, tisto Zadnje, ki napoti na

21 Kot lahko preberemo tudi v (delnem) slovenskem prevodu njegovega širše poznanege dela *Samomor* iz leta 1897 (1992, 46–49), v katerem piše tudi o »načinu transcendence, ki je v moderni družbi priznana človeški osebi«.

22 Peter Sloterdijk (1997, 11–29) označi/poimenuje tak (moderni) svet, ki nima svojega »zunaj«, »celoto sveta, ki se transcendirata le znotraj same sebe«, za »monstrum [Ungeheuer]«. (Predgovor k nemškemu prevodu dela Williama Jamesa (1842–1910) *Raznolikost religioznega izkustva*.)

Drugo stvarnost.²³ Očitno smo tokrat spet na področju, na katerem se začne jezik spotikati, na katerem bi bilo treba vsak primeren izraz dati v narekovaje, saj je le z narekovaji še kolikor toliko primeren (v smislu »podobnosti, ki pa jo nujno spremlja še večja nepodobnost«). Smo skratka tudi jezikovno na področju, ki ga poznamo iz težav religioznega govora o bogu in težav miselnega (filozofskega, teološkega) zapopadenja tega govora.

Tak človek/Človek kot izvor vseh praks, tudi religiozne, postane sam objekt religiozne prakse; kot tisto Zadnje kliče zadnjo, religiozno prakso, ki ga razloči in izpostavi kot sveto (sakralno)/mejno. Kot tako *edino sveto* v svetu desakralizira ali vsaj usmerja k desakraliziranju vsega drugega v svetu (in tudi v empiričnem človeku kot delu sveta in narave), razen tistega, kar ne more in ne sme postati profano, razpoložljivo. To pa je »zadnja« človekova svoboda in odgovornost. Ta »preostanek« mora biti razločen, zavarovan in povzdignjen z ustreznimi pripovedmi, obrednimi prepovedmi in zapovedmi ter simboli.

Kot sicer pri religijah so te pripovedi, rituali in simboli neizogibno različni, a ne poljubni. Očitno so dileme, kaj in kako povzdigniti in zavarovati kot *pogoje in simbole (takega) svetega*. Zavarovati je treba *človeško življenje*²⁴ kot splošni pogoj spoštovanja človekove svobode in odgovornosti, *človekovega dostojanstva*; spoštovati/zavarovati je treba *temeljno enakost* vseh ljudi v njihovi *svobodi* ne glede na raso, spol, narodnost, družbeni status; prav tako mora biti *solidarno* zavarovana in spoštovana svoboda *vsakega* tako, da je omejena le z ogrožanjem svobode (življenja, enakosti) drugega.

Toda hkrati lahko radikalno izpostavljanje zgolj nečesa od prej navedenega ogroža druge pogoje in simbole ter človeka/Človeka kot sveto sploh. Lahko soglašamo s Kołakowskim v njegovi »pohvali nedoslednosti«, da je radikalno uresničevanje neke vrednote navsezadnje škodljivo ali celo pogubno za to vrednoto samo in tiste, ki jo predstavljajo (*fiat justitia pereat mundi*). Vse kaže, da je uravnoteženo spoštovanje, medsebojno spodbujanje in omejevanje *svobode, enakosti, bratstva/solidarnosti* še vedno najboljše napotilo pri uresničevanju humanistične ideologije človeka/Človeka kot najvišjega bitja za človeka.

Naj bo dovolj za prikaz religioznega vidika funkcioniranja sodobnega libertarnega humanizma kot specifičnega modernega svetovnega nazora, moderne ideologije, čeprav se ta predstavlja kot izraz in dejavnik docela sekulariziranega sveta.

23 V okviru in s pojmi svoje sistemske analize govori Luhmann o temeljnem revolucioniranju religioznega kodiranja v sodobni družbi z njenim »subjektivnim individualizmom«: »Transcendencja ni več v daljavi, na 'nebu tam zgoraj'; nahaja se v breztemeljnosti/neutemeljivosti [Unergründlichkeit] vsakokratnega lastnega sebstva, jaza.« Od tod po njegovem sodobna privlačnost budizma, ki uči, »da je treba skozi meditacijo najti pot do praznine, na kateri končno vse temelji, tudi lastno sebstvo«. Pri tem Luhmann spomni tudi na »sakralizacijo subjektivnosti«, o kateri da piše Thomas Luckmann (Luhmann 2002, 111–112).

24 Derrida opozarja, da se »spoštovanje življenja' [ali 'svetost življenja'] v religijskih diskurzih nanaša na 'človeško življenje', ki tako ali drugače priča o neskončni transcencenci [...] življenje je sakralno, sveto, vredno neskončnega spoštovanja le v imenu tega, kar je v njem več vredno kot ono samo in se ne omejuje na biozoološko naravnost življenja, ki ga lahko tudi žrtvujemo [...] Dostojanstvo življenja (v Kantovem smislu) se opira le na onstranstvo tu navzočega živega« (Derrida, Vattimo 2001, 84). Glej tudi Kerševan 1992, 132–137, in Hribarjevo polemiko (op. 1).

Krščanstvo in/kot antropocentrična religioznost

Zgornja skica danes na Zahodu še vedno dominantnega humanističnega izpostavljanja človeka kot edinega svetega je izhajala iz abstraktnega modela humanističnega, antropocentričnega svetovnega nazora. Toda zgodovinsko ni mogoče prezreti, da je v zahodnih družbah že obstajala in še obstaja kot dominantna religija krščanstvo. Klasične sociološke analize modernih družb – Durkheimova, Marxova, Webrova – so opozorile, da je krščanstvo najprimernejša oblika religije za take družbe (Marx) in da je bistveno prispevalo k njihovemu nastanku (Weber). Tudi naša skica govori za to. Če smo v njej izpostavili kot subjekt in center človeka posameznika, človeka kot osebo, lahko v krščanski religiji hitro opazimo, da tudi ona po svoji specifični religiozni logiki prav tako izpostavlja človeka kot Bogu odgovornega *posameznika*. Že Biblija Stare zaveze, judovstvo, krščanstvo in posredno tudi islam obravnavajo človeka kot privilegirano Božje stvarjenje, kot Božjega namestnika na zemlji, ustvarjenega po Božji podobi. V Novi zavezi se Bog sam učloveči v konkretnem človeku Jezusu, ki postane edina pot človeka do Boga in Boga do človeka. Z Jezusom Kristusom so izbrani vsi ljudje kot ljudje: v njem ni ne Juda ne Grka, ne moškega ne ženske, ne svobodnega ne sužnja. Njihova izbranost/posvečenost v svobodo krščanskega človeka ni vezana na noben družbeni položaj, nobenega ne sakralizira. Vsi ljudje so po Bogu nagovorjeni in odgovorni v svojem »srcu«, »duši«. V Stari zavezi je Bog še navzoč in čaščen kot stvarnik nebes in zemlje, še govori ljudem v potopu in viharju, z veličastjem zemlje in neba, toda njegova glavna pripoved/ sporočilo ljudem je vendarle pripoved o zgodovini njegovega izbranega ljudstva, pripoved o izbranosti in odgovornosti Bogu, ki je ljudstvo izbral. Nova zaveza se skoraj izključno posveča človeku, odrešenju in posvečenju človeka kot posameznika in množice takih posameznikov, ki so po takem Božjem odnosu, po Božji milosti osvobojeni, med seboj enaki in solidarni. Svet narave in družbe s svojimi zakoni in kršitvami zakona je le ozadje, čas in prostor odnosa med Bogom in človekom.²⁵

Naša tema/problem tokrat sicer ni nastanek in razvoj krščanstva niti nastanek in funkcioniranje modernih zahodnih družb, a se ni mogoče izogniti vprašanjem, kot so: ali bi zahodna moderna družba s prej nakazanimi značilnostmi in humanistično ideologijo (človekovih pravic) lahko nastala brez krščanstva in njegovih omenjenih značilnosti; koliko in kako je krščanstvo z njimi prispevalo k nastanku zahodne modernosti (z njeno individualizacijo, sekularnostjo, tehnizacijo ...); ali je po drugi strani tako videnje krščanstva in njegovih značilnosti posledica dejstva, da ga gledamo (»razsvetljeni« z razsvetljenstvom) – in hočemo videti – z vidika moderne družbe, v kateri živimo (medtem ko so ali naj bi evropske srednjeveške družbe in družbe Bližnjega vzhoda videle specifičnost in bistvo krščanstva drugod). Okvirni

25 Tako krščansko razumevanje odnosa med človekom kot posameznikom in Bogom je posebej in ponovno v zgodovini krščanstva poudaril Luther. O tem nazadnje pišem v članku »Luthrov/reformatorski kopernikanski obrat v teologiji in habitus 'modernega človeka'« (Kerševan 2018, 11–25).

odgovor na ta vprašanja bi bil, da je krščanstvo s svojim Svetim pismom in svojo tradicijo nosilec različnih sporočil, ki so se v različnih zgodovinskih in družbenih razmerah različno aktualizirala ali zanemarjala in preslišala. Sam se sicer uvrščam med tiste, ki sodijo, da so omenjene poudarjene značilnosti za krščanstvo bistvene in konstitutivne, čeprav ne edine.

Religija in religiologija

Naše razčlenjevanje in opisovanje religije in svetega pa poudari še en problem. Po eni strani obravnavamo in prikazujemo religijo, religiozno prakso kot eno od človeških/družbenih praks, navsezadnje kot človekovo dejavnost posebne vrste. Ta praksa pa je posebna, zadnja človeška praksa le, če privede do specifičnega religioznega učinka. Ta pa je ravno doživetje svetega, doživetje, v katerem se akter te prakse doživlja kot nedejaven, pasiven, prevzet, nagovorjen. Z racionalno znanstveno prakso, z racionalnimi pojmi in besedami skušamo racionalno zapopasti in predstaviti človekovo religiozno dejavnost – toda zunaj nje tako ostane ravno tisto specifično in bistveno, iracionalno notranje doživetje, ki naj bi izhajalo iz nečesa onstran dometa človekove religiozne dejavnosti.

Ni treba, da se prehitro zaustavimo, češ da je notranje religiozno doživetje pač nedostopno za racionalno pojmovno zapopadenje. Tudi iracionalno notranje doživetje je s strani tistih, ki so ga imeli/doživeli, ki jih je prevzelo in preplavilo, opisovano z jezikom, s simboli in podobami. Tudi psihična, notranja doživetja so tako ali drugače sporočana drugim ali samemu sebi – brez tega zanje ne bi vedeli in se jih prizadeti ne bi zavedali. Še več: omenil sem že, kako Kołakowski spomni, da prav mistiki pogosto na široko opisujejo svoje »neizrekljivo« doživljanje.²⁶ Opisujejo ga v jeziku, ki je ob vseh težavah in spotikanjih pri tem kot jezik vendarle nekaj skupnega/družbenega/ intersubjektivnega, prevedljivega in zato razumljivega tudi tistim zunaj (pa čeprav se s prevodom vedno kaj izgubi – a tudi pridobi). Tak opis v jeziku in podobah je lahko predmet na primer psihološkega raziskovanja, psihološkega zapopadenja ter zgodovinsko-jezikovnih primerjav in analiz uporabljenih besed in prispodob itd. Skratka, znanstveno raziskovanje ne odneha, se ne zaustavi in ni treba, da se zaustavi.

Toda ne odneha niti religiozna praksa. Ne le da vedno ostane (ali se šele z doseženimi spoznanji pojavi) nekaj še nespoznanega – neki rob, ki/da ga človek z religiozno prakso izpostavi/vzpostavi kot novo mejo. Tudi sami znanstveni pojmi, jezik in besede (ali številke) so lahko deležni religioznega privzivanja, so lahko (iz) postavljeni tako, da govore za skrivnostno stvarnost. Vsak znak je lahko vzet in (iz) postavljen kot označevalec tako, da začne predstavljati označenca, ki ga ni mogoče dati v zvezo z drugimi označenci in ki zato ostaja brez »vsebine«, po kateri sicer kliče, a jo hkrati izključuje, tako da mu preostane zgolj skrivnost praznine. Einstein:

26 Glej op. 8. Daljši citat o tem v Kerševan 1975, 79.

»Najgloblje in najbolj vzvišeno čustvo, ki smo ga sposobni, je doživetje skrivnostnega. To čustvo je prisotno pri porajanju prave umetnosti in prave znanosti [...] v tem smislu, in samo v tem smislu, sem globoko religiozen« (*Mein Weltbild*, Amsterdam 1934, 16).

Tu je ne nazadnje bližina ali po nekaterih celo način prežemanja med poezijo in religijo. Pesniki so tisti, ki znajo in zmorejo vzeti besedo/besede drugače, kot smo navajeni, jih posvetiti, »privzdigniti« ali »poglobiti«, razpostaviti in izpostaviti tako, da govore drugače in nekaj drugega kot v konvencionalnem jeziku; vsaj v tendenci jih izrekajo/postavijo tako, da nas spravijo v stik s skrivnostjo, brez(d)nom bivanja, nastajanja in minevanja.

Ne vem, ali je treba biti ponosen ali resigniran, ko to razpravo zaključujem z isto konstatacijo, s katero smo začeli in ki je bila vseskozi naše vodilo: z ugotovitvijo o nepreseženi in nepresegljivi dvojnosti med znanostmi in religijami, med znanostjo in vero.

Ne moremo, da ne bi vztrajali pri znanostih in njihovem »metodičnem ateizmu« kot ga je formuliral in ilustriral Max Weber na primeru zgodovine zgodnjega krščanstva in ki ga zato še enkrat (in ne zadnjič) citiram: »Verujoči katoličan ne bo na dejstva v zvezi z nastankom krščanstva nikdar gledal tako, kot mu predava učitelj, ki se ne drži njegovih dogmatskih predpostavk [...] Znanost, ki odklanja vezanost na religijo, ne pozna čudeža in razodetja. Če bi to storila, bi postala nezvesta svojim lastnim predpostavkam. Verujoči oboje pozna. Znanost [...] ne pričakuje od njega nič manj – a tudi nič več – kot priznanje: če naj bi bilo dogajanje razloženo brez nadnaravnih posegov, ki jih empirična razlaga izključuje, potem bi moralo biti razloženo tako, kot poizkuša znanost. To pa verujoči lahko stori, ne da bi postal nezvest svoji veri« (»Znanost kot poklic«).²⁷

Weber zgolj nakaže, kako ob tem more in mora ravnati vera, religija, teologija. Za polnejši odgovor na to citirajmo prav tako še enkrat Karla Bartha: »Kar lahko človek spozna z naravno močjo svojega razuma in občutja, to je v skrajnem primeru nekakšno najvišje bitje, absolutno bistvo, pojem svobodne moči, nad vsemi stvarmi stoječe bitje ali bistvo. To absolutno in najvišje bitje/bistvo [Wesen], to zadnje in najgloblje, ta 'stvar po sebi', nima z Bogom ničesar opraviti. Pripada interesom in mejnim možnostim človeškega mišljenja, človeškega konstruiranja. To bitje/bistvo človek lahko misli, toda s tem ni mišljen Bog« (Barth 1983, 26).

In še Barth ob razodetju: »Za čisto religiologijo, to je tako, ki nima nobenih pretenzij, da bi bila teologija, je razodetje, ali 1. fenomen, ki ga najdemo v mnogih religijah, ko se kultne, mitične, moralčne sestavine neke religije razlagajo kot božja dela, sporočila ali zapovedi; ali pa 2. mejni pojem resnice, pojem, ki ga religiologija striktno daje v oklepaj, se ga kot takega ne dotika, kaj šele da bi ga napolnila s konkretno vsebino [...] Bolj ko je religiologija čista, bolj neguje to svoje početje do

27 Weber 1964, 327-328. Znano Webrovo predavanje iz leta 1919 »Znanost kot poklic« [Wissenschaft als Beruf] imamo zdaj tudi v slovenskem prevodu (Gaber 2015, 7-24).

absurda, utapljajoč se v morju religioznih dejavnosti, med katerimi je tudi pravo izobilje domnevnih razodetij. Vendar je njeno početje z vidika teologije čistejše, bolj poučno in obetajoče, kot pa mešana religiologija teologov, ki radi zmotijo mirni tok raziskovanja religijske stvarnosti z nenadnim upoštevanjem neke razodete resnice« (KD I/2, 321).

Drugače kot pri sociologu Webru je pri teologu Barthu vse njegovo delo (vsaj zame najprepričljivejši) poizkus vztrajati in govoriti o razodetju (in Bogu) kljub religiološkemu znanstvenemu raziskovanju religije (krščanskega razodetja). Barth priznava legitimnost in rezultate »metodično ateističnega« znanstvenega obravnavanja, ne polemizira z njim, ga ne omejuje ali dopolnjuje na isti ravni. O razodetju, veri, Bogu govori iz »verovanega« razodetja, ki ga eksplicira, ne glede na to, kaj in kako o tem razodetju in veri govori religiologija, ki/ko od zunaj obravnava podobe boga in analizira govor in jezik razodetja.²⁸

In ne pozabimo, za Bartha je *religija* vsako človekovo prizadevanje, da bi prišel do boga, da bi si približal/prisvojil transcendenco, absolutno, povsem drugo (s podobami, pripovedmi, rituali, simboli in razumom). Vera/razodetje pa je »čudež«, Božji dar, ko se v dogodku razodetja Boga sam razodene skozi religijo, v katero se je »skril«. Bog se je z Jezusom Kristusom razodel in skril v judovski in krščanski religiji, njunih pripovedih, obredih, podobah. Zaradi te skritosti sta ob vsej enkratnosti dogodka Božjega učlovečenja v Jezusu Kristusu to razodetje in vera za vsakega posameznika ponovno edinstven dogodek, čudež, poseben Božji dar Svetega duha. Brez slednjega človek po svoji naravi teži k »baaliziranju Jahveja« (Buber) in »religionizaciji Kristusa«, k dojetanju Boga po meri/podobi človeških malikov. K takim malikom, od človeka izdelanim podobam, sodijo po Barthu tudi pojmovanja/podobe filozofskega boga kot najvišjega bitja, bitja po sebi, čiste biti in podobno (po *analogii entis*).²⁹

A tudi Barthova teološka eksplikacija je izražena/izdelana v nekem človeškem jeziku, tudi Bog, ki se razodeva po Jezusu Kristusu in Svetem Duhu je (dojet kot) neka človeška podoba – in kot vsak človeški jezik, vsak govor in vsaka podoba je lahko predmet religiologije (znanstveno obravnavan, analiziran, primerjan, klasificiran znotraj človeškega).

A spet: tudi religiološka »dekonstrukcija« take podobe boga in jezika je lahko religiozno/teološko dojeta in obravnavana kot način in pot uresničevanja razodete Božje prepovedi izdelovanja in čaščenja Božjih podob in prepovedi »imenovanja Božjega imena po nemarnem«. Lahko je dojeta kot način/pot razodevanja Boga, ki je onkraj vsake človeško dojete podobe in jezika.

28 Ob vprašanju zgodovinskega (religiološkega) raziskovanja Jezusovega življenja in svojih ugotovitvah o »zgodovinskem Jezusu« Barth doda: »Zanesljivost in občost spoznavanja osebe Jezusa Kristusa kot središča evangelija sta lahko le zanesljivost in občost vere, ki jo prebudi Bog [...] Kdor nemara še ne ve (in mi vsi še vedno ne vemo), da fizičnega Jezusa več ne poznamo, naj se o tem pouči pri kritični biblijski eksegezi; kolikor bolj se bo pri tem prestrašil, toliko bolje bo zanj in za samo stvar. In to je nemara delo, ki ga pri dejanski nalogi teologije, lahko opravi 'zgodovinsko vedenje'« (Barth 1923/2001, 136).

29 O Karlu Barthu in njegovem pojmovanju vere in religije obširno v Kerševan 1992.

Spet smo pri prispodobi risanja vaze in obrazov z začetka. Pri (pris)podobi obraza, ki smo ga izrisali hkrati z risanjem vaze, ne da bi to hoteli; obraza, ki nas kot tak *lahko* nagovori, kadar ga vidimo – toda ne vidimo ga in tudi nagovoriti nas ne more, dokler rišemo in vidimo vazo. Eno in drugo, eno ali drugo. Oboje, toda ne hkrati. In nikdar dokončno: slej ali prej zagledamo obraz, pa zopet vazo ...; ne zmoremo vztrajati/ostati zgolj pri enem ali drugem. Prispodoba, ki nam govori, da ni vse v naših namenih in rokah, ki rišejo; še več, da je tisto glavno (nagovor/sporočilo) onkraj moči naših rok, pa čeprav tudi tega nagovora/sporočila za nas ni brez naših rok (našega jezika in razuma, našega občutenja ...).

In spet ... v krogu, ali morda bolje, po elipsi, po poti, ki kot da jo poganjata in vzdržujeta dve žarišči: vere in razuma, (ne)vedenja in (ne)zaupanja.

3.
Sociologija (religije), religija, teologija

Izraz znanosti in še posebej njegov angleški ekvivalent »sciences« v zvezi »znanosti in religija« gotovo še vedno največkrat evocira naravoslovne znanosti. Terminološko, zgodovinsko in logično pa izraz, kot vemo, nikakor ni povezan le z njimi: govorimo tudi o družbenih in humanističnih znanostih. Tudi teologija se že s svojim imenom predstavlja kot znanost. (Teologijo, ki samo sebe izrecno šteje za človeško mišljenje o bogu in pri tem običajno kot racionalno in sistematsko početje, lahko s tega vidika in na tej ravni seveda štejemo za znanost. Toda hkrati teologija sprejema med svoje predpostavke boga, tako kot ga pojmujejo in priznavajo [razodete] religije; s svojim raziskovanjem hoče prispevati k pravi religiozni podobi boga. V tem smislu sama sodi k religiji, je njen del.)

Vsem so znani spori o epistemološkem statusu družbenih in humanističnih znanosti. Ob vseh težavah in zadržkih z obeh strani, da bi jim dali – vsilili ali priznali – isti epistemološki status kot naravoslovnim, imajo vendarle vsaj v današnji podobi vrsto značilnosti, ki opravičujejo njihov skupni naziv: znanost. Če drugega ne, vsaj taka splošna načela znanstvenosti, kot so intersubjektivnost in intersubjektivna preverljivost njihovih izjav, stremljenje k logični koherenci, postavljanje preverljivih oz. zavrnljivih hipotez, ne nazadnje tudi način njihovega družbenega obstoja (univerze, raziskovalni inštituti, strokovna društva in časopisi, vloga strokovne javnosti, mesto v izobraževalnem in vzgojnem sistemu).

Ob vsem ohlapnem pojmovanju znanstvenosti pa so prav znanosti o človeku in družbi najbolj neposredno soočene z religijo in narobe, religija je danes najbolj neposredno soočena prav s temi znanostmi. Znanosti o človeku in družbi morajo upoštevati religijo zaradi njene očitne navzočnosti v človeškem življenju in tudi religija/teologija, ko govori o svetu sodobnega človeka in človekovem samorazumevanju tega sveta, mora upoštevati sodobne družbene in humanistične znanosti, še posebej to, kar (ne) govore o religiji in bogu.

Z religijsko znanostjo ne mislim le na komparativno zgodovino religij, ampak na vse diskurze o religiji v različnih znanostih. Predvsem bom govoril o sociologiji religije kot o reprezentativnem primeru takih znanosti.

Tipi odnosov

Zgodovinski razvoj pozna več faz in tipov razmerja med znanostmi o religiji in religijo/teologijo. Pri tem ne bomo obravnavali specifičnih razmerij med sociologijo in krščansko religijo (teologijo). Znane so zahteve začetnikov sociologije in njihovih naslednikov (Saint-Simona, Comta, Durkheima, na svoj način tudi Marxa in marksistov), naj sociologija kot znanost nadomesti religijo (krščanstvo), na primer v njeni družbeni integrativni vlogi ali kot osnova moralnega sistema; hkrati pa so znane tudi zahteve, da religija/teologija oziroma natančneje krščanska socialna etika naredi sociologijo odvečno oziroma da je krščanska socialna doktrina in etika v bistvu prava (»krščanska«) sociologija. Kot bomo videli, je tako (ne) razumevanje značilno za prvi dve fazi (ali tipa) razmerja med družbenimi vedami

in teologijo, kot jih na primer prikazuje H. Desroche (1968, 183–187, glej tudi Wilson 1982, 1–26).

Prvo obdobje naj bi bilo obdobje zmede, konfuzije (»le temps de la confusion«): »sociologija« in posebej »sociologija religije« je obstajala v sami teologiji; družbene projekcije, oprte na znanstveno družbeno analizo, so se pojavljale kot »prava religija« in »pravo krščanstvo«. To je stanje, kakor ga je opredelil Marx, ko je govoril o naravoslovju: »Bacon je izjavil, da je bila teološka fizika devica, posvečena bogu in zato jalova; emancipiral je fiziko od teologije in postala je plodna.« (MEW 1, 103)

Drugo je obdobje konflikta, kolizije (»le temps de la collision«): znanost, na primer etnologija, je raziskovala primitivne oblike religije kot »izvor religije« v prepričanju, da s tem razkriva in razkrinkava primitivno in modernega človeka nevredno bistvo vsake religije; analize biblijskih besedil so bile izvajane in sprejemane kot kritika Biblije ipd. Uradna teologija je obsojala, prepovedovala, si mašila ušesa – ali pa so teologi na silo postajali etnologi, zgodovinarji itd., ne da bi pri svojem tovrstnem delu nehali teološko misliti.

To zadnje – pa mimogrede: tudi spremenjene politične in družbene razmere – je utrla pot času medsebojnega podpiranja, »dogovarjanja«, koluzije (»le temps de la collusion«): času etnoloških raziskav, ki so potrjevale biblijsko pripoved (na primer »pramonoteistična teorija«); raziskovanje biblijskih besedil ni bilo več zavračano, temveč selekcionirano, interpretirano, usklajeno s tradicionalnimi cerkvenimi razlagami; teologi so se strokovno opredeljevali za tiste sociološke (na primer funkcionalistične) ali psihološke, celo psihoanalitične (na primer jungovske) teorije, ki so bile v prid religiji ali socialni etiki (ali se je vsaj tako zdelo), in strokovno zavračali negativne oziroma kritične analize. Stanje, ki je po Desrochu spominjalo na Feuerbachovo ironiziranje insekta-, astro-, hidro- in piro-teologije – na uporabljanje že oblikovanih znanosti in njihovih rezultatov za religiozno apologetiko.

Zadnje (?) obdobje je obdobje koherence (?): čas, ko se uveljavlja zavest o različnosti in samostojnosti družbenih znanosti in teologije, sociologije in teologije kot dveh različnih jezikov, ne da bi se sociologija religije razumela kot anti-teologija in teologija kot obsodba sociologije religije.

(Očitno navedene »faze« ali »tipi« razmerij niso enoznačni in neprehodni).

Metodični ateizem

V čem se kaže različnost znanosti o religiji in teologije – različnost, ki omogoča relativno samostojno koeksistiranje znanosti in teologije, ki pa pušča odprto vprašanje koherentnosti in zaključenosti razvoja?

Mislím, da bi razlikovanje lahko navsezadnje opisali tako, kot je Karl Rahner klasično opredelil »metodični ateizem« naravoslovnih znanosti: »Spoznanje, ki se nanaša na Boga [...] je kvalitativno različno od spoznanja, ki zadeva podobo sveta. Bog ni fragment sveta, temveč njegova predpostavka. Bog ni nikdar objektivni

fragment znanja, ki ga lahko postavimo ob druge objekte [...] Bog ni sklepna hipoteza, konsekvence podobe kozmosa« (Rahner, 1965, 222–223). Ko raziskuje svet, odkriva znanost vedno le nove vzročne zveze in novo lastno neznanje, ne pa Boga; Bog ni niti predmet niti eksplikacijsko sredstvo niti sklep znanstvenega raziskovanja. Znanost dela brez hipoteze o bogu.

Za družbene znanosti in znanosti o človeku so »svet«, »kozmos« ipd. seveda izrecno človekov svet, družba, človek v svojem delovanju. Bog ni fragment družbenega sveta, ni del »pozitivnega« znanja o družbi in človeku. Raziskovanje družbe in človeka v družbenih znanostih ne odkriva, ne more odkriti boga; bog ni niti predmet niti hipoteza niti sklep raziskovanja v družbenih in humanističnih znanostih. Toda: predmet družbenih znanosti je tudi religija, so tudi človeške predstave o bogu, človekovo govorjenje o bogu, človekovo ravnanje, kakor ga usmerjajo, spodbujajo ali omejujejo te predstave. Družbene znanosti morajo poskušati – ne morejo, da ne bi poskušale – pojasniti podobe boga (v njihovem nastajanju, spreminjanju, izginjanju, učinkovanju na ravnanje ljudi), in to brez hipoteze o bogu. Ta besedni paradoks je le posledica konsekvencnosti družbenih znanosti pri znanstvenem obravnavanju take sestavine človeškega in družbenega življenja, kot so podobe boga in govorjenje o njem.

Ni slučajno, da je veliki nemški sociolog Max Weber že pred sedemdesetimi leti v predavanju »o notranjem poklicu za znanost« v tem smislu govoril o metodičnem ateizmu družbenih znanosti (ne da bi uporabljal sam izraz).¹

Vera v boga ni predpostavka znanosti; znanost ne pozna in ne uporablja boga (»čudeža« in »razodetja«) niti kot dejstva niti kot sredstva za razlago družbenega dogajanja. Znanost gotovo ni brez predpostavk, toda med njene predpostavke sodi prav načelo, da mora zgodovinske, družbene, človeške pojave obravnavati in raziskovati kot zgodovinske, družbene, človeške, ali drugače: brez hipoteze o bogu. Tudi pri razlagi religije mora narediti hipotezo o bogu za odvečno. Nič manj – in tudi nič več. Vse je torej v tistem: če naj razložimo dogajanje brez nadnaravnega posega.

Opraviti imamo torej z vsaj danes že kar samoumevno pozicijo. Pa vendar situacija, kakor jo Weber predstavlja, same kategorije in izrazi, ki jih uporablja, nakazujejo njeno zgodovinsko – in tudi sodobno? – obremenjenost. Kako učinkuje metodično ateistična pozicija, ki je danes samoumevna ob naravoslovnih objektih, ob analizi same religije? Ali ni značilno, da Weber, ki nikakor ni bil sovražen do religije in ki je hkrati ogromno vedel o religijah in bil avtoriteta v mnogih znanostih, ne uporablja izraza »do boga nevtralne znanost«, temveč govori o znanosti »kot bogu tuji sili« (Weber 1964, 322). Ne bogu sovražni, a tudi ne bogu naklonjeni.

1 Daljši citat v tej zvezi zdaj v prejšnjem poglavju »Sveto, religija, religiologija«, opomba 27, str. 60 (Weber 1964, 327–328, tudi Gaber 2015, 24–25).

»Obrambne strategije«

Tudi ob sociologiji lahko vidimo, kako so njeno proučevanje religije – z neizogibnim vsaj metodičnim ateizmom – na religiozno teološki strani vseskozi spremljali z različnimi obrambnimi strategijami.

Najstarejša strategija je preprosto omejevala področje sociološkega raziskovanja: sociologija naj raziskuje zgolj zunanje, bolj ali manj obrobne manifestacije religije, njihove družbene pogoje in učinke. Meje so bile lahko ožje ali širše, odvisno tudi od siceršnjega razumevanja sociologije. Osnovni refren pa je bil vedno isti: sociologija lahko zajame le zunanje, delne, prehodne, nebistvene manifestacije religije; religija v njenem bistvu – notranjem, celovitem, nadnaravnem – ostaja zunaj njenega dosega in pristojnosti. Do tu – in nič dalje. Poziv sociologiji k skromnosti in zadržanosti, ki bi bil ustrezen, če ne bi bil izraz neskrupuloznosti določene teologije, ki si ni le rezervirala »bistva religije«, ampak v imenu tega – za sociologijo in druge znanosti – nedosegljivega bistva v principu zavračala sociološke analize, na primer cerkvene doktrine in organizacije, njenih družbenih pogojev in učinkov ipd. Vsaka resna sociologija seveda priznava svojo omejenost, abstraktnost, relativnost svojega objekta – toda hkrati ne more dopustiti vnaprejšnjega, zunanjšega omejevanja svojega raziskovanja, omejevanja, ki ne bi izviralo iz njej lastnih predpostavk in metod. Sociologija oziroma sociologi danes zelo različno pojmujejo svoj predmet, toda kakorkoli ga pojmujejo, ne morejo delati pri religiji izjem niti pri načinu opredeljevanja niti pri metodi analize.

Zanimivo je, da je tudi tako imenovana katoliška »religiozna sociologija« svojega časa povzročala težave in zadrege, čeprav je pristajala na kar se da ozke meje sociološkega početja: na sociografsko opisovanje razširjenosti različnih zunanjih religioznih manifestacij in stališč, in še to zavestno v službi cerkvene pastoralne dejavnosti. Ob takem raziskovanju so na primer prišli na dan podatki, da dobršen del sicer vernih ljudi ne soglaša z nekimi temeljnimi cerkvenimi dogmami ali jih niti ne pozna, hkrati pa sprejema zakramente, ki brez vere v te dogme nimajo krščanskega smisla.

So taki ljudje torej svoje vrste heretiki? Kako naj ravna duhovnik, ki podeljuje zakramente in hkrati ve oziroma lahko utemeljeno sklepa, da jih ljudje ne razumejo pravilno? Zadrega za cerkev kot institucijo niti ni nova in tudi možni izhodi iz nje ne: ali imeti in celo proglasiti lastno deželo za misijonsko območje (»France, pays de mission«), priznati torej še ne preseženo ali na novo vzpostavljeno »poganstvo«, ali pa po načelu »vox populi, vox Dei« resno vzeti dejansko vero dejanskega božjega ljudstva – ki jo razkriva sociologija religije – kot spodbudo za ustrezno preoblikovanje cerkvene teologije, če že ne cerkvene vere (Desroche 1968, 24; glej tudi Kaufmann 1973, 57–64, 127).

Druga znana obrambna strategija je razlikovanje med religijo in vero ali med religijo in krščanskim razodetjem. Pravilneje bi bilo treba reči: tudi razlikovanje med religijo in vero lahko obravnavamo kot obrambno strategijo pred pritiskom znanstvenega proučevanja religije. Religija kot »zadovoljevanje religioznih potreb« (posameznika

ali družbe), kot »izraz religioznih teženj človeške narave«, religija kot človekov napor izraziti in doseči sveto, božje, nadnaravno – to ni le nekaj različnega od krščanske vere, od razodete božje besede, ampak lahko tej veri nasprotuje in je po tej veri obsojena. Religija je ne-vera. Korenine religije in korenine greha so enake – za obema je zlasti greh napuha. Tako Frietsche (1982, 268), navezujoč se na Bartha. Vse v religiji je torej na razpolago družbeni analizi; še več, celo zaželeno je. Krščanska vera in oznanjevanje božje besede sta onkraj religije in s tem onkraj sociološkega zapopadenja.

Spet lahko pritrldimo Bergerju, ko v svoji že starejši knjigi piše: sociologija takih apriornih teoloških delitev in mej ne more priznati. Zanj sta tudi vera in njeno oznanjevanje vrsta religije; ravno tako lahko vprašuje in mora vpraševati po družbenih pogojih in razlogih njenega nastajanja, ohranjanja, učinkovanja, spreminjanja (Berger 1967, 186). Tudi če v skrajnem primeru ugotovi nesorazmernost krščanske vere z drugimi religijami in jo zato šteje za pojav *sui generis*, ne more, da je ne bi obravnavala zgolj kot specifičen pojav danega človeškega jezika, kulture in časa – da ostanemo pri najohlapnejših opredelitvah. Delitev religija – vera se tako s tega vidika oziroma na tej ravni kaže vse preveč blizu staremu zoperstavljanju: druge religije so človeške zablode ali celo hudičeve prevare, naša religija je (razodeto) spoznanje božje resnice.

Nadaljnja možna pozicija je polno priznavanje svobode in nujnosti metodične-ga ateizma sociologije religije. Nič ni vnaprej izločeno iz sociološkega raziskovanja. Toda sociologija in družbene znanosti zajamejo predmet le s svojega gledišča, s svojo pojmovno mrežo, tako kot ga najdejo v polju, ki ga vzpostavljajo in artikulirajo s svojimi kategorijami in pojmi. S tem pa ne morejo zanikati možnosti drugačnih gledišč, drugačnih ravni in drugačnega polja videnja in doživljanja religije – zlasti pa ne videnja in doživljanja religioznega človeka oziroma teologije kot religiozne samorefleksije religioznega človeka. Ta s svojega gledišča motri ne le posebno religiozno človekovo dejavnost, temveč tudi človekovo znanstveno proučevanje in razumevanje; motri skratka »celoto« ali »bistvo« človeka. Znanosti same take celote in svojega smisla znotraj nje ne poznajo ipd.

Temu je težko ugovarjati. Ugovarjati pa je mogoče – in tudi potrebno – prepričanju, ki je pogosto implicirano v takem pojmovanju problema ali v njegovem podaljškju: da obstoje onkraj parcialnih in relativnih znanstvenih predmetov in spoznanj »višja«, »globlja« ali celovita (bistvena) spoznanja v domeni teologije ali filozofije (religije), ki edina dosejajo »pravi« smisel religije in človeka (hkrati z njegovimi znanostmi in tudi znanostmi o religiji). Lahko se strinjamo, da je kategorija smisla in vpraševanje po njem specifična kategorija in vprašanje teologije in filozofije.² Ni pa se mogoče strinjati z enodimenzionalno hierarhijo in zaključeno-stjo zgodbe. Tudi proces osmišljanja je lahko predmet sociološkega proučevanja; ne obstoji le možnost teologije znanosti, konkretno sociologije religije, temveč

2 »Predpostavka vsake teologije, tudi na primer hinduistične, je: svet mora imeti neki smisel, in njeno vprašanje je: kako ta smisel pojmovati, da je to mogoče misliti« (Weber 1964, 336).

tudi sociologije teologije (teologij). Tudi teologija, ki ugotavlja (ne)smisel in omejenost sociologije religije, njenih kategorij in vprašanj, je lahko predmet sociološke analize: analize družbenih položajev, s katerih govore njeni nosilci, manifestnih in latentnih funkcij njihovih izjav, družbenih konotacij ali celo »osnov« jezika in kategorij, ki jih uporabljajo itd. Relativizacija vsake hierarhije in zgodba brez konca ...

Slednjič že sam izraz »metodični ateizem« vključuje tako obrambno strategijo. Kot vsak striktno razumljeni ateizem tudi metodični ateizem predpostavlja boga – da ga lahko zanika oz. opušča. (O teistični predpostavki ateizma in v tem smislu njegovi religiozni naravi se je zelo jasno izražal že Marx, ki se zato tudi nikdar ni označeval za ateista; tudi Ferrarotti 1983, 71–72). Priznanje božjega obstoja, vera v boga in njegovo stvarjenje sveta *ex nihilo* lahko celo zahtevajo raziskovanje dogajanja v svetu brez sklicevanja na boga. Chenu upravičeno piše o metodičnem ateizmu Tomaža Akvinskega,³ ki predpostavlja, da bog »normalno« deluje le preko sekundarnih vzrokov. Znanost proučuje samo te. Govorjenje o sekundarnih vzrokih pa seveda že predpostavlja primarne in s tem domeno religije in teologije. Nesporno racionalno jedro teze o metodičnem ateizmu je, da znanstveno raziskovanje (celo same religije), ki shaja brez hipoteze o bogu, ki si celo prizadeva na svojem področju narediti hipotezo o bogu za odvečno, s tem ne zanika boga in ne dela hipoteze o bogu za odvečno na drugih ravneh oziroma *tout court*.

Načelo metodičnega ateizma dobesedno celo predpostavlja, da bog obstaja, da pa na določenem področju delujemo brez hipoteze o njem, ga damo v oklepaj, ravnamo, kot da ga ne bi bilo oziroma ga ne »uporabljamo«. Z vidika zgodovine znanosti in evropskega mišljenja je to povsem upravičeno spricho dominantnosti in časovne prednosti teologije v razvoju tega mišljenja. Toda v že oblikovanih znanostih raziskovanje nima več opravka s hipotezo o bogu; niti v tem smislu ne, da bi jo delalo odvečno na svojem področju, saj na njem te hipoteze preprosto ni. To je posebej razvidno pri znanostih, ki so se oblikovale v času in v razmerah, ko teologija ni več prevladovala, ne nazadnje tudi pri mnogih družbenih vedah. Ne gre več za to, da znanosti negirajo ali ignorirajo hipotezo o bogu; logično vzeto jo mora teologija sploh šele postaviti ob znanostih, ki sploh ne govore o njej. V tem smislu bi torej morala teologija danes delovati v svetu znanosti kot svetu, ki je bogu tuj, v svetu, v katerem govori o bogu edinole ona sama, pri čemer gre to njeno govorjenje mimo znanosti in zanima le znanosti, ki se ukvarjajo z govorom samim, in v širšem smislu znanosti o človeku in družbi.

»Bog filozofov/znanstvenikov«

In vendar: ali ne porajajo same znanosti novih hipotez o bogu? Ali prihaja vsak »bog« v znanost zgolj od zunaj, iz predznanstvenega ali mimosnanstvenega,

3 Avtor poudarja, da po Tomažu Akvinskem obstaja avtonomija »epistemoloških nivojev«: »A fortiori pomeni zlorabo, če uvedemo transcendenco Povsem Drugega [Ganz Anderes], kot je Bog, v proces našega znanja« (Chenu 1974, 73–90, tu 87).

religioznega odnosa do sveta? Samo za ponazoritev dva znana sodobnejša primera. Že razvpiti primer Einsteina, ki z vso vehemenco zavrača vero v osebnega boga, po-smrtno življenje ipd., hkrati pa pravi, da so »resni znanstveniki edini globoko verni ljudje našega časa«, verni v smislu prepričanja, ki »ne pozna dogem in sploh ni stvar religije«, da je namreč »stvarnost razumna in našemu razumu vsaj delno dostopna«: »brez vere v notranjo zakonitost in enotnost ter razumnost sveta si pravega znanstvenika sploh ni mogoče predstavljati« (Einstein 1953, 31). In novejši primer: »Znanost se je za uveljavljanje svojega diskurza sicer morala boriti proti diskurzu religije, toda po Lacanu neka oblika religije (boga) vztraja v znanstvenem diskurzu«, in sicer bog kot porok resnice in bog kot subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve (sujet supposé savoir – SSS).

»SSS je treba misliti, če že hočete, ne kot srednjeveškega boga, temveč prej kot kartezijskega«, kot boga filozofov, ne kot boga Abrahama, Izaka in Jakoba (J. A. Miller).⁴

Millerjevo pojasnilo lahko sprejmemo kot ustrezen komentar. Pri »razumu v naravi«, »subjektu, ki se zanj predpostavlja, da ve«, gre v bistvu za isto kot pri bogu/substanci, bogu/*ens a se*, bogu/*actus purus* itd., za znanstveno oziroma filozofsko kategorijo, ki jo vzpostavlja in oblikuje sama znanost/filozofija zaradi svojih potreb in z vsebino, ki jo ima v njenem diskurzu oziroma glede na ta diskurz. To je kategorija, ki jo po določeni tradiciji lahko poimenujemo bog. Toda ta bog, »bog filozofov«, ni zmožen ravno tistega, po čemer je bog bog religioznega človeka, bog religioznega življenja: odnosa s človekom, medsebojnega dajanja in predajanja. Tak bog zato ni predmet sociologije religije, temveč epistemologije ali morda sociologije znanja. Od tod znana Pascalova sodba, da je deizem veri skoraj ravno tako tuj kot ateizem. Toda tudi znanstveno delovanje je človeško delovanje, danes celo vedno množičnejše in pomembnejše ...

Metodični ateizem religioloških znanosti torej ne zavrača hipoteze o bogu; dela jo le odvečno ali, bolje rečeno, nenujno. Ko pokaže docela človeške značilnosti vseh pojmov, predstav, ravnanj, institucij, ki imajo opravka z bogom, s tem še ne dokaže, da vsi ti človeški pojavi nimajo opravka z »bogom«, z neko stvarnostjo onkraj njih. Berger v že omenjenem besedilu (1967, 181–182) ponazori to z matematiko. Lahko pokažemo, da je matematični jezik človeški jezik, da sta formalizacija in kvantifikacija človeški sposobnosti, ki koreninita v antropoloških ali družbenozgodovinsko oblikovanih osnovah, lahko prikažemo družbene vzvode in učinke razvoja matematike itd. – toda to ne zanika dejstva, da matematični zakoni nečemu ustrezajo, da niso »gola iluzija«. *Mutatis mutandis* bi to veljalo tudi za jezik in vsebino religij. A seveda spet: odprto ostaja vprašanje narave stvarnosti, na katero se nanaša religiozni govor. Lahko je to zgolj globlja psihična stvarnost, ki je človeku dostopna le z religijo. Toda to lahko vemo zopet le s pomočjo neke znanosti (na primer Jungove psihoanalize), ki se s tem pojavlja kot neka metareligija itd.

4 »Pet predavanj o Lacanu v Caracasu« (glej Žižek 1983, 58–60, 66–67).

Čemu znanosti o religiji

Na koncu – ali na začetku – pa se zastavlja vprašanje, zakaj in čemu sploh znanstveno ukvarjanje z religijo. Odgovorov ne manjka, tudi če odmislimo tiste, ki pojasnjujejo pragmatično raziskovanje religije zaradi potreb religioznih ali protireligioznih gibanj in institucij. Po mojem mnenju so tri osnovne vrste odgovorov.

Če ni boga oziroma, premočrtneje, ker ni boga (in bogov), obstoj religij z vsem govorenjem o bogu in ravnanjem glede na boga nujno izziva znanstveno raziskovanje, kot pač izziva znanstveno raziskovanje vse, kar vzbuja začudenje. Odgovori na vprašanja, od kod, kako in čemu religije, so pri tem lahko različni in ravno tako tudi ravnanje, ki je z njimi spodbujeno ali utemeljeno. Spomnimo se le na tezo, da je religija opij ljudstva, ali na sklep, da bi si bilo boga treba izmisliti, če ga ne bi bilo – tezi, ki si nasprotujeta, a hkrati govorita o istem.

Izhodišče »ker ni boga oziroma če ni boga« pa seveda predpostavlja neko postavko o bogu (ki jo zanika oziroma da jo lahko zanika). Izhodišče, ki tako nedvoumno usmerja v znanstveno raziskovanje bogov brez hipoteze o bogu, vsebuje neko zamolčano vprašanje o bogu, na katero raziskovanje ne odgovarja, saj si ga tudi ne postavlja. Samo znanstveno raziskovanje je v tem primeru omogočeno in sproženo z nepostavljanjem tega vprašanja.

IZ nasprotnega izhodišča: »če je bog oziroma ker je bog«, se dosledno znanstveno raziskovanje težko začne (kot smo videli pri obravnavi različnih obrambnih strategij) in tudi odgovor na »zakaj in čemu« ni razviden. V nasprotju z ateističnim izhodiščem je dosledno znanstveno proučevanje možno le, če boga v izhodišču na določen način tematiziramo: če predpostavljamo, da je to Bog, ki je pozval k rušenju vseh bogov, ki so jih izdelali ljudje s svojimi rokami in jih časte, Bog, ki je prepovedal delati podobe o sebi, ker ni podoben ničemur. Ob Brechtu o tem piše Pabst (1977, 234).

Če presežemo naivno predstavo, da ljudje ustvarjajo in časte le podobe bogov, ki so delo njihovih rok, če se zavemo, da ljudje ustvarjajo in časte tudi božje podobe, ki so plod njihove glave – potem dosledno znanstveno raziskovanje religije (vseh religij in vsega v religijah) ni Bogu nekaj tujega, ampak nekaj, kar Bog hoče. Z raziskovanjem religije kot človeškega proizvoda in proizvodnje raziskujemo in razkrinkavamo človeške podobe o bogu kot človeške podobe, rušimo malike, ki se izdajajo za božje podobe. Znanstveno raziskovanje je neizogiben in bistven element sodobnega pripravljanja človeka za boga, ki je drugod in ki je drugačen, ki je brez imena in ki je tam, kjer ime/podoba ni mogoča. Rušenje vsega na videz božjega v človeškem bogu, rušenje človeških bogov – in s tem pripravljanje poti »Gospodu, ki prihaja«, Živemu Bogu, Bogu brez imena; in še več – kot izrekajo mistiki – ustvarjanje boga na edino možni način: z rušenjem in opuščanjem vseh bogov, z molkom o Bogu kot bogu. (»In če bi bilo tisoč bogov, bi [duša] nezadržno prodirala skozi vse in jih puščala za sabo, saj hoče boga tam, kjer nima imena.« Ali: »duša rodi iz sebe boga [...] tam,

kjer ima barvo boga«, se pravi tam, kjer ni podobna ničemur (Meister Eckhart).⁵ Znanost o religiji in mistika, znanost o religiji kot mistika ...

Tretja vrsta odgovorov skuša biti treznejša. Znanosti, na primer sociologija, naj pravzaprav ne bi proučevale religije, proučujejo človeka in družbo in pri tem zadenejo na človekovo religiozno ravnanje, ki ga potem nujno obravnavajo na isti način kot siceršnje človeške in družbene pojave. Odnos s teologijo (in ateizmom) pri tem urejajo s pomočjo razlikovalnih postopkov, na primer z načelom metodičnega ateizma.

Tovrstni odgovori vendarle podcenjujejo samo vprašanje. Prvič: vsaj del znanosti, tudi sociologije, se neposredno osredotoča na religijo – religiologija s pomočjo sociologije, psihologije itd. Drugič: ali so z odnosom do ateizma in monoteizma izčrpani vsi možni religiozni okviri znanstvenega početja? Ali razmejevanja med religijo in znanostjo ne omogočajo tudi drugačnega religioznega branja sveta in ali ga morda celo ponovno spodbujajo? Ali ne daje omejevanje boga (čeprav le metodično) pri raziskovanju sveta prostora še drugim bogovom, še več, ali ni to omejevanje samo že (kompromisen) izraz »boja bogov« in moči boga oziroma demona, ki ga poslušajo znanost in znanstveniki in ki drži niti njihovega življenja?

Ali naj tako kot Weber svoje predavanje o »poklicu za znanost« tudi naše razmišljanje sklenemo z ugotovitvijo, da ob vprašanju »zakaj in čemu« znanosti o religiji neizogibno zopet srečamo boga in bogove. Navsezadnje to ne bi bilo nič posebnega, saj le potrjuje stalno poudarjano tautološko resnico, da znanosti same ne poznajo resnice o sebi, da so pač izpostavljene vpraševanju religije/teologije in filozofije. Toda za znanosti o religiji so ta vprašanja in odgovori kot teološka vprašanja in teološki odgovori zopet predmet znanstvenega (sociološkega, psihološkega, zgodovinskega ...) vpraševanja in raziskovanja: tudi govorjenje o bogu ateizma oziroma ateistov, o božjem molku in bogu brez imena, živem bogu in boju bogov je človekovo govorjenje; tudi bog, ki prepoveduje izdelovanje podob o sebi, je neka človekova podoba boga, tudi »bog brez imena« je neko ime, tudi božja Beseda je beseda, tudi molk je sestavina govora itd. Zgodba brez konca ...

5 Citirano po C. Millot, »Beatus venter ...« Ornicar? (Pariz 20-21/1980; glej slov. izdajo v Žižek 1983, 139).

4.

Antropocentrični zapopadek svetega?
(Polemika s Tinetom Hribarjem, 1990)

I.

—
Naj začnem s tistim, s čimer bi že morali nehati, pa je znova in znova videti, da še nismo. Na Lenina in naslednike so vezani časi, ko je, če je bil kdo označen kot buržoazni znanstvenik ali še raje buržoazni »znanstvenik«, to pomenilo, da je v posameznem sicer lahko objektivni, verodostojen, vreden pozornosti, skratka znanstven oziroma so take njegove posamezne teze in razprave, da pa je v celoti podvržen buržoazni ideologiji, zajet vanjo in mu torej ne gre verjeti. V nadaljnjem je to – v kulturnejši verziji – vodilo k iskanju – in seveda najdenju – dokazov za to; v bolj grobi inačici pa se je avtorju preprosto pripisovalo stališča, kakršna so se od njega kot buržoaznega pričakovala (pa čeprav je sam dejansko lahko zagovarjal nekaj ravno nasprotnega).

Videti je, da je tudi Tine Hribar podedoval tak vzorec kvalificiranja in klasificiranja drugih. (Seveda je *vsak* od naše generacije kaj podedoval. Tudi ne mislim, da je nekaj diskreditirano že samo s tem, da je podedovano od tega vira: tudi ta vir sam je pogosto le dediščina ali varianta česa splošnejšega ali starejšega.) V svoji razpravi¹ me namreč predstavi – že takoj v začetku – kot »deklariranega komunističnega marksista«, v čigar »sociologiji religije« je »veliko znanstvenih, deskriptivnih in analitičnih elementov, zlasti pri konkretnem predstavljanju religioznosti pri nas, a ti elementi so vselej pod pokrovom neznanstvene, ideološke strukture«. »Kerševanu kot komunistu« preprosto pripisuje, da mu je »tudi v sociologiji vse podrejeno razrednemu boju« (pa čeprav sem v svojih tekstih v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja obsežno dokazoval ravno nasprotno, da ni vse, in še posebej tudi v sociologiji ne, podrejeno razrednemu boju ter družbeni formaciji, bazi in nadgradnji) ali da naj bi po Kerševanu »v kontekstu razrednega boja religiji kot družbenemu pojavu pripadala povsem določena funkcija, namreč razrednobojna funkcija« (pa čeprav sem dokazoval ravno nasprotno, da religije sicer niso izvzete iz konteksta razrednega boja, da pa jim v njem ravno ne pripada neka povsem določena in še manj vnaprej določena, na primer reakcionarna »razrednobojna« funkcija; poleg tega, da sem poudarjal, kako funkcija v razrednem boju – kot sem ga sam opredeljeval – ni edino pomembna funkcija religije itd. itd.).

Res pa je, da sem to pisal v tekstih iz sedemdesetih let, ki po Hribarju »ne služijo posebne pozornosti«, pač spet v skladu z njemu lastno nagnjenostjo k periodizacijam in globalnim kvalifikacijam, pa naj gre za umetnost, filozofijo, politiko itd.: če se različna dejstva, dela, avtorji v taki periodizaciji in kvalifikaciji ne najdejo, tem slabše zanje.

»Komunistično-ateistična ideologija« naj bi bila tudi kriva, da bojda vnašam ateizem v metodologijo, ko govorim o metodično-ateistični razlagi religije. Nasprotni temu Hribar poučuje: ko znanosti kot psihologija ali sociologija poskušajo govor

1 Kadar ni posebej drugače pojasnjeno, so navedbe v dvojnih narekovajih iz razprave: Tine Hribar, »Antropocentrični zapopadek svetega«, NR [Nova revija] 91, 1988, 1421–1439.

o bogu razložiti brez zunajsvetne hipoteze o Bogu, Boga ne zanikajo, postavljajo ga le v oklepaj in torej niso metodično ateistične. Spet: da neka znanost, ki pri svojem delu ne uporablja boga kot pojem ali kategorijo, s katero nekaj razlaga (ki v tem smislu torej shaja brez boga in je v tem smislu ateistična), s tem Boga ne zanika, ampak ga postavlja le v oklepaj, sem zapisal večkrat že davno pred Hribarjem (skoraj dobesedno v prispevku za posvetovanje o znanosti in religiji v organizaciji SAZU in vatikanskega sekretariata za neverujoče leta 1984; Roter, Rode 1984, 112, 118; glej zdaj poglavje »Sociologija (religije), religija, teologija« v tej knjigi). Hkrati sem tudi že takrat povedal, da so to spoznali prav teologi, ki so z izrazom »metodični« ali »metodološki« skušali označiti to »dajanje vprašanja o bogu v oklepaj«, ne pa njegovo zanikanje. Pri tem so nekateri na primer čisto resno in tehtno razpravljali o metodološkem ateizmu pri Tomažu Akvinskem (Chenu 1974, 73–90); nekatere struje v protestantski teologiji so v začetku 20. stoletja hotele tudi samo teologijo kot znanost razumeti in razvijati kot »po metodi ateistično« in v tem gotovo pretiravale.² Trditi, da sem jaz z govorom o »metodičnem ateizmu znanosti« izločil ateizem iz ideologije, da bi ga ohranil v metodologiji, je tako dobesedno deplasirano. Sploh pa je v znanosti danes govoriti o metodičnem ateizmu odveč. Tak govor je bil v znanosti relevanten le, ko so v posameznih znanstvenih poljih še obstajale hipoteze o bogu kot psevdoznanstvene hipoteze ali njihovi nadomestki, s katerimi se je poskušalo odgovarjati na znanstveno vprašanje. S spremembami v *teologiji* sami so take »hipoteze o bogu« v znanostih postale nelegitimne, ne le z vidika znanosti, ampak tudi teologije (če so sploh kdaj bile legitimne). Govor o metodičnem ateizmu znanosti je relevanten kvečjemu le še za teologijo (*z ozirom* na znanost), ne pa za znanosti same.

II.

Pomembnost načela metodičnega ateizma se ne slučajno ohranja najdalj prav v znanostih o religiji. Dokaz za to je tudi Hribarjev način uvajanja svetega v diskurz pri nas. V znanostih o religiji (sociologiji, psihologiji, antropologiji religije itd.) je sicer razčiščeno, da se ne ukvarjajo v Bogom, ampak z ljudmi. Njihov predmet ni Bog, ampak religija, *človeška verovanja* v boga (bogove, podobe bogov, obredje, ki naj bi izražalo/vzpostavljalo razmerje do boga) v odvisnosti od podob, ki jih ljudje imajo o bogu, doživljanje tega razmerja, institucionalizirane družbene oblike vsega tega, individualne in skupinske posledice takih religij v celoti in njihovih sestavinah ... Znanosti tako ne iščejo odgovora na to, ali Bog zares je ali ga ni, na to, kaj ali kdo je zares bog in kakšen zares je; kot resnice ne predpostavljajo niti afirmacije niti negacije. Ko pri raziskovanju določenih podob o bogu ne govorijo o Bogu kot vzroku/izvoru take podobe, je to zgolj metodično izhodišče. Drugače znanosti tudi

2 Glej Schlatter 1985, posebej razpravo P. Jaeger, »Das atheistische Denken in der neueren Theologie« iz leta 1905. Pri tem ne gre za »ateistično teologijo«, »teologijo Božje smrti« ipd. iz šestdesetih let 20. stoletja!

ne morejo. Spomnimo še enkrat na večkrat citirano Webrovo misel iz njegovega predavanja o »poklicu za znanost« (Weber 1964, 327–328).³ Znanosti drugače ne morejo, ker bi sicer morale izbirati, katera med različnimi podobami boga je prava in resnična, da bi z njo razlagale določene religijske pojave (da bi na primer s krščansko podobo troedinega boga ali pa z muslimansko podobo monolitnega boga razlagale zgodovinski pojav Jezusa iz Nazareta kot »zares« božjega sina ali »zares« le preroka). Same v sebi očitno nimajo kriterijev za *tak* izbor.

Seveda je na dlani nezadostnost take znanosti: človeka zanima, celo muči, ali Bog je, ali ga ni, kdo in kaj je zares bog ... Človek se ne da zreducirati na subjekt (takega) znanstvenega spoznavanja. Toda na ta vprašanja odgovarja teologija in – recimo (čeprav pomemben del teologije tudi o tem dvomi) – filozofija, idealistično-teistična ali ateistična. S tem seveda zadenemo na vprašanje o razmerju med teologijo in njenim bogom na eni strani in religiološkim početjem ter človekovimi podobami boga na drugi. Vsaj danes se to razmerje v glavnem ne dojema več hierarhično, ampak pluralistično: z ene strani se teologija ne da in tudi z načelom zgolj metodičnega ateizma znanosti vztraja na tem, da nobeno znanstveno raziskovanje (nastanka, spreminjanja, učinkov itd.) nekih podob o bogu kot človekovih podob ne dosega in ne odpravlja Boga kot Boga, za katerega ji gre in na katerega meri s svojim govorjenjem. Na drugi strani pa lahko različne znanosti vsaj poskušajo vsak, torej tudi *tak* teološki govor o bogu vzeti le za človekov govor, le za človeško religijo.

Tudi Hribar pravi – celo v funkciji nekakšne kritike *metodičnega ateizma* – da se znanosti o religiji ne ukvarjajo z Bogom, ampak z *doživetjem* božjega oziroma s človekovim *razmerjem* do božjega. Hkrati pa mi v zvezi s svetim očita, da v svoji sociologiji religije, ko govorim o svetem, ne razmišljam in ne odgovarjam na vprašanja: »Od kod prihaja sveto?«, »Ali gre tedaj le za doživetje svetega ali pa je nekaj zares sveto?« Kot očitek navaja, da »v bistvu nikoli ne mislim na sveto kot sveto«, ampak le na »sakralno«, religijsko »institucionalizirano sveto«, »ontično sveto« oziroma na to, da ljudje nekaterim stvarjem pripisujejo svetost, da jim nekaj (bivačnega) *velja* za nerazpoložljivo, nedotakljivo in v tem smislu absolutno. Pri tem mi očita, da se ne sprašujem, ali je človek kot končno bitje sploh zmožen take absolutizacije, »kako naj človek kot neabsolutno bitje nekaj neabsolutnega doživlja na absoluten, to je religiozen način«. Skratka, Hribar terja v zvezi s svetim od znanosti o religiji odgovore in opredelitve ob vprašanih, za katera priznava, da jih v zvezi z bogom kot znanosti ne morejo in ne smejo dati ali predpostavljati, če hočejo ostati znanosti (ali je in kje zares je bog ...). Ta vprašanja in s tem tudi odgovori naj bi »Kerševanu neopazno uhajali« (! M. K.), »ne razmišlja o njih, a brez odgovorov na ta vprašanja seveda ni nikakršne zaresne teorije o svetem«.

Res je, brez odgovorov na taka vprašanja ni nobene zaresne teologije in v istem smislu tudi nobene zaresne *hagiologije*. Toda od kod Hribarju na eni strani pričakovanje/zahteva, da znanosti o religiji na taka vprašanja ne odgovarjajo, če hočejo

3 Glej poglavje »Sveto, religija, religiologija«, op. 27, str. 60.

ostati znanosti (ko gre za boga) in – neutemeljen – očitek, da sam vnašam v religijologijo neko ateistično opredelitev, ki vanjo ne sodi; na drugi strani pa pričakovanje/zahteva, da kot raziskovalec religij v zvezi s svetim odgovarjam prav na taka vprašanja. Znanstvena metoda – tudi po Hribarju – ne more imeti za podlago neke teologije, hkrati pa – vsaj videz je tak – zahteva za tako podlago neko hagiologijo (in to seveda svojo).

Iz obravnavanega pa tudi iz drugih Hribarjevih spisov je očitno, da njegova »zaresna teorija o svetem«, njegova *hagiologija* ni istovrstna z znanostmi o religiji in svetem – sakralnem – v religijah. Enako kot teologi o bogu, Hribar razkriva in razglša, kaj je *zares* sveto. Ne le, kaj ljudem nekega časa in kulture velja za sveto (nerazpoložljivo, nedotakljivo, brezpogojno), ob čem dejansko doživljajo sveto in zakaj, temveč, kaj *naj* bi imeli za sveto (ker to je!). Do tega ima seveda polno pravico, s tem se uvršča v ne neslavno vrsto mislecev, ki so bili hkrati oznanjevalci nekih odrešujočih spoznanj. Ljudje pričakujejo tudi ali celo predvsem to.

Toda z ozirom na religijologijo (znanosti o religiji) ima razkrivanje/razglšanje, kaj da je sveto zares, lahko le dvojen status. Lahko je ali postane (tudi) za nekega raziskovalca njegov osebni *credo* in smernica za ravnanje v življenju (kot vsaka vera). Toda tega, kar ima sam zares za sveto, ne bo uporabljal kot sredstvo za razlago (»izvora«) doživetja svetega pri drugih niti ne bo kot religijolog v imenu svojega svetega zavračal, izključeval kot nesveto tisto, kar imajo za sveto drugi itd.

Ali pa bo tudi Hribarjevo (Heideggerjevo? – saj tudi Heidegger po Hribarju ne razlikuje vedno svetega od sakralnega itd.) oznanjevanje svetega obravnavano kot nov primer doživljanja svetega, torej kot predmet religijologije.

Le težko pa bo vzeti Hribarjevo »teorijo svetega« kot eno od znanstvenih ali filozofskih teorij o svetem, čeprav njegovi spisi vsebujejo elemente tega, toda pomešane z drugimi pristopi in drugačnimi načini izjavljanja, kot je znanstveno. Tudi pri tem ni sam, saj je na primer tudi v delih Rogerja Cailloisa, ki izhajajo iz drugačne tradicije, težko ugotoviti, kdaj razglša in celo propagira, kdaj pa ugotavlja in analizira sveto (Caillois 1970, 174–176). V to smer bi lahko napotila Hribarjeva navezava na fenomenologijo: »do svetega kot svetega lahko pridemo le preko fenomenološke preučitve svetega«. Toda njegove heideggerjanske definicije »sveto je vse bivajoče v svoji biti« ne moremo šteti niti za povzetek ali rezultat (tujih) fenomenoloških raziskav niti za samostojno fenomenološko opredelitev svetega.

Hribarjevo razumevanje svetega bi lahko z vidika znanosti o religiji, na primer sociologije religije, imeli za irelevantno. Zapiše namreč (in to večkrat, kot nekakšno srž svojega pojmovanja): »Nič bivajočega ni svetega, toda v svoji biti je sveto vse (vsako) bivajoče« (NR 61/62, 833). Ali: »Vsako bivajoče je sicer sveto v svoji biti, ni pa sveto nobeno bivajoče oziroma nič bivajočega ni svetega.« – »Povzdigovanje kakega bivajočega nad drugo bivajoče [...] pomeni sakralizacijo tega bivajočega.« Sakralizacija je institucionalizacija svetega, ki se zgodi »preko obmejitve svetega, preko začrtanja razlike med sakralnim in profanim« (NR 61/62, 829), razlike, ki jo seveda različno začrtavajo ljudje konkretnih kultur in institucije znotraj teh.

Mirno bi lahko rekli, da se znanosti o religiji pač ukvarjajo s sakralnim, ne pa s svetim kot svetim v Hribarjevi opredelitvi. Predmet humanističnih in družbenih znanosti o religiji in svetem je, kaj in kako ljudje povzdigujejo, obmejujejo, institucionalizirajo (kot sveto oziroma sakralno), ne pa, kaj je zares sveto, onkraj ali mimo tega. Tega, kar Hribar navaja kot očitek (tudi meni), namreč da se ukvarjajo zgolj s sakralnim, sploh ne morejo sprejeti kot očitek. Hribar ima polno pravico do uvajanja terminoloških in pojmovnih distinkcij (med svetim in sakralnim v tem primeru), ne more pa pričakovati, da bi jih sprejeli in uporabljali religiozologi znotraj svoje stroke, saj ne gre za relevantne distinkcije znotraj nje, ampak med njo in neko drugo ravno ali vidikom obravnave. Kvečjemu bodo protestirali proti uzurpaciji izraza sveto, zoper »prepoved«, da za svoj predmet ne smejo uporabljati izraza sveto, ampak zgolj izraz sakralno. Toda to bi bila navsezadnje stvar terminološkega (ne) sporazuma; sicer pa bi ne glede na Hribarjevo distinkcijo med svetim (še enkrat: v zgornji opredelitvi »svetosti v biti«) in sakralnim ostali pri svojem, enako kot druge zgodovinske in družbene vede ostajajo pri svojem ne glede na heideggerjansko pojmovanje razlike med bitjo in bivajočim.

Vendar pa Hribarjevo razlikovanje ni usmerjeno le proti religiozologiji, da bi ji pokazalo (in očitalo?!) njeno omejenost na sakralno, na to, kar ljudem velja za sveto ali kar kot tako (izmed bivajočega) doživljajo. Hribar s svojim razlikovanjem hkrati *nasprotuje* sakralnemu, nasprotuje temu, da bi imeli ljudje kaj od bivajočega za sveto, na primer posamezne ljudi (»obstaja svetost, ne obstajajo pa svetniki«, NR 61/62, 841). Za religiozologijo seveda svetniki obstajajo: s posebnimi postopki povzdignjeni, sakralizirani ljudje (na primer v Katoliški cerkvi). Izjava »ne obstajajo svetniki« ni religiozološko-znanstvena izjava, ampak izjava s stališča določene religije (na primer protestantsko interpretiranega krščanstva) ali svetovnega nazora (na primer humanistično-ateističnega v določeni verziji) ali nove epohalne misli svetega (na primer tiste na Heideggerjevi sledi). Pri Hribarju seveda s tega tretjega, saj ne bi pristal, da bi njegovo pozicijo (pojmovanje svetega) imeli za pozicijo ene religije proti drugi ali enega svetovnega nazora proti drugemu. Očitno pa tudi pri njem ne gre le za teorijo, ki bi kot teorija drugače osvetlila in razlagala druge teorije ali neposredno sam predmet teh teorij; gre tudi za razglašanje resnice o (svetem in) sakralnem, ki naj spremeni/odpravi svoj predmet (sakralno in profano, saj gre za korelacijo) in privede do uveljavitve zavesti o svetem kot svetem.

Mimogrede, oznanjevalno naravo Hribarjevega pisanja izdajajo že take formulacije: »Ker mu [Kerševanu] obzorje zamejuje bivajoče, se mu tudi svet kaže kot nekaj bivajočega, kot celota bivajočega. Le v tem okviru lahko nastopa zoper svetost sveta.« Toda: »Svet kot svet ni celota bivajočega, marveč prostor biti.« Torej ne znanstveno-hipotetično ali filozofsko-tezno: svet lahko pojmuje kot prostor biti in v tezi o svetosti sveta je svet pojmovan tako, ne pa kot celota bivajočega. Nasprotno, *apodiktično* v stilu *amen* (tako je in tako bodi!): »svet kot svet je prostor biti« – kot da je Hribarjeva definicija nekaj samoumevnega ali obče sprejetega.

Znanosti, religiološke in druge, ki se ukvarjajo zgolj z bivačim, seveda lahko ovrednotimo kot nezadostne, ali še kaj hujšega, z vidika mišljenja biti in svetega kot pritlične in površinske – toda vsaj za zdaj imamo tudi v našem miselnem svetu še (že) toliko pluralizma, da lahko tudi one v zameno obravnavajo novo zavest o svetem kot svetem, novo razkrivanje/razglašanje svetega kot sodoben primerek (ne čisto) nove religije ali svetovnega nazora. Krivičnost do tistega, kar je pri tem zares novega (preseženega in drugačnega z ozirom na religije in svetovne nazore), a danes še težko razpoznavnega, je pač plačilo za krivico, ki so je same deležne.

III.

Tako smo lahko povzeli *doslej* citirane Hribarjeve opredelitve, v katerih nasprotuje sakralizaciji kot institucionalizaciji svetega v religijah, obmejevanju svetega in povzdigovanju posameznega bivačega (sakralizaciji posameznih ljudi ali abstraktnega Človeka pa tudi boga v smislu najvišjega bivačega) – vse v imenu svetega kot svetega in tega, da »nič bivačega ni svetega«.

Toda Hribarjeva formulacija ima še drugi pol: »sveto je vse (vsako) bivače v svoji biti«. Kaj to pomeni, zlasti kaj v tem kontekstu pomeni »vsako bivače«? Kaj vse »je« ali »zares je«? Ali se je mogoče ogniti sporom, kot so tisti iz časov nominalizma in realizma: ali je tako (»vsako«) bivače posamezen človek pa človeštvo, naše vesolje (da se izognemo razpravi o svetu kot svetu), »narava« ali konkretna rastlina, reka, gora, kaj je s človekovimi proizvodi, od umetnosti do idej pa državo in narodom?

Mimogrede: znani zaključek Programa ZKJ iz leta 1957 je jasnejši. Kot tisto, kar je lahko »preseženo« (s »še bolj človeškim«), je poudarjeno le tisto, kar »je bilo ustvarjeno«. Iz konteksta je očitno, da so mišljeni človekovi proizvodi, človeške stvaritve; samo ti so izrecno pojmovani kot ne (tako) sveti, da jih je mogoče človeško preseči. Nikakor ni zapisano ali mišljeno, da »ni nič tako svetega, da ne bi bilo lahko preseženo«, da je vse, kar je, vredno, da propade. Na osnovi tega teksta razglašati, da »komunistom ni nič svetega«, ni korektno in ni dobronamerno. Zanimiveje je, kot opozarja Tine Hribar, zakaj se za označevanje človekovih proizvodov uporablja izraz »ustvarjeno«, ki se uporablja tudi za božje stvarstvo. Toda pri tem Program ZKJ sploh ni izjema.

Sveto po Hribarju, in tudi sicer, ne pomeni stopnjevanja, več ali manj; nekaj je sveto ali pa ni. Toda po Hribarju je »sveto vsako bivače v svoji biti«. Iz zgornjih citatov bi izhajalo, da sveto kot sveto tudi ne more biti obmejevano, kot je bilo običajno v različnih sakralizacijah.

Od kod potem pri Hribarju govor o »svetosti življenja« (in posvečenosti mrtvih), hkrati z razmišljanjem o potrebi novih obredov v zvezi s tem pa ideja o vključitvi »svetosti življenja« v preambulo ustave? Ali ni to očitna institucionalizacija (obredi, ustava!) in omejevanje svetega, poudarjanje, izvzemanje nečesa (iz svetosti vsega bivačega v njegovi biti)? Svetost življenja se pojavlja kot nekak kompromis med svetostjo vsega in vsakega v biti in svetostjo zgolj človeka, človeškega življenja. Ali ni

to v Hribarjevi terminološki distinkciji spet novo/staro sakralno, torej novo ali staro religiozno? Ali tudi Hribar sam ne meša svetega in sakralnega kot vsevprek in vedno znova očita drugim (teologom, religiologom, celo Heideggerju ...)?

Ali ta kompromis s »svetostjo življenja« ni navsezadnje čisto navaden življenjski kompromis? Tudi Hribar, ki izhaja od svetega kot svetega, od tega, da je vse sveto v svoji biti in da ni hkrati nič svetega kot bivajočega, pristane pri tistem, kar ljudje nekako nujno doživljajo kot sveto v svetu, pa čeprav pri tem izhajajo iz edinega svetega Boga ali iz človeka kot edinega odgovornega subjekta ali pa vsaj zavestno iz ničesar ne izhajajo, ampak preprosto tako doživljajo. Izjemnost življenja ni ob tem pri Hribarju ne bolje ne slabše utemeljena in zavarovana, kot je v zadnjih dveh primerih. Dialog med Daisakujem Ikedo, japonskim budistom in voditeljem organizacije Soka Gakkai, in znanim angleškim zgodovinarjem Arnoldom Toynbeeem je na primer že leta 1976 izšel pod naslovom »Izbrati življenje« (Toynbee, Ikeda 1976) in z motom iz Biblije »Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod« (5 Mz 30,19).

Ali Hribar s strukturo svoje zgodbe o svetem v bistvu ne ponavlja strukture zgodbe o bogu? Sveto kot sveto, nič bivajočega ni sveto: od tod nasprotovanje religiozni institucionalizaciji svetega, sakralizaciji bivajočega, ontizaciji svetega. Bog Stvarnik je edini svet, svet ni svet(o): vsi človeški bogovi so bogovi sveta, so človeški proizvodi, so maliki, ki so napoti in nasproti človekovemu sprejemanju živega in edinega Boga.

Vse bivajoče je sveto v svoji biti, »sveto v svetu je sij (videz) najsvetejšega« (NR 43/44, 1556). Svet je božje stvarstvo, življenje je božji dar, človek je božja podoba, njegovi bogovi, svetniki pa celo maliki so le odblesk, senca, a tudi kažipot božje slave. Človek je varuh in skrbnik stvarstva.

Kompromis: svet ni svet, to je le Bog, toda poznamo in priznavamo svetost življenja kot božjega daru, oblasti (»ki je od Boga«, Sveto rimsko cesarstvo ...), cerkve kot svete institucije, ustanovljene po Bogu, pa tudi svetost in nedotakljivost lastnine (naravni in božji red), domovine in naroda (očitno so tu po božji volji ...) in tako naprej, do tega, da od svetega kot svetega ne ostane nič, da Bog kot Bog izgine in ga nadomestijo bogovi sveta, od življenja do mojega naroda in naše domovine, svetovne revolucije ali naše vere, celo naših voditeljev.

Od tod dalje ne bi ponavljal, kar sem zapisal v skici »Zaton svetega, povratek svetega« leta 1987 (zdaj Kerševan 1989, 173–176) in kar je Hribar označil za sarkazem in cinizem, češ da svarim pred povratkom (»poganskih«) bogov sveta, kot »da ne bi bilo največ ljudi pobitih prav v imenu monoteizma oziroma monokratstva Ideje in ko različne 'božje stranke' pobijajo v imenu Boga, ne pa v imenu svetega kot svetega«. Toda problem je ravno v tem, da so za imenom Boga kot Boga, pogosto pa kar neposredno namesto njega (v)stali bogovi po naši človeški podobi, po podobi *grešnega človeka*: na mestu Boga brez imena in Boga, poznanega le preko Kristusa, v takih primerih vedno stoji naš bog; bog, ki je za nas, za to ali ono našo sveto stvar in sveto skupnost, za katero se bojujemo, žrtvujemo, pobijamo; bog, za katerega si domišljamo, da je po nas, sicer se ne bi bojevali zanj (za Boga, Narod in

Domovino!). In če so že doslej na mestu Boga kot Boga nastopale naše svete ideje, domovine, zemlje, vere, naše svete stvari, nič bolj kot pri bogu ni zagotovljeno, da se za vse to ne bi bojevali tudi v imenu svetega kot svetega. V tem smislu bi moral biti nacizem v svarilo. Nacizem ni bil le kvintesenca modernega razvoja (nadčlovek kot brezobziren subjekt), a tudi ne le povratek arhaičnega. Bil je enkrat že uresničena svojevrstna »sprava arhaičnega in modernega« (o kateri govori Hribar): moderne tehnologije z modernim človekom kot subjektom ter arhaičnega in pred- ali psevdokrščanskega posvečevanja »našega (nemškega) naroda« in njegovega voditelja (ki govori iz narodne biti itd.). Heideggerjev jezik ni bil slučajno uporabljen in zlorabljen za to »spravo«.

Ne nepomemben nemški teolog Gogarten je leta 1932 pisal – prosto po Heideggerju, kot sam pravi –, da poznamo dve vrsti samorazumevanja. Ali se človek razume v horizontu stvari in odnosov, ki jih ima vsaj v načelu za razpoložljive, v svoji moči, ali pa se razume kot odprt nasproti svetu, horizontu, s katerim ne razpolaga, nasprotno, iz katerega se razpolaga z njim. »Narod in država nista v horizontu razpoložljivega, temveč segata v globlje temelje svetovnega bivanja [Weltdesein]. Zato obnova in nova utemeljitev naroda in države zahteva angažiranje celotne človekove eksistence [...] Poklicane morajo biti silnejše moči, kot so tiste, s katerimi človek razpolaga, tiste, ki so vidne na horizontu človeške eksistence in od katerih človek svojo eksistenco dobiva« (Gogarten 1937, 27, 42).

IV.

Na tem mestu ne bi prikazoval celote svojega (sicer necelovitega) pojmovanja problematike svetega in religije, ki je v osnovi vendarle razvidno iz Hribarjeve predstavitve. Najizčrpnije je predstavljeno v knjigi *Religija kot družbeni pojav* (1975), z nekaterimi novejšimi preciziranjmi je navzoče tudi v zadnji knjigi *Religija in slovenska kultura* (1989). Ustavil bi se le pri posameznih vidikih, ki so v Hribarjevi predstavitvi doživeli občutnejše deformacije (in diskvalifikacije).

Hribar pravilno povzema, da doživetje svetega »striktno enačim z religioznim doživetjem«. Toda to enačenje ima pri meni drugo funkcijo in drug poudarek, kot mi ju pripisuje. Ne pomeni, da vnaprej vežem sveto (doživetje svetega) samo na religijo, ampak nasprotno: religijo vežem po definiciji na sveto. Sveto je specifičnost religije kot religije. Z religijo imamo po (taki) definiciji zares opraviti samo, če je tu doživetje svetega. Kjer srečamo kategorijo svetega, tu – ali v toliko – imamo religijo in religije. Kot vsaka apriorna opredelitev seveda tudi ta ni nesporna, ne more se izogniti problemu arbitrarnosti in tautologijam.⁴

Neki simbolni sistem (pripovedi, ravnanja, stvari; mita, ritualov, fetišev) učinkuje kot religija, če ga pri udeležencih spremlja doživetje svetega. Doživetje svetega,

4 Diskusije o tem na primer že v zborniku iz leta 1974, zlasti prispevki H. Bouillarda, U. Bianchija in A. Vergota (Castelli 1974, 33–57, 87–99, 471–492).

ki ni vezano na neki simbolni sistem – ni sproženo, razpoznano in pripoznano, uokvirjeno in interpretirano skozi njega – je samo pogojno religiozno, enako, kot je simbolni sistem, ki se sam izrecno imenuje za religijo, samo pogojno religiozen, če ga ne spremlja (več) doživetje svetega.

Sveto pri tem ni obravnavano kot nekaj danega, izhodiščnega, ampak kot rezultat. Ni mogoče reči, da je neko vnaprej dano sveto objekt religioznega prisvajanja, kot piše Hribar. Religiozno prisvajanje je v nasprotju z umetniškimi, znanstvenimi, materialnoprodukcijskimi itd. tisto, kar svoje objekte naredi za svete v tem smislu, da jih s pripovedmi in prepovedmi, mitom, ritualom, tabujem (iz)loči od sicer za človeka razpoložljivih drugih predmetov; ene torej sakralizira in druge pusti profane. Ta sakralizacija je učinkovita in ni le zunanja ali formalna, če jo spremlja doživetje svetega, doživetje srečanja z neko skrivnostno, človeka presegačo, a k njemu obrnjeno stvarnostjo.

Realni objekti religioznega prisvajanja so praviloma *zadnji pojavi*, zunanji ali notranji *robovi* vsakokratnega človekovega sveta (sveta drugih človeških praks). V doživetju svetega se dogaja njihovo specifično religiozno transcendiranje, njihovo religiozno spreminjanje iz »zadnjih pojavov« v »mejne pojave« te (razpoložljive) in neke druge, onstranske stvarnosti. Torej spet: ni mogoče reči (kot pravi Hribar) »zunaj religioznega transcendentiranja (ki se nanaša na neko Transcendenco, Absolutno, Subjekt) svetega ni«. Ampak nasprotno: brez doživetja svetega ni religioznega transcendentiranja in religijske transcendence; je le na primer psevdofilozofska špekulacija o neki drugi, presežni stvarnosti, miselno predpostavljane ali sklepanje o neki nadnaravi ali bogu, ki pa je kot tak del človekovega miselnega sveta, ne pa religiozna transcendenca. Transcendenca ni dana. »Vzpostavlja« in artikulira se v doživetju svetega (ob robnih pojavih, posredovanih skozi simbolni sistem, ki jih predstavlja kot take). Ta transcendentna stvarnost se lahko v konkretni religiji artikulira kot bog, bogovi ali pa tudi ne. Dejansko se ljudje v konkretni kulturi srečajo z neko vedno že obstoječo religijo, ki že ima oblikovane predstave o transcendenci, na primer o bogu (ki ga že tudi predpostavlja). Od tod pa tudi možnost razkoraka med doživetjem svetega (ob pojavih, ki jih konkretni ljudje konkretne kulture dojemajo kot *robne, eksistencialne*) in usmerjenostjo, sredstvi in odgovori, ki jih ljudem nudijo dane religije.

Res je, kot piše Hribar, da je tak poskus, da bi religiozno/sveto zapopadli (miselno prisvojili) kot specifičen način in rezultat človeškega prisvajanja sveta, antropocentričen, vezan na novoveško metafizično predpostavko o človeku kot subjektu nasproti svetu kot objektu. Toda to ni poljubna predpostavka, ampak predpostavka novoveških znanosti, uporabljena tokrat tudi za boga in sveto. Jasno je, da je pri tem (kot pri znanostih o religiji sploh) mišljeno pojmovno prisvajanje človeških *podob* boga in *doživetja* svetega (z vso omejenostjo, ki je lastna vsakemu miselnemu soočanju s podobami in doživljanji). Pri tem ne gre – še enkrat – za nikakršno metodološko zanikanje boga in svetega (zaradi domnevne metafizične ateistične pozicije). Gre za metodično vzdržnost, ne za zanikanje: če hočemo religijo raziskovati brez ..., potem lahko to storimo tako ... ali tako.

Pravi paradoks tega početja ni v tem, da se »ni mogoče razglašati za ateista in obvladovalca Boga hkrati« (ga torej predpostavljati), saj se to sploh ne počne. Paradoks je najprej v tem, da prav dosledna in *uspešna* uporaba predpostavke o človeku kot edinem subjektu nasproti svetu (pri čemer podoba boga, rituali itd. sodijo v ta svet) tudi pri znanstvenem razumevanju religije razpre, izpostavi človeka/subjekta kot edini predmet možne/nujne religiozne prakse. Predmet religioznega prisvajanja so zadnji, premočni, nerazpoložljivi pojavi. Novoveško humanistično samorazumevanje človeka kot subjekta se izraža v metodični predpostavki (in želenem rezultatu, tudi znanstvenega prisvajanja sveta), da je vse v svetu razpoložljivo za človeka. V takem, vsaj metodično desakraliziranem, »odčaranem svetu« (Weber) torej ni ničesar *zadnjega*, v *principu* neobvladljivega, nepresežnega. Edina izstopajoča točka, zadnje ali prvo, mejno in breztemeljno je prav človek kot subjekt sam – in samo on kot tak kliče po religioznem prisvajanju, religioznem utemeljevanju in transcendiranju, sakraliziranju, samo njega lahko spremlja doživetje svetega, torej doživetje srečanja z neko presežno, premočno, človeka obvladujočo, k človeku obrnjeno stvarnostjo, z nekim 'skrivnostnim Subjektom', nasproti kateremu se človek doživlja kot 'svobodno podvržen' subjekt. Za analizo, ki operira s kategorijo *religioznega prisvajanja*, je ta Subjekt/bog vzpostavljen in artikuliran preko človeka kot subjekta, preko tega, v čemer in po čemer se človek ima za subjekt nasproti svetu (da je živ, da misli o svetu in sebi, da dela, da je svoboden in samostojen).

To miselno zapopadenje, razkritje boga kot Človeka, podobe boga kot človekove podobe pa spet vzpostavi človeka kot edini subjekt, edinega »boga«, toda samo na videz oziroma prehodno. Dejansko je s tem človek spet postal spoznan kot zadnje in s tem kot možni/nujni objekt religiozne prakse, sakralizacije in doživetja svetega, ki preko njega, človeka, šele spet vzpostavi boga. Bog ne more biti rezultat miselno-spoznavne, ampak le religiozne prakse, ki je ni brez doživetja svetega.

Humanistično samorazumevanje človeka nasproti svetu ne zmore brez te igre brez konca, igre med Človekom kot bogom in Bogom kot človekom.⁵ Kolikor človek ni nor, oziroma po vseh norostih z vojnami, človek seveda tak status subjekta čedalje bolj priznava vsem ljudem; kolikor ni nor, danes tudi ve, da je treba spoštovati pogoje obstoja ljudi sploh in s tem tudi kot subjektov, spoštovati kot vrednote življenje, naravo itd. Tudi če za apostolom Pavlom izhaja iz predpostavke, da je »vse dovoljeno«, se z njim tudi zaveda, da »ni vse k pridu«. Humanistično samorazumevanje človeka ne pelje nujno niti v solipsizem niti v nihilizem, uničenje (kot tudi vera v boga, ki da je naredil ljudi po svoji podobi in jim naročil, naj si podvržejo zemljo, ne vodi nujno v slepo gospodovanje nad naravo).

* * *

5 O tem tudi v Marko Kerševan. 1987. »Mogućnost religije u Marxovoj misli i suvremenoj marksističkoj praksi«. *Kulturni radnik* 40 (1987/3): 131–140.

Ne samo religija, tudi humanistično samorazumevanje človeka se ne da kar tako. Vsekakor danes ni razvidno, s čim bi ga lahko nadomestili ter čemu bi ga lahko podredili in kako. Očitno pa je, da samo z njim ni mogoče živeti, vsekakor pa, da konkretni ljudje ne živimo in niso živeli samo z njim, da človek ni izčrpan s subjektom humanistične ideologije (o tem sem pisal že v knjigi *Religija kot družbeni pojav*). Sodobni pluralizem (*sodobna kriza*) se kaže tudi v tem, da isti ljudje živijo in živimo z različnimi »religijami« in nazori, na različne načine – individualno in skupinsko – nekonsistentno šivanimi v bolj ali manj začasne in luknjaste celote. Hribarju je treba priznati, da si v marsičem prodorno prizadeva doseči neko koherenco, novo celovitost. Prav pri pisanju o svetem pa je marsikaj prehitro povezal in prehitro (iz)ločil.

P. S. I

Še k temi Človeka kot boga in Boga kot človeka.

Luther je pronicljivo zapisal, da človek po (grešni) naravi noče, da bi bil Bog Bog, ker hoče biti on sam bog. Barth je k temu dodal komentar: Bog, kakršen hoče biti človek, je vedno samo človekova projekcija, ena od človekovih idealnih podob (podob, ki jih kot ideal postavlja grešni človek; samostojen, neodvisen, vladar, sodnik ... predvsem pa samozadosten, absoluten). Človek noče, da bi bil Bog zares Bog, ampak, da bi bil tak, kot hoče biti človek sam. Človek lahko stremi le k temu bogu. Vsaka religija je zato človekovo grešno prizadevanje in proizvod grešnega človeka. Bog krščanske vere pa je ravno postal človek, da bi človek lahko ostal človek in si ne bi več prizadeval *postati kakor bog*. Torej: Bog se ni počlovečil zato, da bi se človek (lahko) pobožanstvil. Predstava o deificiranju, pobožanstvenju človeka preko božjega učlovečenja je najbolj negovana v pravoslavni teologiji (od kod toliko vzvišenih himn Človeku – od Gorkega dalje – v vzhodnem marksizmu in hkrati toliko pritlične prakse ljudi z ljudmi?). Za zahodno-protestantsko teologijo je Bog Bog in človek (ostaja) človek; človek ni nikdar brez Boga samo zato, ker se je Bog opredelil zanj. Človek sam (v grehu, brez vere) teži k bogu kot božanstvenemu Človeku, ne pa k Bogu, ki se je učlovečil in ki ga poznamo v Jezusu Kristusu. Mesto, ki ga hoče zasesti človek, ni nikdar mesto Boga kot Boga (to mesto je navsezadnje pri človeku), ampak mesto boga kot Nadčloveka; Bog kot Bog ni v opoziciji z maksimo »človek je za človeka najvišje bitje«, ampak le s »Človek (torej človek kot bog) je za človeka najvišje bitje«. »Kristjani smejo in morajo Božjo skrb za človeka posnemati tako, da je zanje človek najodličnejši predmet njihovega interesa. Le tako uresničujejo Calvinovo 'Nostri non summus, sed Domini'« (Barth).

P. S. II

Krišnamurti v odlomku, prevedenem v NR 61/62, *Ali obstaja Bog*, odgovarja na vprašanje, kako razumeti, kaj »je« oziroma da, »kar je«, je »(najbolj) sveto«. Ali to

pomeni, da če je, »kar je«, sveto, »lahko vsak morilec in izkoriščevalec reče: ne vti-
kajte se, moje početje je sveto«. Odgovarja, da morilec in izkoriščevalec nista dojela,
da je, »kar je«, svetinja, sicer ne bi morila in izkoriščala (350) ... Gotovo. »Živi in
pusti živeti« (stara liberalna maksima), »pustiti biti ...«. Bolje kot vnaprej eksklu-
zivno »edino sveto«. Toda slej ali prej: kaj s tistim(i), ki (ker) ne pusti biti (druge in
drugo)? Ali velja le: pustiti biti ... tiste, ki pustijo biti ... Ni slabo, toda že poznano.
Kdo bo presojal, kdo (kaj, koga) česa ne pusti (»dovolj«) biti? In seveda: »ni demo-
kracije za sovražnike demokracije«, »vojna vojni«, »ekspropriacija ekspropriator-
jev« itd. itd. v neštetih variantah.

Ljubljana, 20. 2. 1990

5.

Enotnost pojma religije/religioznosti
za (post)moderne razmere?

Definicije in strategije definiranja religije

Ne more nas čuditi, če se pri obravnavi tematike, kot je »mladinska kultura in religija/religioznost«, zastavi vprašanje o ustreznem pojmu in definiciji religije/religioznosti (pa seveda tudi o razmerju med religijo in religioznostjo; Soeffner 1994). Vprašanju se ni mogoče docela izogniti ne na začetku, ne v teku, ne ob sklepu raziskovanja oziroma obravnave. Po eni strani potrebujemo pojem, ki bi zajel: tradicionalno, cerkveno organizirano (krščansko) religijo in nova religiozna gibanja (new age, kulte in »sekte«), ljudsko religioznost, civilno in nevidno religijo, sakralizacije in ritualizacije, »zadnja« osmišljanja vsakdanjega življenja in drugih, na primer umetniških ali političnih praks. Hkrati pa to težnjo po širokem pojmu neizogibno spremlja skrb: kje so meje, ali ne gre to predaleč, kaj je »prava« religija in religioznost, kaj pa so le parareligiozni pojavi ali funkcionalni ekvivalenti? Na razpolago imamo – kot je ob podobni priložnosti zapisal Lambert – »babilonski stolp« definicij religije (Lambert 1991, 73). Ni, da bi jih na tem mestu prikazoval in razčlenjeval, še manj, da bi se opredelil za eno med njimi ali dodal novo, tisto pravo. Takih poizkusov je bilo že mnogo in zdi se mi, da jih je v zadnjih letih ponovno več. Naj spomnim poleg Lamberta še na delo Clarka in Byrna z izrecnim in ambicioznim naslovom *Religion, Defined and Explained* (1993), na razpravo Pollacka z neposrednim vprašanjem *Was ist Religion* (1995, z obsežno bibliografijo) in na sicer bežen Greelyjev prikaz različnih opredelitev v *Religion as Poetry* (1996), ob soočenju z rezultati mednarodnih primerjalnih raziskav – torej na tri povsem različne primere (toda z neko konvergirajočo usmeritvijo, kot bomo videli).

Vsi poznamo klasično delitev na substancialne in funkcionalne opredelitve: substancialne, ki si – na kratko rečeno – pri opredelitvi *objekta* religije/religioznosti pomagajo z razlikovanji naravno/nadnaravno, profano/sveto, imanentno/transcendentno ali neposredno govore o nadnaravnih bitjih in silah, bogu, doživetju svetega; funkcionalne, ki vežejo religijo na različne *probleme subjekta* religije, človeka in/ali družbe oziroma na funkcijo pri reševanju teh problemov: funkcijo integracije, kompenzacije, socializacije, soočanja z »zadnjimi« problemi, v novejšem času obvladovanja kontingence in nesmisla (Lübbe, Luhmann, Pollack) z osmišljanjem (usmeritev, ki se v sociologiji navezuje na Webra). Če so substancialne opredelitve ranljive predvsem zato, ker so največkrat preozke (ker vedno kaj pomembnega ostaja zunaj njih), so funkcionalne največkrat zavračane kot preširoke, češ da jim ne uspe specificirati tistih religioznih dogajanj, ki nas posebej zanimajo. Lahko bi razlikovali tudi med »ekskluzivističnimi« in »inkluzivističnimi« strategijami. Inkluzivistične so pogosto redukcionistične; religijo zvedejo na širše pojme ali problematike, na primer Althusser na problematiko ideologije. Lahko pa so tudi »aneksionistične« (Lambert): religiji pridružijo še druge pojave na osnovi nekih skupnih imenovalcev, problemov, neke skupne funkcije (v tem smislu Luckmann, 1997). Delitev ekskluzivno/inkluzivno se deloma pokriva z razlikovanjem substancialno/funkcionalno, toda ne docela. Kategorija »svetega« lahko služi ekskluzivnemu

(substancialnemu) razumevanju religije, toda lahko je opredeljena tudi tako, da aneksionistično širi področje religije na vse, kar ljudje imajo ali doživljajo kot sveto (s tendenco, da se sveto samo razume »funkcionalistično«, kot tisto najpomembnejše in najvrednejše z vidika človekove/družbene potrebe).

Prednosti in slabosti substancialnih in funkcionalnih opredelitev so poznane in dobro argumentirane (na primer Bergerjev pledoaje za substancialno opredelitev proti Luckmannu, v Berger 1967, ali utemeljevanje prednosti funkcionalnih opredelitev, v Baird 1971). Čeprav (zato) upravičeno velja, da je uporaba ene ali druge definicije stvar raziskovalnih potreb ali celo *de gustibus* (Berger), lahko srečamo v novejšem času ponovno nagnjenje h kombiniranim opredelitvam različnih vrst. P. Clarke in P. Byrne (1993, 11–14) se opirata na Wittgensteinov tip »the family resemblance definition« in vztrajata, da ni nobene posamezne značilnosti ali *nespremenljive* kombinacije značilnosti, ki bi jo našli pri vsaki religiji, čeprav obstaja kombinacija značilnosti, ki je religiji lastna (obstoj štirih dimenzij: teoretske oziroma narativne, praktične, socialne in izkustvene, s posebnimi značilnostmi znotraj vsake religije). Vključitev ali izključitev nekega pojava ni izvedena z dedukcijo na osnovi natančnih pravil o pripadnosti (vrsti pojavov z imenom religija), temveč s pomočjo analogije, to je na osnovi presoje, ali neki sistem verovanj in praktik v danem primeru vključuje *zadostno* število dimenzij in specifičnih značilnosti. Lahko manjka več značilnosti ali dimenzij, pa še vedno lahko govorimo o religiji, lahko manjka le ena, pa nekega pojava ni mogoče uvrščati k religiji.

D. Pollack (1995) vključuje v definicijo *kombinacijo predmeta/problema* (kontingence in smisla) ter *način reševanja* tega problema (z razlikovanjem/povezovanjem imanence in transcendence). D. Hervieu-Léger (1993), ki razveže (definicijo) religije od (definicije) svetega, vidi specifičnost religije v tistem načinu verovanja (*mode de croire*), ki se opira na avtoriteto tradicije (ki pa je lahko »metaforizirana«; 106–110).

Skupna značilnost teh opredelitev ni nagnjenost k širini ali ožini, določenosti ali nedoločenosti, ampak »odprtost« sicer kompleksnega opredeljevanja. Ob nespornih primerih religije se dopušča tudi pojav novih, ki obstajajo na nov način (na primer »metaforiziran«), ne da bi jim vnaprej zagotovili prostor in status z neko široko funkcionalno ali minimalistično substancialno opredelitvijo. »Odprta končnost razreda religij, ki jo sugerira slika družinske podobnosti, pomeni, da moramo dopustiti možnost novih primerov religije, ki na drugačen način izražajo naravo religije in ki ne ustrezajo sprejeti razlagi, pa čeprav bi ta ustrezala vsem članom (razreda religije), ki smo jih srečali dotlej« (Clarke in Byrne 1993, 16).

Primer take usmeritve bi lahko našli tudi pri Luckmannu (1997), pri katerem dejanski poudarek ni na opredeljevanju nespecifične družbene oblike religije (socializacije) in osebne oblike religije (identitete), ampak na raznolikosti transcendent in raznolikosti družbenih in osebnih form religije; poudarek je na neekskluzivnosti določene tradicionalne družbene forme za definicijo religije, ne pa na »funkcionalističnem« izenačevanju vseh mogočih pojavov v enodimenzionalni opredelitvi.

Prisila k definiranju – interesi, investicije, donosi

Nič ni lažjega kot prezreti, kar je evidentno. V našem primeru: opredeljevanje pomena religije, ohranjanje ali spreminjanje definicije, je socialni proces (Beckford 1994, 318), ki ima svoje nosilce in ti svoje interese, investicije, dejanske ali pričakovane dobičke ali izgube. Ker obstaja religija kot nekaj »separatnega«, izdiferenciranega, obstajajo tudi izdiferencirane, separatne vloge, institucije in njihovi nosilci: raziskovalci, učitelji, duhovniki in njihove institucije. Ker obstajajo izdiferencirane vloge in institucije, mora kot nekaj izdiferenciranega in separatnega obstajati – in biti opredeljena – tudi religija (o tem Matthes 1993, 27). Definiranje religije je proces, ki posreduje med obema ravnema stvarnosti, vsaj v zahodnih modernih družbah. Več vrst nosilcev, več potreb, več vrst interesov po definiranju – več definicij in konkurenca med njimi. Pri raziskovalcih (in učiteljih religije) je ta interes dokaj abstrakten: potrebujejo religijo kot izdiferenciran pojav, nagibajo se k širši opredelitvi, toda ne tako široki, da bi odprli vrata vsem drugim raziskovalcem in učiteljem; zato pa so nevtralni in odprti do interesov drugih in njihovih teženj po bolj specifičnih ožjih ali širših opredelitvah »prave« ali »zaresne« religije. Tak interes imajo na primer državne, pravne in politične institucije, ki potrebujejo neko opredelitev/razmejitvev religioznih od nereligioznih organizacij, ki vsebuje tudi neko vrednotenje, čeprav so državne instance do tistih, ki se znajdejo znotraj opredelitve religije, praviloma ali načeloma nevtralne. Tu so seveda še same religiozne institucije, katerih nosilci lahko nihajo med interesi za ožjo ali širšo definicijo ne le religije nasploh, temveč na primer tudi lastne religije oziroma konfesije in njenih kriterijev pripadnosti. (Zanimiva je uporaba različnih števil in kriterijev o pripadnosti cerkvi v državno-političnih odnosih.)

Raznolikost in neizogibno medsebojno učinkovanje različnih opredelitev so oblikujeta neko prevladujočo, »samoumevno« predstavo o tem, kaj je ali ni religija tudi zunaj omenjenih institucij. Odgovorov na vprašanje, »od kdaj velja neko dejanje ali pojav za religioznega«, nimajo le strokovnjaki in institucije, ki take odgovore potrebujejo. Imajo jih (lahko) v naši kulturi tudi ljudje, posamezniki ali skupine, ki so objekti proučevanja in delovanja omenjenih institucionaliziranih opredeljevalcev religije – pod njihovim vplivom, v distanci ali celo opoziciji do njih; lahko sprejemajo enake definicije, pa tako definirani pojav različno vrednotijo ali nasprotno, lahko »religijo« enako (pozitivno ali negativno) vrednotijo, toda jo drugače opredeljujejo in razmejujejo. Opredeliti se kot (ne)religiozen, zato ne pomeni istega v vseh okoljih (nacionalnih, generacijskih, socialnih, kulturnih). Izjave ljudi o (ne) religioznosti govore o razširjenosti uporabe določene semantike; analogno velja za udeležbo pri ritualih ali za uporabo simbolov. Za reči kaj več o tem, je treba raziskati, »zakaj« in »za kaj« take uporabe oziroma udeležbe.

Podobno velja tudi za opredelitve, kot »sem katoličan«, »verujem v boga«, »to mi je sveto«, »to je nadnaravno« ali »duhovno«. Izjava »sem katoličan« lahko v nekem kontekstu pomeni minimalistično opredelitev: sicer ne verujem, toda

sem katoličan, ne pa pravoslavac, protestant ali ateist, saj sem katoliško krščen; lahko pa pomeni »maksimalno« opredelitev: ne verujem le v boga in posmrtno življenje kot »vsi«, ampak sprejemam tudi tiste cerkvene norme, ki jih drugi ne sprejemajo. »Duhovnost« je lahko v nekih okoljih razumljena kot jedro (cerkvene) religije, drugod pa kot izraz distanciranja od »povnanjenih« cerkvenih in sekularnih »religij«.

Zato je treba pozdraviti tendenco v raziskovanju v zadnjih letih (Zulehner, Campiche, Greeley in drugi), da se raziskuje, *kakšne* so predstave o bogu, svetem, posmrtnem življenju, ki jih anketiranci sprejemajo ali zavračajo; da se skratka ne ostane na splošno uporabljanih besedah, predstavah in simbolih, pa bodisi da so ti predmet kulturnega soglasja bodisi kulturnih bojev v nekem okolju. Težava je v tem, da ni mogoče vnaprej vedeti, kako »daleč« in kako »globoko« v sprejemanje, zavračanje ali nepoznavanje ter neuporabo konkretnjših in bolj specifičnih stališč, praktik in simbolov sega vpliv temeljne naklonjenosti, zadržanosti ali nasprotovanja na primer dominantni cerkvi kot dominantnemu opredeljevalcu »religije«, »boga« ali »svetega«. Verjetno ni mogoče pojasniti na primer dvakrat večje razširjenosti verovanja v nebesa in pekel med Američani, Irci in Poljaki v primerjavi z Angleži, Čehi ali Slovenci s kakšnimi splošno antropološkimi ali posebnimi civilizacijskimi pogoji življenja v teh deželah; ponuja se prej razlaga, da gre za izraz in posledico različne oddaljenosti ljudi od cerkva in njihovega delovanja v teh deželah ali celo različne stopnje identifikacije z njimi (in zato tudi z njihovimi nauki). Spreminjanje položaja in odnosa do cerkve v nekem okolju lahko tako privede do zmanjšanja ali povečanja izjav o verovanju v posmrtno življenje, ne da bi se pri samem tem verovanju res kaj spremenilo (ali vsaj ne v taki meri). Tudi v takih primerih se je pokazala potreba po raziskovanju korelacij med specifičnimi religioznimi opredelitvami in različnimi moralnimi ter življenjskimi stališči oziroma ravnanji (Greeley 1996; Zulehner in Denz 1993)

Opredelitev religije: pluralizem vsebin in dominantna družbena forma religije

Če smo ugotovili obstoj prisile in interesa za definiranje religije ter neizogibno interakcijo med različnimi institucionalnimi opredeljevanji ter samoopredelitvami ljudi – ali lahko prav za mladinske kulture v sodobnih razmerah predpostavljamo/pričakujemo večjo distanco do takih zunanjih definicij in interesov? Ali ni mogoče, da se to kaže tudi na na videz paradoksalne načine: v ohranjanju ali celo krepitvi pripadnosti in zunanje navezanosti na tradicionalne cerkve prav zato, ker te dopuščajo *dejansko* (ne)verovanje svojih pripadnikov po njihovi lastni meri in izbiri (*belonging without believing*), hkrati pa jim nudijo druge, družabne, identifikacijske, kulturne možnosti. »Zaresna« religioznost ljudi/pripadnikov – tako poimenovana ali ne – je oblikovana in doživljana mimo zahtev in pričakovanj tradicionalne cerkve, čeprav ne brez nje in še manj proti njej. Le del – dva dela,

manjšini? – definira svojo (ne)religioznost ekskluzivno z ozirom na cerkveno definirano religijo: tisti, ki cerkvam ne le pripadajo, ampak v njihove nauke tudi verujejo (in ne le z njimi izražajo svojo pripadnost), in tisti, ki cerkvam ne le ne pripadajo, ampak jim tudi nasprotujejo. Za drugi del – večino? – cerkvene opredelitve religije niso več relevantne, njihova (ne)religioznost pa je za cerkvene institucije neopredeljiva in »neulovljiva«. Ali to pomeni, da je zato taka religioznost neopredeljiva tudi za raziskovalce religije, da torej ne obstaja več kot nekaj enoznačno izdiferencirane? Gotovo lahko rečemo, da ni več monopolne vsebine, forme, funkcije, zornega kota za ekskluzivistično definiranje in da zato monocentrično – ozko ali široko – opredeljevanje ne vzdrži soočenja z raznolikostjo nove stvarnosti. To pa ne pomeni, da niso možne in potrebne kompleksne in hkrati odprte opredelitve.

In končno, kako presoјati to novo religijsko pluralno stvarnost – je res tako nova in tako edinstveno pluralna? Pridružujem se tistim, ki menijo, da je pojav ljudske religioznosti na svoj način vedno izražal obstoj religijske pluralnosti in sinkretizma, tudi in predvsem v domnevno tako religiozno enotnem krščanskem srednjem veku (o tem tudi Greeley, 1996, in še prej seveda zgodovinarji kot Delumeau, Gurevič, Ginzburg in drugi). Max Weber govori o prodoru krščanskega monoteizma – posebej v času reformacije in posttridentinskega katolištva – kot izjemni zgodovinski konjunkturi, ki ji zopet sledi (današnji) pluralni »religiozni vsakdan«. Ali drugače: znano je, da so bili prvi kristjani označevani kot *atheoi*, brezbožni, saj so zavračali vse znane in priznane rimske bogove, Križani, ki so ga častili in mu sledili, pa je bil po takratnih rimskih predstavah in merilih vse prej kot bog in vera vanj torej vse prej kot zaresna *religio*. Kasneje je prav ta vera v Križanega postala uradna in dominantna vera, krščanska religija in cerkev pa sta bolj ali manj monopolno prevzeli različne religiozne funkcije, ki so bile prej porazdeljene med različnimi religioznimi kulti in nazori. Do danes je tak monopolni položaj izginil ali vsaj slabel, toda krščanska religija in cerkve še vedno ostajajo privilegirani prostor in okvir, v katerem mnogi posamezniki in skupnosti zadovoljujejo različne religiozne potrebe (ki bi jih sicer lahko tudi drugod) – in to kljub temu (ali prav zato) da vera v Kristusa v svoji krščanski specifičnosti postaja (ali ostaja) le eno od konkurirajočih (manjšinskih?) verovanj.

In če sociologi dokaj soglasno ugotavljajo, da je v sekularizirani, moderni, pluralistični, potrošniški ... družbi subjekt in objekt, nosilec in cilj religioznega iskanja sakralizirani avtonomni posameznik – ne gre prezreti, da sta taka religijska pluralnost in tak status posameznika v bistveni zvezi s krščanstvom. Za priči lahko poleg drugih vzamemo tako Marxa kot Durkheima. Po Marxu je krščanstvo »s svojim kultom abstraktnega človeka [...] najprimernejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev« (*Kapital I*). To pomeni tako to, da je »kult abstraktnega človeka« najprimernejša oblika religije, kot to, da je krščanstvo zaradi tega svojega kulta učinkovito navzoče v moderni družbi, pa čeprav na posreden način. Po Durkheimu je v modernih družbah navsezadnje svet(o) prav in samo človek kot posameznik, človek kot oseba.

»Vrsta transcendence, ki jo priznavamo človekovi osebi,« temelji po njegovem v tem, da je »človeška oseba [...] edini fenomen, ki enako gane vsa srca, njena povzdignitev je edini cilj, ki mu še lahko kolektivno sledimo; zato se dviga nad vsemi človeškimi cilji in postaja nekaj religioznega« (Durkheim 1992, 46–49). Tak status posameznika in osebe po njegovem ni nasproten krščanstvu, saj je tudi njegov proizvod; oziroma kot je zapisal Durkheimov učenec Marcel Mauss: »nam domači pojem osebe je v osnovi še vedno krščanski pojem« (Mauss 1975, 247). Krščansko verovanje kot eno od konkurirajočih si religioznih sporočil in hkrati – v neki svoji bistveni sestavini – bistveni (so)oblikovalec dominantne forme, dominantnega načina obstoja sodobnih religioznih verovanj in iskanj?

II.

Vpogledi v preglede (primerjalne) zgodovine religij(e)

6.

Zygmunt Poniowski:
Veda o religiji (1964)

Kdo bi utegnil vprašati: čemu širiti zanimanje za proučevanje religije? Koliko je sploh umestno pri vernih pospeševati in širiti znanje o religiji? (Pogosto je večina vernikov zelo nevedna, celo kar zadeva lastno religijo, vštrevši izobražence.) Ali ni kaj takega celo škodljivo: če hočemo religijo »premagati«, če želimo, da bo odmrla, je najučinkovitejša brezbriznost do nje, prizadevati si je treba, da jo čim bolj izrinemo iz območja človekovega zanimanja in razmišljanja.

Tako sklepanje temelji na domnevi, da je religija nekaj preživelega, ostanek, ki potrebuje le dovolj časa, da izgine sam od sebe, saj v našem času in naših razmerah ni več razlogov za njen obstoj. Toda to je teza, ki jo je treba preverjati s proučevanjem sodobnih religiozних pojavov. Če pa se pokaže, da je domneva napačna, potem je znanstveno proučevanje religije še kako potrebno. Tako ali drugače, ni koristno, da družbene vede ignorirajo eno izmed sfer družbenega življenja. Sicer pa to sploh ni več dilema, pri kateri bi še čakali na odločitev. Odločitev je že tu. Po vsem svetu deluje mnogo ustanov, združenj in kateder, ki se znanstveno ukvarjajo z religiozno problematiko. Celotna katoliška cerkev je že davno začela uporabljati moderna sociološka in psihološka dognanja v »boju za duše« in sama s svojimi ustanovami pospešuje ustrezne raziskave.

Tudi zavoljo misli in dejstev, s katerimi je Zygmunt Poniatowski skušal »opravičiti« svojo knjigo in svoja prizadevanja (da je bilo opravičilo uspešno oziroma sploh nepotrebno, priča že 3. izdaja knjige), menimo, da je koristno, da seznanimo naše bralce z njegovim *Uvodom v vedo o religiji (Wstęp do religioznawstwa, Varšava 1962, 246 strani)*.

Kakor kaže že naslov, knjiga ne govori neposredno o religiji. Ukvarja se z znanstvenimi problemi v religiji. Med vernimi (pa tudi med ateisti) je še vedno razširjeno mnenje, da je vsako pisanje o domači religiji, ki ni teologija, mistika ali apologetika, pravzaprav napad na vero, da je znanstveno empirično proučevanje religiozних pojavov le zakrinkan ateizem.

Da to ne drži, priča že dejstvo, da so mnogi pomembni religiozni duhovniki; avtor znanega *Slovarja vede o religiji (Religionswissenschaftliches Wörterbuch)* je na primer sedanji dunajski kardinal König. Nedvomno pa je razmerje vede o religiji do ateizma problem, ki ga ni mogoče obiti. Ateizem je bistven element vsakega svetovnega nazora in se mu navsezadnje ne more izogniti noben človek, tudi znanstvenik ne, zlasti znanstvenik, ki se ukvarja z religijo, kakor se je konec koncev nemogoče izogniti idealizmu ali materializmu. Toda kakor idealistična osnovna filozofska izhodišča ne ovirajo na primer nekaterih zahodnih sociologov, da se na podlagi konkretnega prikopljejo do objektivnih spoznanj, tako religiozno prepričanje ne izključuje že a priori možnosti za znanstveno nepristransko proučevanje nekaterih konkretnih religiozних pojavov. Izsledki raziskave lahko rabijo tako za pospeševanje laicizacije, kot pridejo prav prizadevanju cerkve, da bi jo zavrla. Veda o religiji pa raziskuje kot družbeni pojav tudi ateizem, saj znanost ne raziskuje pojavov le v njihovem vzponu, ampak tudi v upadanju, ki se kaže pri religiji v širjenju ateizma ali vsaj »mlačnosti«.

Poniatowski poudarja, da je veda o religijah (*Religionswissenschaft, science des religions*) kot empirična znanost mlada disciplina, nastala v drugi polovici 19. stoletja. Za njen nastanek so bili potrebni predvsem trije pogoji: zadostna količina empiričnega gradiva, ustrežna organizacijska oblika, nastala s sekularizacijo teoloških kateder na Nizozemskem in v Franciji, ter primerna svetovnonazorska podlaga, ki jo je po avtorju dal prvim empiričnim raziskovalcem evolucionizem.

O religiji so seveda že davno prej razmišljali in študirali v okviru teologije, izven nje pa v tako imenovani filozofiji religije. Kakšno je razmerje vede o religiji do nji? Teologija kljub temu, da si lasti pravico edine vede, ki lahko v resnici kaj pove o bistvu religije, vede o religiji ne more nadomestiti, celo če ne upoštevamo njenega apriornega apologetskega obravnavanja religije: prvič – ker je to predvsem normativna, ne pa empirična veda (zato jo sploh težko imenujemo znanost), drugič – ker je omejena le na svojo, »pravo« religijo, tako da je toliko teologij kakor ver, medtem ko veda o religiji ne daje vnaprejšnjih diskvalifikacij. S pojmom filozofija religije so navadno mišljena vsa nesistematična ali spekulativna razmišljanja o religiji, in to prej, preden je nastala posebna znanost, in tista razmišljanja, ki so nastajala kasneje izven nje. Filozofija religije je ogromno prispevala k nastanku vede o religiji in je za znanost še vedno zakladnica dragocenih misli. Kolikor pa hoče še dandanes nadomeščati empirično vedo ali biti nad njo, se postavlja v položaj stare filozofije narave, ki bi hotela nadomestiti moderne naravoslovne znanosti ali jih usmerjati. To je, kot je zapisal avtor, treba poudariti, ker so laična razglabljanja o religiji, zlasti če so podpisana z zvenečimi imeni, privlačnejša od suhega znanstvenega obravnavanja. Toda tudi stara filozofija narave ali spekulativna psihologija sta bili »interesantnejši«, kakor so zdaj laiku pogosto čisto nerazumljiva dognanja in teorije.

Kakor pri vsaki mladi (pa ne le mladi) znanosti, so tudi pri vedi o religiji težave, kadar je treba določiti njeno problematiko in metode (avtor posveča temu problemu veliko pozornosti, tako da včasih zaide že v razlago splošne problematike, kar zadeva klasifikacijo znanosti in znanstvenih metod). Za naš namen bo najprimerneje, da si ogledamo avtorjevo strukturno shemo vede o religiji in vprašanja, s katerimi se posamezne discipline ukvarjajo.

Veda o religiji vključuje občo vedo o religiji, meta-vedo o religiji, primerjalno zgodovino religij, sociologijo, psihologijo in geografijo religije.

Obča veda o religiji skuša odgovoriti na vprašanje, »kaj je religija«, prizadeva si najti splošne zakonitosti njene strukture, določiti odnos do drugih območij družbenega življenja ter odkriti obče zakone o nastanku, oblikovanju in razvoju religije, o njenem obstoju danes ipd.

Meta-veda o religiji (avtor očitno sprejema neopozitivistično terminologijo) se ukvarja s samo vedo o religiji, z njeno zgodovino, metodologijo in teorijo (definiranjem predmeta znanosti, analizo raznih teorij o religiji, kategorij itd.), torej približno s tistim, kar obdeluje obravnavana knjiga.

Primerjalna zgodovina religij je najstarejša izmed religioloških disciplin, saj za vedo o religiji ponekod še zdaj uporabljajo izraz »zgodovina religij«

(*Religionsgeschichte, storia delle religioni*), zato je ni treba posebej opisovati. Ključni točki njenih prizadevanj sta izvor religije (prvotne oblike in razvojne stopnje primitivnih religij, areligioznost prvotnega človeka) in izvor krščanstva.

Sociologija religije raziskuje vlogo religije v celotnem družbenem procesu in specifične religiozne družbene tvorbe in odnose. Poniatowski deli družbene funkcije religije na mega-funkcije (najsplošnejše: demobilizacija, pasivizacija, alienacija itd.), makro- in mikrofunkcije (v odnosu do posameznika sredstvo »duševne higijene« ipd.). Sociologija religije pa se ukvarja zlasti s procesom laicizacije v sodobnih družbah, raziskuje odnos med družbeno strukturo, slojevitostjo in religijo ter se zanima za empirične študije manjših verskih skupnosti (far, sekt).

Psihologija religije proučuje vlogo religije v psihičnem življenju posameznika ali skupine. Zdad obravnava zlasti »indiferentnost – krizo sodobne religioznosti«, psihološke izvore religije; analizirati poskuša razne tipe religioznosti glede na starost, spol in izobrazbo, zanima jo »koeksistenca« najnovejših znanstvenih spoznanj, religioznosti in celo čisto navadnega vraževerja v zavesti posameznika. Že površen pregled vsebine kaže, da je ta veja vede o religiji izredno pomembna za uspešno delo cerkvenih organizacij, zato njihove institucije prav njej posvečajo največ skrbi.

Geografija religije opazuje vpliv geografije na religijo in obratno.

Avtor je označil tudi pomen drugih znanosti za vedo o religiji. Prav tu lahko najlepše vidimo, kako tesno je religija prepletena z drugimi področji življenja in mišljenja, kako ni mogoče religioznih pojavov razumeti ločeno od njih, kakor ni mogoče množice drugih pojavov zadovoljivo razložiti, ne da bi upoštevali vlogo religije. K »pomožnim znanostim« prišteva avtor poleg pričakovanih družbenozgodovinskih ved naravoslovne vede, jezikoslovje, zgodovino »vojne umetnosti«, kriminologijo, statistiko in vedo o fizični kulturi. V knjigi najdemo, razumljivo, tudi prikaz glavnih teorij o religiji, od stare antropološke evolucionistične do trenutno modne mitološko-ritualistične šole.

Morda je največja odlika knjige njena bogata dokumentiranost, ki seznanja bralca z ustrežno literaturo v vseh glavnih evropskih jezikih za vsa vprašanja, ki jih avtor v svojem delu obravnava ali le načinja, in uvaja bralca vanjo. Poniatowski si je zastavil nalogo, da bo s svojo knjigo uvedel bralca v znanstvene probleme vede o religiji, da mu bo pokazal pot za nadaljnje samostojno razmišljanje in ga orientiral v množici sodobnega pisanja o religiji. To se mu je tudi posrečilo, zlasti če upoštevamo, da podobnih del v svetovni literaturi nimamo dosti. Pa tudi bralcu, ki ni zahtevnejši na tem področju, odpira knjiga koristen vpogled v sodobno vedo o religiji in s tem posredno tudi v problematiko religije nasploh.

7.

Ambrogio Donini:

Oris zgodovine verstev (1966)

Naposled smo le dočakali, da se je davno napovedani prevod najnovejšega dela¹ znanega italijanskega marksističnega zgodovinarja religij pridružil tistim nekaj delom – na prste ene roke jih lahko preštejemo – ki so jih v zadnjih dvajsetih letih izdale slovenske založbe in ki obravnavajo problematiko religije. Ker so nas tudi pri izdaji te knjige Hrvatje za eno leto prehiteli, bo verjetno vplivalo, da bo imela nekaj manj kupcev; zato pa smo pridobili s tem, da je slovenski prevod prirejen po zadnji, dopolnjeni in nekoliko predelani, italijanski izdaji. Delo je doživelo v domovini v pičlih petih letih po svojem izidu že pet izdaj, prevedeno pa je bilo tudi že v češčino, španščino, madžarščino in ruščino.

Že bežen pregled naslovov posameznih poglavij – nekatera vprašanja metode, kako nastane religija, totemi in tabuji, animizem in fetišizem, obredi in kulturi avstralskih plemen, religija antične sužnjelastniške družbe, dve religiji stare Grčije, predrimski judaizem, religiozni odsevi velikih uporov sužnjev, mit o odrešenju, na pragu krščanstva, rokopisi z Mrtvega morja, skupnost nove zaveze, Jezus Kristus (mit ali resničnost), Buda, Konfucij, Mohamed, elementi za resnično zgodovino krščanstva – razkrije avtorjev namen: ob analizi ključnih problemov iz zgodovine religije orisati *zgodovino* verstev, ne pa podati bolj ali manj izčrpen oris in razlago raznih verstev v zgodovini, kakor to poskuša npr. edini kolikor toliko sistematični marksistični pregled zgodovine verstev *Religija v istorii narodov mira* sovjetskega etnologa in zgodovinarja S. A. Tokareva.

Ambrogio Donini pravi, da »še vedno manjka izčrpna in sistematična zgodovina verskega razvoja človeštva,² zgodovina, ki naj bi slonela na principih marksističnega nauka. Naša knjiga je lahko v tem pogledu le vodič in napotilo« (str. 21).

Že sam namen obravnavati zgodovino religije kaže neko pojmovanje o njej: da je pojav, ki se kakor vsak drug družbeni pojav spreminja in razvija. Obravnavanje samo pa terja opredelitev še v nekem vprašanju: za katere izmed sprememb, ki jih lahko ugotovimo v religiozni sferi, menimo, da pomenijo *zgodovino* religije; katere spremembe in značilnosti religije so take narave, da jih lahko imamo za podlago zgodovinske klasifikacije religij.

Avtor izhaja iz klasične in danes v znanstveni literaturi povsem nesporne ugotovitve, »da so si bogove ustvarili ljudje po lastni podobi in zamisli«. V tej ugotovitvi je tudi ključ za odgovor na gornje vprašanje. Spreminjanje človekove »lastne podobe« je vir spreminjanja bogov in s tem kriterij za razlikovanje religij. Toda »človek (ki ustvarja bogove), to je človekov svet, družba, država« (Marx). Zato je za avtorja kot marksista temeljna delitev religij delitev na religije praskupnosti, religije sužnjeposestniških družb, religije fevdalizma in religije kapitalistične družbe. Druge delitve – na politeistične in monoteistične, naravne in »razodete«, plemenske, nacionalne in vesoljne – temelje na drugovrstnih razlikah, kolikor niso čista

1 Ambrogio Donini: *Oris zgodovine verstev*, prevedel Rado Bordon, DZS, Ljubljana 1965, 407 strani.

2 Knjiga S. A. Tokareva, ki je izšla leta 1963, avtorju med pisanjem knjige verjetno še ni bila dosegljiva. Pa tudi sicer omenjeno delo, ki ima težišče bolj na orisu in razlagi raznih verstev v zgodovini kakor na sintetični obravnavi »verskega razvoja človeštva«, ne zanika avtorjeve ugotovitve.

mistifikacija. Avtor je povsem dosleden, ko pri tem trdi, da »ne obstaja ena sama krščanska religija; obstaja [...] toliko oblik [krščanstva], kolikor je bilo družbenih obdobj, skozi katere so šle krščanske skupnosti v zadnjih dveh tisočletjih« (str. 81).

Žal avtor ni do kraja uresničil zamisli, ki jo vsebuje naslov dela in njegovo dosledno marksistično pojmovanje religij: prikazati zgodovino verstev kot spreminjanje verstev v zvezi s spremembami družbenoekonomskih formacij ali v zvezi z razlikami in spremembami v posameznih formacijah. Svoje obravnavanje je namreč v bistvu končal ob koncu antične dobe (ki se hkrati ujema z obdobjem, v katerem se je krščanstvo institucionaliziralo), čeprav v posameznih primerih posega vse do najnovejšega časa. Če avtor ni imel izrecnega namena časovno omejiti predmeta svoje obravnave,³ bi to lahko celo zbudilo občutek, da je kljub načelnemu odklanjanju praktično vendarle nehote pristal na tako pojmovanje zgodovine verstev, za katerega se zgodovina konča z dogmatičnim formiranjem sedanjih svetovnih religij, predvsem krščanstva. Avtor sicer obravnava nekatere transformacije, ki jih je doživelo krščanstvo po razpadu antičnega sveta, vendar pogrešamo vsaj primera analize bistvenih sprememb, kakršne je doživelo krščanstvo, ko je npr. iz religije kozmopolitske antične mestne revščine postalo državna in nacionalna religija pretežno poljedelskih ljudstev srednjega veka; pogrešamo torej predvsem obravnavo sprememb, ki jih je doživela religiozna sfera v obdobju fevdalizma in kapitalizma. Te spremembe s stališča avtorjeve klasifikacije religij in okvira, ki ga začrtuje naslov knjige, niso ne informativno ne metodološko manj pomembne, kakor so spremembe, ki jih je doživel npr. kult babilonske boginje Ištar, o katerih piše avtor v svojem delu.

Vodilna ideja avtorjevega obravnavanja religije je, »da je sleherna religija sicer zgodovina idej, vendar pa idej, v katerih na posreden in nepopoln način odsevajo določene družbene strukture in izkušnje družbenega značaja« (str. 81). Donini stalno poudarja – in sam pravi, da se ne bo nikoli utrudil poudarjati – da žive ideološke oblike, potem ko se pojavijo, samostojno življenje, bolj ali manj neodvisno od vzrokov, ki so jih porodili. Hkrati pa pri vsej svoji analizi trdno stoji na stališču, da religioznih predstav kljub relativno samostojnemu razvoju, kljub funkcijam, ki jih opravljajo in ki so pogosto neodvisne od razlogov za njihov nastanek, ne moremo do kraja pojasniti, če ne ugotovimo (družbenih) vzrokov za njihov nastanek. Tako stališče je v bistvu kritika funkcionalistične teorije, ki pozablja, da z ugotovitvijo funkcij, ki jih kakšen pojav opravlja, sicer lahko razložimo, zakaj ta pojav obstaja (vztraja), ne pa tudi, zakaj je nastal. To je mogoče le s konkretno zgodovinsko družbeno analizo, ki šele pokaže, zakaj kakšna potreba sploh nastane in zakaj se zadovoljuje prav na določen način. Ne da bi to svoje stališče izrecno – to je abstraktno teoretično – formuliral, ga jasno pokaže, ko pravi: »Preden je bil človek zmožen, da je začel verovati v obstoj mogočnih in skrivnostnih sil, ki učinkujejo na potek njegovega življenja, in preden si je sploh zamislil neke fantastične odnose, je bilo

3 Na kar nas sicer navaja podnaslov k hrvaški izdaji: »Od prvih oblik kulta do začetkov krščanstva«.

potrebno, da si je pridobil izkušnje glede odnosov v stvarnih pogojih [...] katerim je bil podrejen« (str. 47–48). Ali na drugem mestu: »Preden si je človek omislil 'možnost', da bi z obredi in molitvijo vplival na njemu neznan zunanje sile, se je moral take vrste nerealnih odnosov šele zavedati, in sicer na podlagi realnih izkušenj z drugimi ljudmi« (str. 19).

Temeljno Doninijevo metodološko načelo za analizo religioznih pojavov lahko strnemo v formulacijo, da se v religiozni zavesti ne more pojaviti nič, kar ne bi ljudje doživeli že prej v svojih stvarnih odnosih (s čimer ne zanikamo specifičnosti oblike ali oblik religioznega odseva teh odnosov). To v bistvu ni nič drugega kakor konkretizacija temeljnega načela zgodovinskega materializma, da je zavest zavestna bit.

Znanstvenost nekega dela seveda ni v samem načelnem sprejemanju ali odklanjanju kakšnih teoretičnih izhodišč. Ni bistveno zgolj razglasiti odvisnost kakšne religiozne predstave od družbene biti. Treba je s konkretno zgodovinsko analizo pokazati, da so določene religiozne predstave zrasle prav iz določenih konkretnih razmerij; to pa ne pomeni nič drugega kakor analitično pokazati, *kako* so zrasle. Za verifikacijo znanstvenosti take analize pa veljajo kriteriji, ki se uporabljajo za presojo vsakega znanstvenega dela.

Pogoj za uspešnost analize, ki uporablja metodološko načelo, iz katerega izhaja tudi Donini, je temeljito poznavanje tako zgodovine verstev kakor stvarne zgodovine.⁴

Lahko rečemo, da nam tudi pričujoče Doninijevo delo to potrjuje. Avtor je eden izmed največjih italijanskih strokovnjakov za zgodovino krščanstva in izvrsten poznavalec antičnega sveta, njegovih družbenih odnosov, materialne in duhovne kulture ter jezika. (To nam izpričuje tako obravnavano delo kakor njegovo dosežanje znanstveno in pedagoško delo. Avtor je doslej izdal še dela, kakršna so npr. *Priročnik za zgodovino krščanstva*, *Socialna podlaga primitivnega krščanstva*, *Hipolit Rimski*; bil je dolgoletni univerzitetni docent in profesor za zgodovino krščanstva). Skoraj dve tretjini knjige obravnavata religiozne pojave sužnjeposetniških družb Sredozemlja in Bližnjega vzhoda. K temu je nedvomno prispeval tudi avtorjev namen, da posveti več pozornosti svetu in pojavom, ki so porodili krščanstvo; verjetno pa kaže tako razmerje tudi na to, da se je avtor zavedal, kje ima najboljše možnosti za prodorno analizo. Tak pojav ni nič posebnega. S. A. Tokarev, ki je etnograf in predvsem strokovnjak za življenje in verovanja ljudstev brez pisave, je npr. tem posvetil skoraj polovico že navedenega dela, sodobnim svetovnim religijam pa le slabo petino.

Avtorju so se tudi dejansko najbolj posrečile analize religioznih fenomenov antičnega sveta. Ob opiranju na številna zgodovinska dejstva je pokazal, kako je znana

4 Čepprav nam po drugi strani prav zato, ker je temeljna teza o odvisnosti razvoja religije od razvoja družbe v svoji materialni določenosti zaradi številnih konkretnih raziskav že potrjena, sama zgodovina verstev olajšuje ali celo omogoča razumeti stvarno zgodovino. Donini lepo pravi, »da je zgodovina verstev eden izmed najkompleksnejših in najbolj vsestranskih načinov, da spoznamo tudi samo zgodovino družbe« (str. 7, hrvaška izdaja).

formulacija v poglavitni krščanski molitvi Oče naš »odpusti nam naše dolge« religiozni odsev osrednje politične in družbene zahteve širokih slojev antičnega sveta, ki jim je zaradi neplačanih dolgov grozilo suženjstvo.

Religiozna ideja o odrešenju kot o odkupu je lahko nastala le v svetu in času, ko je bil odkup (sužnja iz suženjstva) praktično družbeno dejstvo (kar je hkrati terjalo tudi stvarni obstoj suženjstva). Latinski izraz *redemptio* je izvorno ravno izraz za dejanje, s katerim dobi suženj znova svojo svobodo: odkupno ceno lahko plača suženj sam ali kdo tretji v njegovo korist. Mnogi izmed prvih krščanskih teologov so odrešenje dobesedno razlagali kot posledico odkupnine; plačal jo je Kristus s svojim trpljenjem, in sicer satanu, ki je do takrat imel oblast nad človekom.

Izvrstna je analiza razvoja simbola in kulta križa. Šest tisoč križanih sužnjev po Spartakovem porazu nam, kakor pravi avtor, »pomaga zgodovinsko razumeti krščanski pasijonski mit dosti bolje kot pa vse razlage teologov o misteriju odrešenja« (str. 185).

Izreden primer prefinjene uporabe teze o odvisnosti religiozних idej od stvarnih doživetij in hkrati eden izmed najlepših dokazov njene utemeljenosti je sicer bežen avtorjev oris procesa, kako je razvrednotenje in ponižanje dela v klasični sužnjeposestniški družbi privedlo tudi do razvrednotenja in ponižanja boga stvarnika. V neoplatonski in gnostični filozofiji je bilo stvarjenje materialnega sveta kot delo prepuščeno nižjemu bogu, demiurgu. Nekatere zgodnje krščanske struje so tega nižjega boga poistovetile z bogom stvarnikom Stare zaveze in tega tako predstavile kot nižje (in celo zlobno) božanstvo v primerjavi z dobrim bogom, ki ga je oznanil Kristus.

Lahko samo dodamo, da tudi sodobni razvoj v krščanski teologiji v negativni obliki potrjuje Doninijevo tezo. Ko čedalje višje vrednotimo človeško delo – kar je neposredna posledica tako tehnične civilizacije, ki je usmerjena v spreminjanje in obvladovanje materialnega sveta, kakor tudi prodora socialističnih teženj in marksistične misli – so zmeraj pogostejši glasovi, da je treba v teologiji (znova) poudariti in razviti misel o bogu stvarniku materialnega sveta ter v zvezi s tem misel o človeku in njegovem delu kot izvajalcu in dopolnjevalcu božjega stvariteljskega načrta.

Naj teh nekaj primerov zadostuje za oris prodornosti Doninijevih analiz verstev antičnega sveta.

Tisti del knjige, ki obravnava navadno površno imenovane »primitivne« religije, se mi zdi nekoliko šibkejši. Analize so manj polne, čeprav tudi v njih ne manjka primerov, da je bila zgodovinskomaterialistična metoda uspešno uporabljena. To lahko rečemo npr. o ugotovitvi, da so totemistične religiozne predstave, po katerih je človek ali pleme v »sorodstvenih« odnosih s svojim totemom – ne pa npr. v razmerju podrejenosti, v kakršnem so kasneje ljudje do svojih bogov – odsev tega, da so v totemski skupnosti sorodstvene vezi temeljni tip vezi med ljudmi sploh, da totemske skupnosti še ne poznajo odnosov podrejenosti in nadrejenosti, ki vežejo gospodarja in hlapca, gosпода in sužnja.

V tem delu knjige je neprepričljiva predvsem obramba teze, da sta razlikovanje med materijo in duhom, konkretno med dušo in telesom, ter predstava o duhovih, ki se prosto – to je neodvisno od materialnega sveta – gibljejo in delujejo, lahko nastala šele z razredno družbeno diferenciacijo. Ali kakor avtor kategorično doda: »Kakor je pri sužnju nujno, da obstaja gospodar, tako tudi pojem duše in duha predpostavlja, da obstaja razredno zatiranje« (str. 69). Donini namreč ni pokazal, kako se je prav iz socialne diferenciacije razvila tudi diferenciacija do takrat enotnega, naivno materialističnega sveta človeka praskupnosti. Brez tega pa ostane teza bolj ali manj deklaracija. Poleg tega menim, da je avtor ob tem preveč pustil vnevar »naravne« korenine religioznih predstav, to je človekovo spoznavno in praktično nemoč pred svetom, od katerega je bil odvisen ali pa ga je vsaj zaznaval, ni pa ga obvladal. Avstranci – pri katerih še ni mogoče govoriti o sledovih razredne družbe – npr. priznavajo obstoj duše; imajo tudi številne mite, ki razlagajo izvor raznih nebesnih pojavov, nastopajočih kot personificirana bitja ipd.

Vprašanje je seveda, koliko lahko take in podobne predstave pri drugih ljudstvih štejemo za *religiozne* predstave. Niso namreč niti objekt čaščenja niti objekt magičnih obredov. Bolj so nekakšen zametek »filozofije narave« in psihologije, čeprav jih danes zaradi njihove »nenaravnosti« in fantastičnosti navadno prištevamo k nadnaravnemu svetu, torej svetu religije. Vendar tega vprašanja Donini ne zastavlja in tako tudi ne opredeli, kaj je religiozni pojav ali izkušnja in kaj ne, kaj lahko štejemo za idejo transcendence in česa ne. Dasi ni naloga pisca zgodovine verstev, da obravnava v delu pojmovne in terminološke probleme vede o religiji, bi bilo delu samo v prid, če bi v uvodu vsaj nekoliko opredelil svoje pojmovanje. Tako pa ostane avtorjeva obča teza, da je »ideja o nadnaravnem in transcendentnem [...] nastala z razcepom človeške družbe v razrede«, v okviru avtorjevih izvajanj ne le nepreverljena, ampak tudi nepreverljiva.

Poleg splošne ocene in pripomb k avtorjevi zamisli dela in njeni realizaciji ter orisa avtorjevih metodoloških izhodišč je treba opozoriti tudi na konkretne vsebinske novosti, ki jih Doninijevo delo vnaša v našo prevodno literaturo o religiji.

S pričujočim delom smo dobili prvi resni prikaz tako imenovanih *Kumranskih rokopisov*, ki so drugod po svetu že pred več leti razgibali duhove v znanstvenih in verskih krogih ter našli svoj odmev celo na straneh množičnih revij in časopisov. Gre za približno leta 1950 odkrite rokopise neke judovske sekte, ki je živela nekako v obdobju sto let pred začetkom in po začetku krščanskega štetja. Doslej znani in analizirani teksti sicer neposredno nič ne povedo o nastanku krščanstva, zlasti ne o večno spornem vprašanju, ali je bil Jezus zgodovinska oseba ali ne. Pač pa nazori, obredi in molitve omenjene sekte ter zgodba o njenem legendarnem ustanovitelju, nekem »Učitelju pravičnosti«, ki je bil od judovskih duhovnikov preganjan (ali celo križan?), prepričljivo govore o tem, da evangelijski nauk ni bil nekaj enkratnega, »razodetega«, pa tudi Jezusova osebnost, kakršno lahko rekonstruiramo na podlagi sinoptičnih evangelijev, ne nekaj, kar bi bilo za tisto obdobje in razmere nenavadno ali celo nemogoče.

V tem duhu – na kar je vredno posebej opozoriti – je tudi vse avtorjevo obravnavanje nastanka krščanstva. Donini se ne trudi z logičnimi ali časovnimi rekonstrukcijami nastanka in razvoja krščanstva; take rekonstrukcije so zaradi omejenega zgodovinskega gradiva zmeraj bolj ali manj nasilne konstrukcije. Obravnava posamezne bistvene sestavine krščanskega nauka in kulta (nauk o odrešenju, tisočletnem kraljestvu, odkupu, prvem grehu, križu itd.) v sklopu življenja ter verovanja okolja in časov, v katerih je krščanstvo nastajalo. Ali bolje rečeno, obravnava verovanja ljudstev antičnega sveta, predvsem nižjih plasti, izhajajoč iz njihovega življenja, ter pri tem nujno naleti na »krščanske« predstave in ideje, ne glede na to, ali so bile izviren produkt kakšnih prakrščanskih skupin ali produkt drugih skupin, ki so živele v podobnih razmerah. Avtor vidi v krščanskih idejah odsev določenih družbenih razmer, in to odsev, ki je nastal v mejah religioznih predstav takratnega sveta. Kot take krščanske ideje niso mogle biti privilegij, »izum« kakšne sekte, ki je svoj nauk kasneje le razširila na druge (ga pri tem prilagodila, dopolnila itd.). Avtor povsem upravičeno govori o »religijah krščanskega tipa« in šteje za njihove prve oblike že »odrešilne kulte«, kakršen je npr. Izidin kult.

Ker se je tako lotil krščanstva, se je avtor izognil dvema njegovima obravnavama, ki sta tipično nezgodovinski. Prva skuša v vseh krščanskih predstavah, dogmah in obredih odkriti nekaj nekrščanskega – totemska verovanja, babilonske religiozne predstave, grško filozofijo ipd. Dvomljivost uspeha take kritike ni v tem, da se ji ne bi posrečilo odkriti v krščanskih predstavah vseh mogočih drugih elementov, temveč v tem, da se po opravljeni kritiki postavi vprašanje: zakaj je krščanstvo kljub temu uspelo. Drugo obravnavanje povsem pravilno ugotavlja, da krščanski nazori ustrezajo težnjam nekaterih družbenih plasti v danem obdobju, in v tem odkriva vzroke njihovega uspeha; toda ker krščanskih idej in predstav ne postavlja v okvir konkretne religiozne sfere tistega časa, ostane sam proces nastanka krščanstva ali popolnoma nepredstavljiv ali pa se je treba zateči k predstavi o skupini (lažnih) prerokov, ki si izmišljajo ideje in oblike, s katerimi bi pridobili čim več ljudi. Tako se oba tipa kljub polemčnosti do krščanstva –ali pa prav zaradi nje – sprevrčata v njegovo apologetiko.

Tretja odlika Doninijevega dela, na katero je treba opozoriti, je, da je poudaril in prikazal na konkretnih primerih veljavnost znane Marxove teze, da je »religiozna beda izraz resnične bede in hkrati *protest* proti bedi«. Ni naključje, da je avtor prav pri tem vnesel v svojo zadnjo izdajo največ popravkov in dopolnil – vse z namenom, da ta aspekt religije še bolj poudari. Tako je dodal celo poglavje o »odrešilnih religioznih gibanjih zatiranih narodov«, v katerem opozori na revolucionarna gibanja iz novejšje in najnovejšje zgodovine, nastopajoča pod zastavo religiozne ideologije. Avtor opozarja, da vsa ta gibanja (»kolonialne herezije«) ne pomenijo, da bi krščanstvo imelo v sebi nekakšen »revolucionarni naboj«, temveč pomenijo, da religiozna zavest ni v nasprotju s pravim revolucionarnim nabojem zatiranih množic. Ni naključje tudi drobno dopolnilo v formulaciji ocene evangeljskega nauka. V hrvaškem prevodu po prvi izdaji pravi, potem ko povzame Engelsovo oceno skupnih potez in

razlik med prvotnim krščanstvom in delavskim gibanjem: »to omogoča, da razumemo, zakaj mnogi od starih motivov evangeljskega oznanila še zmeraj najdejo svoj odmev med krščanskimi delavci, ki jih tlači moderno suženjstva kapitalističnega režima« (str. 226). V peti izdaji, po kateri je bil napravljen slovenski prevod, pa namesto zadnjega odvisnega stavka zapiše: »delavci, katerih religiozna zavest ni v nasprotju z uresničevanjem najdrznejših družbenih reform« (str. 270). Mislim, da se ne motimo, če vidimo v tem tudi odmev razprav o vlogi religije in novih pogledov, ki so se med tem izoblikovali v italijanski komunistični partiji.

Naj na koncu opozorim še na neko vsebinsko pomanjkljivost Doninijevega orisa zgodovine verstev. Vsa analiza verstev razredne družbe se giblje pretežno v mejah zgolj razrednih virov in razrednih funkcij religije. Kljub tem v bistvu pravih izhodiščem in sklepom pa ostaja taka analiza nujno nekoliko shematična, brez tiste polnosti, kakršno lahko dosežejo analize z nadaljnjo razčlenitvijo virov in funkcij religije, povezanih z ožjimi sloji in skupinami danega razreda ali družbe (kakršne so npr. analize Maxa Webra). Tega se zaveda tudi Ambrogio Donini, saj v svojih sklepnih smernicah za proučevanje zgodovine krščanstva poudari: »Predvsem gre za to, da ugotovimo, kakšni so bili odsevi določenih družbenoekonomskih pogojev v miselnosti ljudi, in sicer *vseh ljudi*, ne pa samo pri dveh osnovnih družbenih razredih« (str. 287). Te pomanjkljivosti dela torej ne moremo šteti za posledico avtorjevih nazorov; očitno gre na račun praktičnih razlogov – obsega dela, omejitve na bistveno ipd.

Ne da bi posebej opozorili na primere prefinjene jezikovne analize ali na jedke kritične opazke na račun razmer v italijanski znanosti o religiji in družbi sploh (pri čemer avtor včasih kar nekoliko idealizira razmere v Sovjetski zvezi in drugih socialističnih deželah), lahko sklenemo, da je prevod Doninijevega dela pomembna obogatitev in osvežitev naše prevodne literature o religiji. Državna založba je imela pri izbiri Doninijevega dela »srečno roko«: delo je znanstvene narave in v skladu z najnovejšimi dosežki zgodovine religij, hkrati pa je napisano v izredno poljudnem slogu in jeziku.

Priznanje gre tudi prevajalcu Radu Bordonu, ki je z lastnimi pripombami in pojasnili napravil knjigo še dostopnejšo slovenskemu bralcu. Pri tem je uspešno uporabljal novo slovensko katoliško izdajo Svetega pisma, za katero moramo mimogrede reči, da tudi pomeni pridobitev slovenske prevodne literature.

Upajmo, da bo prevod Doninijevega dela uvod v bolj načrtno in smelo izdajanje del o religiozni problematiki.

8.

Raffaele Pettazzoni in kritika
pramonoteistične teorije (1969)

Letos bo minilo deset let od smrti znamenitega italijanskega religiologa Raffaela Pettazzonija (1883–1959), enega največjih imen sodobne primerjalne zgodovine religij, utemeljitelja tako imenovane italijanske historične religiološke šole (Ernesto de Martino, Vittorio Lanternari in drugi) in hkrati naprednega javnega delavca. Poleg ugleda, ki ga je bil deležen v domovini kot profesor za zgodovino religij na univerzi v Bologni (1913–1922) in Rimu (1923 do smrti) ter ustanovitelj Inštituta za historično religiološke študije in Inštituta za primitivne civilizacije, je užival tudi nedvomno mednarodno avtoriteto, saj je bil med drugim predsednik Mednarodne zveze za zgodovino religij in ustanovitelj znane mednarodne religiološke revije *Numen*. Njegova dela so prevedena v angleščino, francoščino in nemščino.

V svojem obsežnem znanstvenem delu se je posebej posvečal študiju starih religij domače Italije ter klasični grški in perzijski religiji (zoroastrizmu), najbolj znan pa je po svoji kritiki pramonoteistične teorije, natančneje, po svoji pronicljivi in z vsjo znanstveno skrbnostjo dokumentirani analizi vere v »najvišje bitje« pri primitivnih ljudstvih. O tem pričajo dela: *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* [*Bog: oblikovanje in razvoj monoteizma v zgodovini religij*], Vol. I.: *Lessere supremo nelle credenze dei popoli primitivi* [*Najvišje bitje v verovanjih primitivnih ljudstev*], Roma 1922; *Lonniscienza di Dio* [*Božja vsevednost*], Torino 1955; *Lessere supremo nelle religioni primitive* [*Najvišje bitje v primitivnih religijah*], Torino 1957. Ker je pramonoteistično teorijo še vedno mogoče zaslediti v našem verskem tisku (kljub kritiki, ki jo je v strokovnih krogih doživela tudi s katoliške strani), je to še en razlog več, da se tudi pri nas spomnimo njegove misli in se vsaj bežno seznanimo z njo.

Kot je znano, velja za začetnika tako imenovane pramonoteistične teorije A. Lang z delom *Nastajanje religije* (*The Making of Religion*) iz leta 1898. Lang je na podlagi nekaterih etnoloških podatkov in pričevanj o verovanju primitivnih ljudstev (raziskave A. W. Howitta v jugovzhodni Avstraliji) prišel do sklepa, da tudi pri kulturno najprimitivnejših ljudstvih obstaja vera v Najvišje bitje, vseмогоčnega, vsevednega, neskončno dobrega stvarnika in zakonodajalca sveta, in da torej (Tylerjeva) evolucionistična teorija o animizmu kot najnižji stopnji in monoteizmu kot rezultatu razvoja religije ne vzdrži kritike. Idejo je kasneje povzel etnolog pater Wilhelm Schmidt in si s svojimi sodelavci v tako imenovani dunajski etnološki šoli postavil ambiciozno nalogo,¹ da – opiraje se na teorijo »kulturnozgodovinske etnološke šole« o »kulturnih krogih« in na posebej v ta namen organizirano zbiranje etnološkega gradiva – dokaže: 1. da so rodovi, pri katerih je največ znamenj vere v Najvišje bitje (npr. Pigmejci), najstarejša oz. najprimitivnejša od poznanih ljudstev; 2. da je vera v edinega boga razširjena pri vseh ljudstvih, ki pripadajo temu najstarejšemu oziroma najprimitivnejšemu »kulturnemu krogu«, in to tako da pri njih praviloma niso razviti magija, fetišizem, animizem ali vsaj veliko manj kot pri

1 Prim. Tadeusz Margul, »Wilhelm Schmidt i szkola kulturowohistoryczna w religioznawstwie katolickim«, *Euhemer* (Varšava) 1963/6, 29–43.

ljudstvih iz drugih kulturnih krogov; 3. da je v domnevni, a nam zdaj nedostopni »prakulturi« obstajala »čista vera« v enega boga, ki zaradi svoje vzvišenosti ni mogla nastati brez izrecnega božjega razodetja (»prarazodetja«), pa čeprav bi se to zgodilo le v obliki posledice razmišljanj primitivnih ljudi o začetkih in ciljih sveta. Vsa nadaljnja verska zgodovina bi bila tako pravzaprav degeneriranje, pozabljanje in pačenje prvotne čiste vere, njeno zlivanje s kultom prednikov, naravnih pojavov ipd., vendar tako da so ji še sedaj najbližja prav najbolj zaostala ljudstva (Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee [Izvor ideje boga]*, Münster 1933, VI.)

Taka shema se več kot očitno skoraj povsem pokriva s svetopisemskim opisom. Pater Schmidt to dejstvo komentira približno takole: za tistega, ki veruje v osebne Boga, bo povsem razumljivo, da je Bog prvim ljudem, ki se niso mogli opreti ne na starše ne na prejšnje rodove, prišel neposredno na pomoč; kdor pa ne veruje, bo moral priznati, da so težave, da bi drugače razložili vero v Boga pri najprimitivnejših ljudstvih, lahko nov religioznozgodovinski dokaz za božje bivanje.

Pettazzoni ni usmeril svoje kritike na prvi dve zgoraj navedeni točki tako, kot so to storili po Schmidtovi smrti njegovi nasledniki v dunajski etnološki šoli.² Ti – kot npr. Joseph Haekel – med drugim ugotavljajo, da obstajajo najprimitivnejša ljudstva brez predstav o najvišjem bitju in ljudstva z bolj diferencirano kulturo, ki poznajo take predstave v dosti večji meri (s čimer se seveda poruši vsa logika Schmidtovega sklepanja). Lotil se je same ideje monoteizma.

Pettazzoni najprej zavrača nezgodovinski, abstraktni filozofsko-teološki način proučevanja monoteizma. Pravilno predstavo, kaj je in kaj pomeni monoteizem, nam lahko da le analiza konkretnih najbolj razvitih monoteističnih verstev in njihovega nastanka. Če proučujemo zgodovinski nastanek sodobnih velikih monoteističnih verovanj (judaizma, zoroastrizma, krščanstva, islama), vidimo, da so vsa ta verovanja nastala kot *reakcija na politeizem*, kot radikalno zavračanje in nepriznavanje vseh (drugih) bogov. Grška (filozofska) misel je sicer že davno oblikovala pojem enega, najvišjega boga, Absoluta – toda Grki so ostali politeisti vse do sprejetja krščanstva. Krščanstvo kot vse druge monoteistične religije ni razglašalo *enega*, temveč edinega Boga, nasproti kateremu drugi bogovi niso nujno neobstoječi, niso pa bogovi: so kvečjemu demoni. (Avguštin; v zoroastrovski Avesti je izraz za demona »daeva«, ki izvorno ni nič drugega kot perzijski ekvivalent za vedsko »deva«, latinsko »deus« – bog.) Ni mogoče razumeti monoteističnih religij in njihovega nastanka, če ne predpostavljamo politeističnega sveta, iz katerega so izšle. (Vendar se Pettazzoni ne strinja z evolucionistično teorijo, po kateri je monoteizem nastal iz sinteze, sinkretističnega stapljanja politeističnega panteona. Monoteizem je reakcija na politeizem, je religiozna revolucija, ne evolucija, čeprav so sinkretistični procesi, centralizacija oblasti ipd. ustvarjali ugodne pogoje za njen uspeh.)³

2 Po I. A. Kryveljev, »Krušenje teorii pramonoteizma«, *Voprosy filosofii* (Moskva) 1960/7, 138–146.

3 »La formazione del monoteismo«, dodatek k Pettazzoni 1957, 159–162.

Iz povedanega izhaja, da »monoteizem« primitivnih ljudstev – če bi obstajal in kakršenkoli bi že bil – v zgodovinskem smislu nima pravice do imena, ki ga nosijo monoteistične religije. V najboljšem primeru bi lahko govorili o predstavah o Najvišjem bitju.

Kakšne so te predstave? Teorija o prvotnem monoteizmu sloni, po Pettazzoniju, na temeljnem metodološkem nesporazumu oz. napaki. Aprioristično predpostavlja, da mora vsaka predstava najvišjega bitja vsebovati vse tiste lastnosti, ki jih monoteističnemu bogu pripisujeta teološka špekulacija in tradicionalna filozofska misel v okviru razvitih monoteističnih religij: stvarjenje sveta, moralno zakonodajalstvo, neskončna dobrota, vsemogočnost, vsevednost, odsotnost antropomorfnih mitoloških potez itd. Ker tega pri konkretnih predstavah primitivnih ljudstev ne najde v celotni in ustrezni obliki, je prisiljena, da se zateče k razlagam o kasnejši degradaciji prvotno čiste in polne predstave. Da bi ohranila na eni strani prepričanje, da v bistvu vendarle gre za pravi monoteizem, na drugi strani pa vsaj zunanjo zvestobo empiričnim dejstvom, je prisiljena k stalnim kompromisom med teologijo in zgodovinsko analizo. »Za zgodovinsko analizo pa (omenjeni) atributi niso apriori navzoči v ideji boga; ta ideja sama se je (zgodovinsko) oblikovala hkrati z oblikovanjem predstav o (svojih) atributih« (Pettazzoni 1957, 18). Za konkretno analizo predstav o najvišjem bitju je tako bistvenega pomena analiza predstav o božjih lastnostih in njihovega oblikovanja.

Posebej se je Pettazzoni posvetil predstavi o »božji vsevednosti«. Z izčrpno analizo obsežnega gradiva se mu je posrečilo pokazati, kako »vsevednost« ni apriorno lastna ideji božanskega, temveč je (prvotno) lastnost le nekaterih tipov božanskosti; poleg tega ne obstaja absolutna vsevednost kot taka, temveč obstajata dva različna osnovna tipa vsevednosti. Prvi tip božanske vsevednosti je vezan na stvariteljsko moč, vedenje – znanje, ki je pogoj oz. spremljajoči pojav ustvarjanja samega; drugi tip je vsevednost v smislu, ki je blizu vsevidnosti in je usmerjen predvsem na človeka in njegovo ravnanje – ne le v pasivno opazovanje človeškega ravnanja in njegovih skritih misli, temveč tudi v nadzorstvo nad njim s kaznimi in nagradami. Nosilci prve lastnosti so bogovi stvarjenja, stvariteljske moči – tipični predstavniki so različna božanstva, ki predstavljajo Mater Zemljo; nosilci drugega tipa so božanstva, povezana s soncem, zvezdami, nebom (lučjo in svetlobo): »nebo« je tisto, ki »vidi« in kaznuje. Praviloma so nosilci različnih tipov vsevednosti različni bogovi, poznani pa so tudi primeri, ko je isti bog hkrati stvarnik in najvišji moralni zakonodajalec in sodnik (npr. židovski Jahve – čeprav je tudi pri njem praktično v ospredju druga lastnost, ki je v skladu z njegovo naravo »boga v nebesih«). Nosilec ene ali druge oblike vsevednosti ni nujno najvišji bog. V splošnem so »nebeški bogovi« s svojo vsevednostjo (vsevidnostjo), usmerjenostjo k moralnemu ravnanju človeka in kaznovanju »z vrha« (vesoljni potop, »strela z jasnega«, vremenske razmere ipd.) značilni najvišji bogovi stepsko-pustinjskih ljudstev s pretežno pastirsko civilizacijo oz. izvorom v njej. Tako tudi večina indoevropskih božanstev od Zevsa in Jupitra do Peruna in Ahura Mazde. Za izvorno poljedelske civilizacije in ljudstva

so značilna najvišja božanstva stvarjenja in plodnosti – bogovi, običajno boginje zemlje, brez izrazite moralne usmerjenosti in brez vsevednosti. Za lovsko-nabiralna ljudstva, h katerim sodijo tudi Pigmejci, je najvišje božanstvo »gospodar živali«, ki je pogosto, a ne vedno povezano s predstavo »boga v nebesih«. Do transformacije gospodarja živali, prebivajočega v gozdu, v gospodarja živali, prebivajočega na nebu, je lahko prišlo pod vplivom sosednjih bolj razvitih ljudstev (lovska ljudstva so sedaj le še drobci, maloštevilne skupine) ali pa prek notranjega razvoja. Namišljena zveza med uspehom na lovu, vremenskimi razmerami in moralnim ravnanjem človeka je hitro prenesla gospodarja živali na nebo, mu pripisala lastnosti, ki so tipične za nebeške bogove: »nebeške sankcije«, povezane z vsevednostjo o človeškem ravnanju.

Poglavitni Pettazzonijev sklep je, da je vsaka predstava o najvišjem bitju pogojena in povezana s kulturnozgodovinskimi razmerami kakega ljudstva. Predstave o najvišjem bitju s specifično vsevednostjo in nadzorom nad človekovim ravnanjem – lastnostma, ki sta kasneje postali bistvena in neogibna sestavina razvite monoteistične predstave o bogu – imajo svoje korenine v nebesnih božanstvih pastirskonomadske civilizacije. Ideja vsevednosti se je rodila in rasla z idejo o nebesnih božanstvih. Šele tako zgodovinsko oblikovana je lahko postala bistvena lastnost pravega monoteističnega edinega boga. S tem Pettazzoni zavrne teorijo, po kateri je, nasprotno, izenačevanje boga z nebom, soncem ipd. le nazoren način predstavljanja oz. kasnejšega pačenja že apriorno obstoječe ideje o božji vsevednosti, logično nujno vsebovane v predstavi najvišjega božanstva in boga stvarnika kot takega.

Pettazzoniju se je posrečilo pokazati, da aprioristične teorije, po katerih predstave o bogu stvarniku nujno vključujejo tudi vse druge attribute, značilne za razvito teološko-filozofsko idejo o bogu, ne vzdrže kritike zgodovinske analize. Pettazzoni nasprotuje tudi teoriji, po kateri bi bila ideja o bogu stvarniku plod racionalnih razmišljanj primitivnih ljudi o začetku sveta: po njegovem pripadajo »stvarniki« mitičnemu mišljenju. Zgodbe o stvarjenju so le poseben primer mitov o izvorih. Funkcija teh mitov pa ni najti intelektualno razlago sveta. Mit zato tudi ni napaka, zabloda mišljenja. Njegova funkcija je utemeljiti obstoječi svet in red v njem; mit daje s svojo pripovedjo o prvih časih vzorec »za vse čase«, kajti sodobni in prihodnji svet je le ponavljanje mitičnega izvornega sveta. Mitska pripoved (in ritual, ki jo spremlja) nima intelektualne funkcije, temveč eksistencialno in s tem izraža resnico: je zagotovilo, da sta svet in red v njem vredna in trdna. Mit je »ustanovna listina« sveta in njegovega reda: pri tem ni bistveno, ali pripoveduje o stvariteljskem dejanju osebnega boga ali o spontanem porajanju sveta iz kaosa; bistveno je, da pripoveduje in da ljudje to sprejemajo kot svojo eksistenčno resnico, ki utemeljuje njihov svet. Miti in ritual obnavljajo preteklost zaradi življenja v sedanjosti.⁴

Taka vloga pripovedi o stvarjenju lahko pojasni tudi pojav, o katerem so zlasti misijonarji z začudenjem poročali: da se je v mnogih mitih bog stvarnik po

4 Prim. »La verità del mito«, Pettazzoni 1966, 8–14.

opravljenem stvarjenju ali ureditvi sveta popolnoma umaknil in se ne zanima več za svet, človeka in človeške zadeve. Zato tudi nima kulta; ljudje se k njemu ne obračajo – razen v izjemnih stiskah. Taka predstava je nezdržljiva s teološko-filozofsko razvitim pojmovanjem boga stvarnika. Razumljiva pa je z ozirom na omenjeno vlogo mita. Ko stvarnik ustvari svet, je njegova naloga opravljena, še več, vsako kasnejše poseganje v svet bi lahko nevarno porušilo ravnotežje v kozmosu in pahnilo svet ponovno v kaos. Ljudje se obračajo k stvarniku le ob največjih stiskah, ko je videti red v svetu že ogrožen, da zahteva nov stvariteljski poseg. Očitno pa je v predstavi stvarnika dana tudi možnost, ki je prišla do izraza npr. pri judovskem Jahveju, da isti bog svet in red ne le ustvarja, temveč kot zakonodajalec in sodnik skrbi, da ga ljudje s svojim slabim obnašanjem ne rušijo.

Pettazzoni se pri tem očitno naslanja na mitološko ritualno šolo v religiologiji in njeno rehabilitacijo mita in rituala kot bistvenih sestavin religioznega fenomena. (Čisto intelektualistično pojmovanje mita najdemo sicer tudi pri mnogih marksističnih avtorjih – tako meni npr. S. A. Tokarev, da mite poraja naravna vedoželjnost človeštva in da so po svoji vsebini nereligiozne narave; glej *Voprosy istorii, religii i ateizma*, Moskva 1962, t. X.)

Ni mogoče in ni naš namen, da bi v tem okviru spregovorili še o drugih vidikih Pettazzonijevega dela: o njegovih obče metodoloških študijah o naravi zgodovinskega proučevanja religije, o obsežni študiji o izpovedovanju grehov, o zanimivem poskusu konstruktivno kritičnega soočenja s teorijo Mircea Eliadeja, poleg Gerardusa van der Leeuwa najvidnejšega sodobnega predstavnika fenomenološke šole v religiologiji (ki ga je, žal, prekinila Pettazzonijeva smrt in nam je dostopen le v obliki posameznih zapiskov).⁵ Pri prikazu obravnavanih misli tudi nismo navedli bistvene sestavine Pettazzonijevega dela: zbranega in proučenega empiričnega gradiva. Vendar naj ob dosedanji praktično popolni neseznanjenosti naše javnosti z njegovo mislijo sedaj to zadostuje.

5 »Gli ultimi appunti«, v Pettazzoni 1966, 121–136.

9.

Sergej Aleksandrovič Tokarev:

Vera v zgodovini narodov sveta (1974)

S prevodom knjige *Vera v zgodovini narodov sveta* sovjetskega avtorja Sergeja Aleksandroviča Tokareva prihaja na slovenski knjižni trg – z veliko zamudo sicer – prvo delo s celovitim pregledom različnih religij ljudstev in narodov sveta v zgodovini in danes. Dve deli s sorodno tematiko, ki sta izšli že prej – Hainchelinovi *Izvori religije* (CZ 1962) in Doninijev *Oris zgodovine verstev* (DZS 1965) – sta se ukvarjali le s posameznimi problemi. Že nekoliko zastarelo Hainchelinovo delo je obravnavalo predvsem nastanek religije in nastanek krščanstva, medtem ko je Donini zasnoval svoj oris kot obravnavo posameznih ključnih kategorij in problemov zgodovine religij. Obe deli sta pri tem izrazito tezne ali, če hočemo, problemske narave: pozkušata dokazovati posamezne teze, ki izhajajo iz marksistične teorije o družbi in religiji. Čeprav se tudi Tokarev opira na marksistično teorijo, pa v pričujočem delu ni v ospredju dokazovanje kakršnekoli teze, temveč predvsem objektivni primerjalni prikaz različnih religij v zgodovini.

Delo enega avtorja – prednosti in slabosti

Tovrstni celoviti in hkrati zgoščeni pregledi religij v času in prostoru, ki jih je napisal en sam avtor, so danes zelo redki. Prevladujejo obsežna, več knjig obsegoča dela, ki jih je napisalo več avtorjev – specialistov za posamezne religije. Tudi drugi z marksističnih pozicij pisani pregled zgodovine religij, poljski *Zarys dziejów religii* (Varšava 1964), je kolektivno delo. Za to je dosti razlogov: posamezen avtor ne more enako dobro obvladati tako obširnega področja, zato ima njegovo delo vedno privilegirana poglavja o področjih, za katera je specialist, in zanemarjana področja, pri katerih se mora bolj ali manj nekritično opirati na druge avtorje; njegov osebni interes ni enakomerno razporejen; lahko je bolj nagnjen k teoriji in nima preveč posluha za empirično gradivo – ali obratno – in zaradi tega trpi celoten prikaz; ne more biti na tekočem z najnovejšo literaturo za vsa področja, tako da se vsaj pri tisti tematiki, s katero se ne ukvarja posebej, nujno mora opirati na literaturo nekoliko starejšega datuma.

Toda dovolj je tudi razlogov, ki govore v prid prikazu zgodovine religij, ki pride izpod peresa enega samega avtorja: če jih ni dovolj za to, da bi se pisala *samo* taka dela, pa jih je vse kakor več kot dovolj, da se pišejo *tudi* taka dela. Le ukvarjanje s celotno religiozno zgodovino omogoča pravo primerjalno zgodovino, omogoča uvideti mesto in naravo posameznih religij in njihove medsebojne zveze, omogoča posploševanja in onemogoča prehitra posploševanja. Le delo, ki ga je napisal en sam avtor, je lahko enotno in celovito v svojih izhodiščih in vidikih; le tako delo ima nenadomestljivo osebno noto – vse to je tudi danes, v dobi vsesplošne specializacije, še vedno odlika vsakega dobrega pisanja. Sicer pa to velja za vsa obsežnejša področja sodobnih znanosti in ne le za zgodovino religij.

Vzrok, da danes ni večjega števila tovrstnih del izpod peresa enega samega avtorja, torej ni le v načelnih razlogih. Morebiti je celo pomembnejše, da je danes le malo znanstvenikov, ki bi imeli ustrezne kvalitete (in pogum) za tako delo: intimno

seznanjenost z gradivom v neposrednih raziskavah in hkrati dovolj bogato teoretično kulturo ter smisel za teorijo: dolgoletno, da ne rečemo vseživljenjsko ukvarjanje s problematiko in smisel za oblikovno ureditev ogromnega gradiva.

S. A. Tokarev (r. 1899) te kvalitete ima. Po svoji osnovni izobrazbi je etnograf, od leta 1939 profesor na moskovski univerzi in od leta 1943 predstojnik oddelka »Amerika, Avstralija in Oceanija« na etnografskem inštitutu sovjetske akademije znanosti. Ne smemo pozabiti, da je sovjetska etnografija med vodilnimi na svetu. O tem priča že monumentalna etnografska serija *Narodi sveta*, verjetno najpopolnejše delo te vrste. Med vsemi družbenimi znanostmi je prav etnografija najbolj ohranila znanstveno raven in samostojnost v času absolutne prevlade dogmatizma v Sovjetski zvezi: do pred nedavnim so se pod njenim okriljem izvajale v Sovjetski zvezi edine raziskave, ki bi jih pri nas označili kot empirične sociološke raziskave.

Tokarev je sodeloval v terenskih raziskovanjih kulture in religije sibirskih ljudstev, velja kot specialist za stare kulture Avstralije in Oceanije. Pomembno je tudi njegovo teoretično delo. Odločilno je posegel v debato o izvoriščnih oblikah religije in odločno zavrnil do nedavnega – zlasti v Sovjetski zvezi, a ne le tam – prevladujoče prizadevanje najti prvo obliko religije, iz katere naj bi se razvile vse druge. Kot tako prvo obliko so nekateri zagovarjali *animizem* – vero v duhove, drugi *dinamizem* – predstave o brezosebni nadnaravni sili, tretji *pramonoteizem* – vero v najvišje nebesno bitje pa *kult prednikov* itd. Pokazal je na brezplodnost takih poizkusov in zagovarjal tezo, da se različne religiozne oblike razvijejo ob različnih straneh človekovega družbenega življenja in da nimajo nobenega smisla poizkusi, da bi jih za vsako ceno zvedli eno na drugo, izvajali eno iz druge (*Rannie formy religii i jih razvitiye*, Moskva, 1964).

Predvsem pa je pomembno, da je pričujoča knjiga tako rekoč življenjsko delo, plod več desetletnega ukvarjanja z različnimi religijami. Rezultat vsega je celovit in hkrati zgoščen prikaz religij, pisan v jasnem, preprostem in živem jeziku in stilu, ki pa ne gre na škodo faktografske in miselne natančnosti – nekaj, kar največkrat srečamo prav pri velikih znanstvenikih ob koncu dolgoletnega ustvarjalnega dela. Avtor se ne brani avtoritativno poudariti svojega mnenja, a zna tudi previdno pustiti vprašanje odprto in navesti različna mnenja: zna ostro ožigosati po njegovem mnenju neustrezna prizadevanja določenega znanstvenika, a tudi dati priznanje znanstveni poštenosti in skrbnosti raziskovalca, s katerim se sicer ne strinja (na primer Paulu Schebesti).

Seveda se kažejo v knjigi tudi neizogibne slabe strani enoavtorskega dela. Tokarev je sam specialist za zgodnje oblike religije in religije primitivnih družb. Prikaz svetovnih religij – budizma, krščanstva, islama – je slabši del knjige, čeprav je faktografsko vendarle dovolj korekten in bogat. Temu botruje tudi nepotrebna polemičnost, zlasti pri prikazu krščanstva (k čemur se bomo še vrnili), in splošna zadrega, ki se vedno pojavi pri poizkusih, da bi na isti ravni in v istem obsegu prikazali kulturo nerazvitih in kulturo razvitih sodobnih družb (pa najsi gre pri tem za religijo, umetnost ali tehniko). Podoba prikazanih razvitih kultur se nam v takih

primerih vedno zdi poenostavljena, obubožana, profanirana. Toda ovrednotenje tega ni tako preprosto, kot se zdi: ali ni ob tem morda prizadet le naš etnocentrizem, zaverovanost v našo »visoko kulturo«, ki sama sicer brez občutkov slabe vesti poenostavlja, profanira dosežke drugih kultur; ali ni morda celo le tako poenostavljena podoba »naše« kulture in religije upravičena do primerjave z vedno ravno tako poenostavljeno podobo kulture drugih ljudstev! Ali imamo res pravico vedno primerjati le prefinjeno in znansirano sliko o sebi in grobo skico o drugih, tem bolj grobo, čim bolj so oddaljeni od nas? Pri Helmuthu Glasenappu (*Die nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt, 1957), enem od novejših samostojnih avtorjev primerjalnega pregleda religij, ki je sam specialist za indijske religije, so potegnile krajši konec plemenske in rodovne religije primitivnih ljudstev; zadovoljiti so se morale z enim samim poglavjem na 15 straneh.

Morda bi lahko rekli, da pogrešamo v delu prikaz predkrščanskih in predislamskih verovanj glavnih kavkaških ljudstev (Armencev, Gruzincev) ter starih verovanj srednjeazijskih nomadskih ljudstev; glede na vpliv v religijski in obči zgodovini je morda premalo rečenega o manihejstvu; nič ne zveemo o danes aktualnih afroameriških kultih v Latinski Ameriki ali o krščanstvu v Indiji in na Kitajskem. Kljub vsemu je delo dovolj bogat in kompleten prikaz religij v času in prostoru, vsekakor najpopolnejši, kar jih je kdaj napisal marksistično usmerjen avtor. (Nekoliko obsejnejše poljsko delo je, kot rečeno, bolj zbirka monografij.)

Še en razlog je, da so se tako imenovane svetovne religije slabše odrezale. Odlika avtorjevega prikaza je, da ne govori nasploh o totemizmu, animizmu ipd., temveč da posamezne oblike religij obravnava vedno konkretno v okviru družbe oziroma etnične skupine, v kateri se pojavljajo. Na to ga navaja njegova etnografska tradicija, ki ji je osnovna enota proučevanja vedno konkretna etnična skupina, ne pa neki izoliran kulturni pojav, ter marksistično izhodišče, ki zahteva, da se kulturni pojavi obravnavajo (tudi) v zvezi z materialnoproizvodnim ter družbenopolitičnim sistemom konkretne družbe. Ob rodovno plemenskih in nacionalnodržavnih religijah je bilo metodološki zahtevi po obravnavanju vsake religije v njenem družbenem kontekstu relativno lahko ugoditi, pri svetovnih religijah, ki same po sebi niso vezane na dano družbo in narod, pa bi to zahtevalo bistveno kompleksnejšo metodo pa tudi več truda in prostora. Preiti bi bilo treba od prikazovanja religij v njihovi (na zunaj povsod enaki) dogmatski podobi, h konkretnim podobam in funkcioniranju določene svetovne religije pri posameznih ljudstvih oziroma v posameznih družbah različnega tipa, lotiti bi se bilo treba problema tako imenovane ljudske religioznosti (ob oficialni). Še najdalj je avtor šel v tej smeri pri budizmu ob prikazu njegove vloge in podobe pri Kitajcih, Japoncih in v srednji Aziji ter ob prikazu razkolov in sekt v krščanstvu in islamu.

Na račun avtorjeve v osnovi etnografske kulture pa gre tudi problematična plat. Etnografi in kulturni zgodovinarji si običajno ne zadajajo prevelikih muk z opredeljevanjem religioznih pojavov. Največkrat se zadovoljijo s kategorijo nadnaravnega oz. odnosom do nadnaravnega kot kriterijem za identificiranje religioznih

pojavnost v neki družbi. Kot nadnaravno oziroma predstave o njem pa pri tem velja vse, kar presega naše običajno pojmovanje narave kot materialnega, po načelu vzročnosti delujočega mehanizma. Tako se pod rubriko »religija« najdejo: predstave o vseh mogočih duhovih, dušah, neosebnih silah in bogovih; čaranje, magija in načini zdravljenja; personificiranje naravnih pojavov, vsa mitologija in razlage o nastanku sveta, kulturnih pojavov in človeka. Ker primitivne in starejše kulture ne poznajo našega pojma narave, ravnajo tako pa tudi ne razlikujejo sfer, kot so filozofija, umetnost, svetovni nazor, znanost, medicina, religija, pravo – vsi ti pojavi so še neizdiferencirani in tesno prepleteni med seboj –, kaj hitro dobi tako rekoč celotna duhovna kultura takih ljudstev oznako religija.

Sama po sebi taka širokosrčnost pri opredeljevanju religioznih pojavov ni škodljiva, še več, je garancija, da bomo – čeprav morda pod napačnim naslovom – dobili res celovit prikaz predstav in običajev nekega ljudstva. Nevarnost pa nastane, kadar se na osnovi tako široko predstavljene religije začno delati različni posplošujoči zaključki o naravi in funkcijah religije. Z enim od takih sklepanj upravičeno polemizira tudi Tokarev, namreč s tezo, da so se morali pravo, umetnost, država razviti iz religije (čeprav se je dejansko tudi »religija« v strogem pomenu besede enako kot pravo ali umetnost razvila in izoblikovala kot posebna dejavnost iz prvotno neizdiferenciranih in tesno povezanih predstav in dejavnosti). Na nekaterih mestih pa tudi naš avtor v polemičnosti proti religiji zagreši isto napako: religiji pripiše krivdo za pojave, ki bi jih ravno tako lahko pripisali (bodoči) medicini, filozofiji oziroma preprosto neznanstvenim, zgrešenim, a zato še ne neizogibno religioznim predstavam o svetu.

Marksistična »teorija odraza« in religija

Druga vrsta spornih tez izvira iz enostranske uporabe načelnih marksističnih izhodišč pri obravnavanju religije oziroma iz nekaterih dvoumnosti, ki jih vsebuje tradicionalno marksistično izhodišče in ki kaj lahko pri neustrezni interpretaciji privedejo v slepo ulico ali do nevzdržnih tez. Tokarev sprejema marksistično izhodišče, da je religija oblika družbene zavesti oziroma ideologije (v najširšem pomenu besede), ki ob svoji siceršnji relativni samostojnosti vendar kot vse druge oblike družbene zavesti odraža družbeno osnovo, materialne pogoje življenja ljudi (je »odraz realnega sveta«), nemoč ljudi pred naravo in odtujenimi družbenimi silami, in to na skazen, fantastičen način (str. 24–25). V tem smislu je naloga zgodovinarja religij, da pokaže povezanost religioznih predstav in ravnanj z družbenimi razmerami, še posebej z razrednimi odnosi dane družbe.

Označevanje (religije) kot odraza vključuje dve med seboj povezani vsebini. Če rečemo, da religija odraža pogoje človekovega družbenega življenja, nemoč pred okoljem, alienacijo itd., hočemo s tem povedati, da se religija pojavlja v zvezi z določenimi družbenimi razmerami, da v tem smislu izraža človekovo nemoč, da skratka, kot pravi Marx, »živi od zemlje«, od stvarnih in ob stvarnih problemih

človeškega življenja, ne pa od »nebes«. Druga vsebina označevanja religije kot odraza je, da se v religioznih predstavah in ravnanjih (kultu) kažejo na poseben način realne razmere in odnosi: predstava o posmrtnem življenju je na primer zrcalna slika zemeljskega življenja, odnosi med bogovi kažejo odnose med plemeni ipd. V taki obliki se je govorjenje o religiji kot odrazu uveljavilo tudi v nemarksistični znanosti o religiji. Izhodišče, da religija živi (tudi) od zemlje in da realne življenjske razmere (tudi) vplivajo na predstave, ki jih imajo ljudje o nadnaravnem in svetem, je postalo nekaj samoumevnega v vsakem znanstvenem obravnavanju religije. »Tudi« smo dali v oklepaj, ker izraža specifično pozicijo religioznih znanstvenikov, ki poleg tega, da hočejo biti znanstveniki, ostajajo tudi religiozni, pa čeprav kot znanstveniki ne morejo drugače, kot da bi v samem znanstvenem raziskovanju vlogo tistega »tudi« kolikor je le mogoče razširili.

Obče izhodišče ostaja le prazna deklaracija, če nam v konkretnem raziskovanju ne uspe pokazati, *na kakšen način* se pojavlja religija ob določenih stvarnih problemi in *kako* prihaja do tega, da se določeni odnosi med ljudmi ter ljudmi in naravo kažejo v religioznih predstavah kot odnosi z nadnaravnimi silami ipd. Očitno se namreč ob kritičnih situacijah, ob človeški nemoči nasproti svetu pojavljajo tudi umetnost, znanost, nereligiozni svetovni nazori, ki v tem smislu na svoj način ravno tako odražajo in izražajo človekovo nemoč. Na nobeno od zgornjih dveh vprašanj pa po mojem mnenju ni mogoče odgovoriti, ne da bi vsaj poizkušali (če nam že ne bi uspelo) opredeliti specifičnost religije kot *posebne* oblike družbene zavesti nasproti drugim, nereligioznim oblikam (ki ravno tako odražajo družbene vsebine), če pri opredeljevanju te specifičnosti ne gledamo na religijo kot na specifično človeško *dejavnost*, temveč zgolj kot na neko pasivno zrcaljenje razmer v zavesti ljudi. Le če vidimo v religiji specifično dejavnost, s katero se skušajo ljudje – ali znanstveno abstraktno govoreč: družbe in kulture – na neki način soočiti, spoprijeti z določenimi situacijami in jih na neki način obvladati, si odpremo pot do razumevanja obstoja in pojava religije. Tudi Marx je poleg označevanja religije kot odraza realnega sveta govoril o specifičnem religioznem načinu prisvajanja sveta (*Uvod v očrte kritike politične ekonomije* iz leta 1857). S tem označevanje religije kot odraza ne izgubi svoje veljave in vsebine: razmere, ki jih religija odraža, se pojavljajo na specifičen način tako v izhodiščih kot v rezultatih religiozne dejavnosti. Šele tako dobi pojem odražanja pravilno usmerjenost.

Tokarev, ki na načelni ravni ne upošteva dovolj aktivne plati religije kot »načina prisvajanja sveta«, to je specifičnega načina obvladovanja nekih situacij (ne glede na njegovo iluzornost), zato brez moči obstane pred vprašanjem: kako da se zgrešene predstave, fantastično skaženi odsevi realnih razmer tako dolgo ohranjajo in stalno na novo pojavljajo (str. 591). Kot široko razgledan zgodovinar religij lahko sicer navede številne razloge za trdoživost religioznih predstav: njihovo povezanost z običaji, obredi, moralo, pravom; organiziranost duhovnikov; interese, ki so povezani z religijo, še posebej interese vladajočega razreda. Vse to drži, a pojasnjuje nam kvečjemu vprašanje, zakaj se dane religiozne predstave ohranjajo ali širijo, ne pojasni pa,

zakaj se stalno na novo pojavljajo. Avtor seveda ni naiven in odločno zavrača teorije o religiji kot posledici napak v sklepanju ali celo kot zavestni prevari (str. 592–593). Toda sama po sebi njegova koncepcija drsi k takemu odgovoru, kar se kaže tudi v stalnem postavljanju religije nasproti znanosti, v poudarjanju neznanstvenosti, fantastičnosti, zgrešenosti religiozних predstav in v polemičnosti do religije.

Le če obravnavamo religijo kot specifičen način soočanja s situacijami nemoči, s katerimi se pripadniki neke družbe morajo na neki način soočiti, jih na neki način obvladati, ker so se vsi drugi načini izkazali kot nezadostni (tehnika, znanost, filozofija, umetnost), lahko smiselno zastavimo vprašanje, zakaj obstaja religija, in odgovorimo nanj. Religiozne fantastične predstave v tem primeru niso več prvenstveno zmote in igre fantazije, temveč odgovori na vprašanja, ki neki odgovor zahtevajo. Nastajajo kot odgovori in se ohranjajo, ker ob vsej svoji fantastičnosti vendarle pomenijo neki odgovor. Postavljanje religije nasproti znanosti in kritiziranje religiozних predstav zaradi njihove neznanstvenosti je tako nesmiselno oziroma s tega vidika nebstveno.

Tako postavljanje bi imelo smisel le ob čisto idealistični domnevi, da bi se, če v neki družbi ali pri nekem posamezniku ne bi obstajali religiozni odgovori, na istem mestu nujno pojavili znanstveni odgovori ali tehnično učinkovita dejanja. Najustreznejše načelno izhodišče je, da se religija praviloma pojavlja ob znanstveni, tehnični, politični nemoči, kot dopolnilo, ne pa kot vnaprejšnji konkurent. To ne pomeni, da obstajajo neki večni, za religijo rezervirani problemi, ki so vedno in nujno reševani le na religiozen način. V različnih družbah in kulturah se pojavljajo različni problemi, ki so v danem družbenem in kulturnem kontekstu lahko razreševani samo na religiozni način, v drugem pa ne. Tudi iz obravnavanega dela lahko vidimo, kako so se v nekih družbah religiozno reševali za nas povsem banalni politični ali medicinski problemi, medtem ko »večni religiozni problemi« (kot smrt ali trpljenje) v njih sploh niso bili religiozni problemi.

Sploh nas prav proučevanje zgodovine religij in kultur ter kulturne antropologije opozarja na previdnost pred kakršnimkoli idealiziranjem in samoumevnimi predstavami o družbi, znanosti, religiji, njihovih vlogah in razmerjih ter apriornimi slavospevi enim ali drugim. V nekih družbah so bile religiozne predstave vzrok nečloveških ravnanj, žrtvovanj ljudi ipd.; toda istočasno ali v drugih družbah so religiozne predstave preprečevale nečloveško ravnanje, ki je ob podobnih situacijah obstajalo tam, kjer ustreznih religiozних predstav ni bilo. Religija je včasih celo spodbujala razvoj določenih panog znanosti (na primer astronomije), v drugih razmerah pa je dejansko bila velika ali celo nepremostljiva ovira znanstvenemu in tehničnemu napredku. Nekatere družbe so religiozno temeljito rešile problem odnosa do smrti (Egipt, indijske religije, budizem) in oblikovale tip notranje zelo uravnovešene in stabilne osebnosti; druge so ga rešile zelo površno ali pa ga sploh niso (Kitajska, Babilon), so pa zato za kompenzacijo doživele izredno ekspanzijo na drugih področjih. Ali ne spada morda tudi naša »zahodna« postkrščanska civilizacija tako kapitalističnih kot socialističnih družb v ta drugi tip, z izredno znanstveno in tehnično

ekspanzijo, a slabo rešenim problemom odnosa do smrti ter vsemi posledicami, ki iz tega izhajajo? Težko je opredeliti, kaj je bolje za posameznika in družbo. Odgovor je odvisen od tega, kaj bolj cenimo, ali mir in notranjo stabilnost ali dinamičnost, ustvarjalnost in moč, od tega, kakšne kombinacije enega in drugega so v konkretni družbi ali pri konkretnem posamezniku možne – zavedajoč se, da optimalne kombinacije niso vedno mogoče niti na družbeni niti na individualni ravni.

Zgornje kritične pripombe zadevajo nezadostnost teorije religije, kakršno srečamo pri mnogih, zlasti sovjetskih marksističnih avtorjih in kot jo povzema tudi Tokarev v uvodu in sklepnem poglavju svojega dela. V delu samem se Tokarev te problematike relativno malo dotika; poleg tega tudi sam na osnovi konkretnega gradiva zavrača poenostavljena izvajanja religioznih predstav iz družbene osnove in opozarja na izredno zapletenost razmerij. Avtorjeva široka razgledanost in bogata raziskovalna praksa sta prerasli ozkost in poenostavljenost načelnih izhodišč. Priznava tudi, da je marsikatera njegova sodba v delu bolj domneva kot pa neizpodbitna resnica. (Mimogrede: isto lahko že vnaprej rečemo tudi za vsako apriorno zavračanje različnih avtorjevih sklepanj z nasprotnimi trditvami.)

Vprašanje družbenih/razrednih funkcij religij(e)

Druga sporna tema, v kateri Tokarev prevzema prevladujoče mnenje med sovjetskimi religiologi, je vprašanje razrednih funkcij religije in nalog marksističnih raziskovalcev religije pri tem. Sporno ni vprašanje, ali religija igra kakšno vlogo v medrazrednih odnosih in bojih, temveč teza, da je religija tako rekoč po svoji naravi – vsaj v razredni družbi – sredstvo vladajočega razreda oziroma sredstvo za opravičevanje in utrjevanje razredne podrejenosti in izkoriščanja. Avtor v tej zvezi v uvodu in v zaključku zapiše celo tako ostre formulacije, kot so: »v razredni družbi je postala religija v neposrednem in dobesednem pomenu besede orodje socialnega zatiranja« (str. 593) ali: »zaščitniki religije so bili vedno zaščitniki izkoriščevalske družbene ureditve« (str. 13). V konkretnem prikazu religij sicer preseže tako ozko gledanje, saj se ne izogne različnim primerom, ko so religiozna gibanja izražala interese in razpoloženja izkoriščanih slojev. Ne sprejema niti skrajne teze, da je religija *nastala* kot orodje razrednega zatiranja. Kljub temu pa njegovo načelno stališče – ki je, kot rečeno, prevladujoče med sovjetskimi marksističnimi raziskovalci religije – zasluži kritično oceno.

Mislím, da v marksistični teoriji družbe ne more najti temelja teza, da je religija v razredni družbi *zgolj* sredstvo razrednega izkoriščanja, *zgolj* orodje vladajočega razreda (prav tako kot tega ni mogoče reči za jezik, umetnost, moralo, filozofijo). Upravičeno je le izhodišče, da je religija *tudi* sredstvo v razrednem boju oziroma, točneje, da razredni boj poteka praviloma tudi znotraj in preko religije, kot poteka tudi znotraj in preko jezika, filozofije, morale, umetnosti. Ni niti pravilno, če rečemo samo, da se religija izkorišča v razrednem boju, kot da bi v razredni družbi lahko obstajala čista religija (ali umetnost, morala itd.), ki ne bi hkrati z opravljanjem

svojih različnih družbenih funkcij igrala posredno ali neposredno tudi neke vloge v razrednih odnosih.

Empirično dejstvo je seveda, da je religija v zgodovini v vseh družbah igrala pretežno konservativno vlogo, bila sila, ki je pomagala ohranjati obstoječe neenakopravne in izkoriščevalske odnose (čeprav je tudi dovolj primerov, ko je revolucionarno gibanje nastopalo z gesli določene religije ali njene ustrezne interpretacije ali pa celo v imenu religije proti »brezbožcem« na oblasti in med višjimi družbenimi sloji, ki so postali mlačni v svoji religioznosti ali pa so religijo sploh opuščali). To priznavajo danes tudi številni religiozni raziskovalci, na primer Gabriel Le Bras v obsežni prevedeni *Sociologiji* v redakciji Georgesa Gurvitcha, (Zagreb 1966). Zgrešeno pa je to empirično dejstvo razlagati (oz. posploševati) s tezo, da je to tako, ker je religija v razredni družbi po svoji naravi sredstvo za ohranjanje obstoječega, medtem ko so sicer relativno maloštevilni primeri revolucionarne in demokratične vloge religije le plod izjemnih, slučajnih zgodovinskih okoliščin. Da so religije opravljale pretežno konservativno družbeno funkcijo, lahko bolje razložimo z znano in preverjeno Marxovo mislijo, da so ideje vladajočega razreda – torej tudi religiozne ideje vladajočega razreda – praviloma tudi vladajoče ideje v družbi sploh, saj so podprte še z drugimi sredstvi (oblastnimi in ekonomskimi), s katerimi vladajoči razred razpolaga in katera z druge strani tudi same podpirajo. Ideje, ki so izražale razpoloženje in interese nižjih in zatiranih slojev, so bile vedno na različne načine zatirane ali potisnjene v senco vladajoče kulture. Pri tem religija ni izjema: z njo se je dogajalo podobno kot z drugimi oblikami kulture. Le v družbenih krizah in prelomnih obdobjih so doživele svojo afirmacijo, dokler niso bile bodisi nasilno zatrte, bodisi na ustrezen način predelane in asimilirane, ali pa so same postale vladajoče ideje novega vladajočega sloja.

Ko je Marx zapisal svoj izrek, da je religija »izraz bede in protest proti njej«, je mislil na religije nižjih slojev, kakršno je bilo zgodnje krščanstvo s svojim pričakovanjem prihoda božjega kraljestva ali vsaj (kasneje) s predstavami o boljšem, pravičnejšem onstranstvu. Te predstave že s svojim obstojem izražajo protest proti nezadostnosti in nepravičnosti obstoječega sveta. Taka religija je sicer lahko »opij ljudstva« (Marx), če z iluzijami, z razglašanjem pasivnega pričakovanja in potrpljenja, pomaga ljudem prenašati obstoječe razmere (in s tem razmeram, da se ohranjajo). Kot taka je – na ustrezen način predelana – lahko postala sprejemljiva tudi za vladajoče razrede. Lahko pa je postala okvir zahtev po dejanskih družbenih spremembah kot pripravljanju (prihoda) božjega kraljestva. Vsekakor ima tak tip religije v obeh primerih drugačno razredno osnovo (če že ne tudi učinek) kot religije, ki razglašajo uspeh, moč in bogastvo kot znak božje naklonjenosti in zagotovilo za boljšo usodo tudi v posmrtnem življenju.

Posebno vprašanje so razmere, značilne za Evropo zadnjih dveh stoletij in kasneje tudi za druge dele sveta, ko se revolucionarni interesi in zahteve v vedno manjši meri izražajo v religiozni obliki in ko dobe zato včasih obliko boja proti religiji nasploh. Temeljnejše narave pa je vendarle dejstvo, ki se vedno izraziteje kaže:

v kasnejši fazi kapitalističnih družb se tudi konservativni družbeni interesi vedno manj izražajo in legitimirajo preko religije. Religija skratka v razvitih kapitalističnih družbah ni več med poglavitnimi področji razrednega boja (čeprav njena vsaj posredna vloga tudi zdaj ni nepomembna).

Obravnavanje krščanstva

Posebej se moramo ustaviti ob sicer relativno kratkem, a vsebinsko precej bogatem prikazu krščanske religije. Poleg slabosti, ki smo jih že omenili, je pri obravnavanju krščanstva še posebej opazna polemična nota. Kaže se v posebnem poudarjanju različnih protislovij v dogmatiki in etičnem nauku (kakršnih bi seveda lahko našli dovolj v katerikoli religiji) in v poudarjanju reakcionarne družbene vloge cerkve in različnih religioznih gibanj v zgodovini krščanstva.

Avtor sicer tudi tokrat ni enostranski: govori tudi o religioznih gibanjih, ki so bila izraz revolucionarno-demokratskih teženj, in ocenjuje moralno učenje zgodnjega krščanstva kot napredek v primerjavi z etiko drugih religij, vendar pa kot korak nazaj v primerjavi z etiko stoikov (taka primerjava ni povsem na mestu, kajti eno je obstoj vzvišenih moralnih načel pri ozki, elitni intelektualni skupini filozofov – stoikov, nekaj drugega pa razglašanje moralnih načel v okviru množičnega religioznega gibanja).

Polemičnost se kaže tudi v poziciji, ki jo Tokarev in sovjetski avtorji, na katere se opira, zavzemajo v dolgotrajnih sporih o posameznih kritičnih vprašanih zgodovine zgodnjega krščanstva. Sovjetski znanstveniki so praviloma skoraj v vseh vprašanih antipod katoliškim raziskovalcem. Medtem ko slednji dajejo največjo težo vsem podatkom in dokazom, ki govore v prid tradicionalnim cerkvenim pogledom na zgodnjo krščansko zgodovino oziroma iščejo predvsem tovrstne dokaze, pa sovjetski s posebno vnemo iščejo in visoko vrednotijo različna dejstva, ki govore proti tradicionalnemu cerkvenemu predstavljanju zgodovine zgodnjega krščanstva. Tako skuša večina katoliških raziskovalcev dokazati, da so evangeliji in drugi novozavezni spisi nastali že zelo zgodaj (sinoptični evangeliji npr. v letih 50–63), medtem ko sovjetski seveda ne le skušajo prestaviti čas nastanka evangelijev v kar se da pozno obdobje, v začetek ali celo sredino 2. stoletja; katoliški raziskovalci poudarjajo nastanek krščanstva v Palestini, od koder naj bi se zgolj razširilo med Jude v diaspori in nejudovske prebivalce, medtem ko sovjetski avtorji v večini menijo, da se je krščanstvo, kot ga poznamo, bistveno oblikovalo med Judi v diaspori, zlasti v Mali Aziji in Siriji. Katoliški avtorji skušajo dokazati, da so bili avtorji evangelijev in ustreznih drugih novozaveznih spisov v skladu s cerkvenim izročilom apostoli (Matej, Janez) ali najožji sodelavci očitvidcev Jezusovega življenja (Luka, Marko), medtem ko sovjetski tako možnost izključujejo in govore o poznih redaktorjih pisanega in protislovnega ustnega gradiva ter različnih spisov anonimnih avtorjev; katoliški avtorji največkrat omalovažujejo pomen tako imenovanih apokrifov, to je nekanskih spisov iz zgodnjega krščanstva, čeprav so nekateri med njimi nesporno

nastali zelo zgodaj, sovjetski ravno njim pripisujejo velik pomen itd. Zapletenost problematike in pomanjkanje zadostnega števila zanesljivih virov dejansko omogočajo različne znanstvene razlage, ne glede na vse prefinjene metode stilne in jezikovne analize in druga sredstva kritičnega vrednotenja gradiva, ki so se razvila prav ob proučevanju Svetega pisma in zgodnjega krščanstva. Samo za primer: lahko rečemo, da je dokazano, da so različni spisi Nove zaveze dobili današnjo podobo ob koncu 1. stoletja ali na začetku 2. stoletja; toda ravno tako je malo sporno, da so posamezne sestavine in deli tekstov dosti starejšega datuma, iz začetkov druge polovice 1. stoletja. Ali so zdaj ti starejši deli sestavine nekega starejšega, izvirnega evangelija ali nekega drugega anonimnega vira?

Metodološki napotek, da je resnica običajno nekje v sredi, sicer ne vzdrži resne kritike, toda vsaj po mojem mnenju so najprepričljivejši argumenti in razmišljanja protestantsko usmerjenih avtorjev, ki zavzemajo v zgornjih vprašanih nekako srednjo pozicijo: sinoptične evangelije datirajo med 70. in 95. leto, pri čemer njihovi avtorji skoraj gotovo niso bili apostoli ali njihovi najožji sodelavci; evangeliji so le v neznatni meri uporabni kot zapisi o zgodovinskih dogodkih v našem pomenu besede, saj so predvsem izraz verovanja prvih krščanskih občin itd.

Zanimivo pa je, da Tokarev pušča odprto vprašanje o Jezusovi zgodovinskosti in nikakor ne izključuje te možnosti, čeprav ne pozabi s poudarkom omeniti dejstev in razlag, ki govore v prid mitološki tezi. Sovjetski avtorji so vse do nedavnega zagovarjali mnenje, da svetopisemsko pisanje o Jezusu nima zgodovinske osnove in da je zgolj mitološke narave. (Treba je poudariti, da je prof. Oleg Mandić kot eden prvih med marksističnimi avtorji že leta 1954 v delu *Od kulta lobanje do krščanstva* zelo zanimivo zagovarjal tezo o Jezusu kot resnično živeči zgodovinski osebnosti; opiral se je zlasti na talmudske vire.)

Totemizem, pramonoteizem

Še nekaj pripomb k dvema spornima temama iz zgodovine primitivnih religij: totemizmu in pramonoteizmu.

V najnovejšem času je vodilni francoski etnolog in antropolog Claude Lévi-Strauss zelo utemeljeno podal novo razlago totemizma. Totemizem kot način povezovanja in razlikovanja človeškega sveta (družbe in kulture) in sveta narave po njegovem ni prvenstvena oblika religije – religiozni elementi so le drugotne narave –, temveč predvsem način klasifikacije pojavov v svetu, način miselnega urejanja sveta, značilen za tako imenovano *divjo misel* (Lévi-Strauss 1966 in predgovor Rudija Supka). Opis totemizma, kakor ga nam podaja Tokarev, nikakor ne nasprotuje Lévi-Straussovi konceptiji. Tokarev pravilno poudarja, da pri totemizmu ne gre za kakršnokoli oboževanje totema, totemske živali ali predmeta, temveč le za prepričanje o neki skrivnostni zvezi, sorodstvu z njim. Ravno tako pa tudi Lévi-Straussova teorija ne naredi odvečne razlage religioznih vidikov totemizma. Če je osnova totemizma res klasifikacijski, urejevalni napor, pa totemizma v konkretni obliki, kot se pojavlja,

nikakor ni mogoče zreducirati le nanj. Naša pripomba o drugačni medsebojni povezanosti različnih sfer človeške dejavnosti v primitivnih družbah in teoretičnih problemih, ki se v zvezi s tem pojavljajo, dobi v tem primeru vso svojo veljavo.

Tokarev enako kot večina sodobnih raziskovalcev polemično zavrača pramonoteistično teorijo, po kateri naj bi ravno pri ljudstvih na najnižji stopnji razvoja lahko našli največ elementov in najbolj prevladujoče elemente vere v najvišje bitje, edinega boga stvarnika, kar naj bi kazalo na to, da je bil monoteizem prva oblika religije, ki naj bi šele kasneje degenerirala v razne oblike verovanja v duhove, kult prednikov oziroma bila izrinjena od njih. Teorija je bila v etnologiji in zgodovini religije v veliki večini odklonjena in zavržena (pri zelo različnih avtorjih: omenimo le podurkheimovsko šolo, Paula Radina, Raffaella Pettazzonija, Gerardusa van der Leeuwa, Gustava Menschinga). Je pa mnogo prispevala k obogatitvi našega znanja o primitivnih religijah, saj je spodbudila obsežne terenske raziskave – izvajali so jih največ misijonarji – med Pigmejci, prebivalci Ognjene zemlje, Andamanskih otokov in drugod. Tokarev pravilno opozarja na zgrešeno in enostransko predstavlanje in interpretiranje zelo zapletenih predstav raznih ljudstev o nebesnem bogu stvarniku (podobno tudi R. Pettazzoni – glej *Lessere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957, in M. Kerševan, »Raffaele Pettazzoni in kritika pramonoteistične teorije«, *Teorija in praksa* 1969/3).

Velja pa morda omeniti, da so po smrti Wilhelma Schmidta kot glavnega zagovornika pramonoteistične teorije njegovi nasledniki iz dunajske etnološke šole kritično pretresli tudi druge osnove, na katerih ta teorija temelji. Tako med drugim priznavajo, da obstajajo najprimitivnejša ljudstva brez predstav o najvišjem bitju in ljudstva z bolj diferencirano kulturo, ki take predstave poznajo v dosti večji meri. S tem se seveda poruši logika Schmidtovega sklepanja, po katerem je ravno največja razširjenost takih predstav pri najprimitivnejših ljudstvih dokaz za monoteizem kot prvotno obliko religije.

Še nekaj konkretnih opozoril:

- ob prikazu posameznih teorij o religiji bi med novejšimi teorijami verjetno zaslužili omembo predstavniki tako imenovane fenomenološke šole (R. Otto, G. van der Leeuw, M. Eliade) ter italijanske historične šole (R. Pettazzoni, E. de Martino, V. Lanternari);
- glede na vsa uspešna in neuspešna revolucionarno-demokratska gibanja v zgodovini, ki so se navdihovala ob Svetem pismu ali vsaj našla v njem svoja gesla, je težko proglasiti Sveto pismo enostransko zgolj za pomembnega zaščitnika izkoriščevalske razredne ureditve (str. 389);
- krščanske cerkve nimajo ravno vsake besede Nove zaveze za »absolutno resnico«, (str. 523);
- tudi ocena, da velja celo med najbolj svobodomiselnimi buržoaznimi raziskovalci judovski narod za izbran narod in njegova religija za razodeto od

Boga, najbrž ne bo držala; tudi med buržoaznimi znanstveniki ne manjka poizkusov razlag nastanka judovskega monoteizma iz prvotnega plemenskega kulta nebesnega boga; izraz »buržoazna znanost« in problematika, ki je z njim povezana, bi seveda terjala posebno razpravo;

- neobičajno in premalo utemeljeno je obravnavanje manihejstva med krščanskimi sektami (str. 546); pripadniki tega samostojnega, čeprav sinkretističnega religioznega gibanja so bili v rimskem imperiju preganjani kot pripadniki vere, ki da izhaja iz Perzije, takratnega glavnega sovražnika Rima na Vzhodu (neupravičeno sicer, saj so bili ravno tako preganjani tudi v Perziji); da bi se izognili surovemu preganjanju v 4. stoletju so se sami skušali predstavljati kot pravi kristjani (kar je bilo samo razlog več, da je tudi krščanska cerkev ostro obračunavala z njimi kot svojimi nevarnimi konkurenti); tudi ustanovitelja te vere je težko označiti za pollegendarnega – vsaj danes je na razpolago dovolj zanesljivih dokumentov o njem: legendarna je verjetno le njegova smrt na križu, najverjetneje je bil ubit v perzijski ječi (Tadeusz Margul, »Manicheizm«, *Euhemer, Przegląd religioznawczy*, Varšava 1972/1);
- Tokarev je verjetno preveč skeptičen do podatkov o preganjanju kristjanov v času Nerona in Domicijana, čeprav je njegovo opozorilo na pretiravanja pri opisovanju preganjanj na mestu;
- med navajanjem razlik med pravoslavljem in katolicizmom je očitno zgrešena trditev, da katoličani birmajo šele polnoletne člane; tudi latinski jezik danes nima več monopola v bogoslužju in že dolgo ni več prepovedano navadnim katoliškim vernikom brati Svetega pisma;
- več površnosti je tudi tam, kjer se avtor dotika sodobnih političnih razmer v zvezi z religijo v raznih državah (v Zahodni Nemčiji na primer ni posebnih krščanskih sindikatov).

Take in podobne spodrsrljaje in površnosti lahko seveda najdemo v vsakem delu te vrste, delu, ki zahteva poznavanje in prikazovanje ogromnega faktografskega gradiva.

Ne glede na omenjene pomanjkljivosti avtorjevih teoretičnih izhodišč, ki so posebej prišle do izraza pri obravnavanju svetovnih religij, ter nekatere druge kritične pripombe, ki bi jih lahko imeli ob posameznih poglavjih, je prevod dela S. A. Tokareva velika pridobitev. Čeprav bo na res dober prikaz sodobnih svetovnih religij verjetno treba se počakati, *Vera v zgodovini narodov sveta* uspešno zapolnjuje veliko vrzel v naši literaturi o religiji in s tem o kulturi in njenem razvoju sploh. Delo ima svoje upravičeno mesto na knjižni polici poleg del, ki sistematično in pregledno obravnavajo različna področja človeške zgodovine od prazgodovine do najnovejšega časa. Ravno tako pa je solidna opora in pripomoček vsem, ki bodo ob svojem razmišljanju o religiji začutili potrebo po osnovnem poznavanju primerjalne zgodovine religij.

10.

Geoffrey Parrinder (ur.):

Verstva sveta (1977)

Prevod knjige *Verstva sveta* skupine v glavnem angleških avtorjev pod vodstvom Geoffreya Parrinderja, profesorja za primerjalni študij religij na londonski univerzi, je slovenskim bralcem končno dal delo, ki jim skupno s prav tako šele pred nedavnim izdanim prevodom knjige S. A. Tokareva *Vera v zgodovini narodov sveta* omogoča dovolj izčrpen in temeljit pregled različnih religij. Ne glede na možne kritične pripombe, najprej na dolgo čakanje, nato pa na skoraj sočasen izid dveh del z isto tematiko, vendarle lahko v tem primeru mirno rečemo, da ne gre za podvajanje, temveč za dopolnjevanje. Kljub isti tematiki se deli razlikujeta tako rekoč v vseh vidikih. Delo Tokareva je plod prizadevanj enega samega avtorja, pričujoča knjiga je zbirka študij več avtorjev, z vsemi dobrimi in slabimi stranmi enega ali drugega načina dela. Pričujoče delo je pisano pretežno s pozicij, naklonjenih religiji, delo Tokareva pa s kritične distance ateista in marksista; delo sovjetskega avtorja je vključeno v okvire marksistične teorije, to delo obravnava religije v dokaj ohlapnih sicer, a vendarle pretežno idealističnih okvirih. Prvo delo je najmočnejše v prikazu rodovno-plemenskih religij; te so v pričujočem delu skromneje zastopane, najmočnejši je prikaz velikih svetovnih religij, razen krščanstva. To je v obeh delih prikazano dokaj enostransko. Če je delo prof. Tokareva celovito, izčrpno in pregledno, a zato morda preskopo pri obravnavanju zapletenih vprašanj, je drugo manj izčrpno, pa bolj poglobljeno v prikazovanju izbranih religij in izbranih problemov. Obe deli pa dajeta bogato gradivo, ki je dober in neizogiben temelj za kakršnokoli resno razmišljanje in razpravljanje o religiji.

Glede na dolgo čakanje na taka dela in glede na razmere ter možnosti slovenskega založništva in knjižnega trga lahko tvegamo trditev, da bosta ti dve deli za precej časa ostali temeljni in najbogatejši vir za seznanjanje z različnimi religijami. Že to dejstvo nam daje priložnost – še več, zahteva od nas, da morda ponovno razmislimo o pojavu, imenovanem religija, in našem odnosu do njega.

Še posebej nas k temu spodbuja odnos do religije in religij, ki ga srečamo pri avtorjih tega dela in pri uredniku Parrinderju. Videti je, da si je urednik zamislil pričujočo knjigo kot delo, ki naj kot svojevrstna enciklopedija po eni strani da bralcu obilje informacij o posameznih religijah, po drugi strani pa naj hkrati s tem posamezne religije bralcu kolikor je le mogoče približa (v dobesednem pomenu), mu ne le omogoči razumevanje religij, temveč ga tudi spodbudi k temu. Ne zadovolji se zgolj z abstraktnim opisom religioznih učenj, obredja in organizacij, ampak poskuša religije prikazati v njihovem geografskem, zgodovinskem in družbenem okolju. V knjigi je prisotno prizadevanje, da bi bila vsaka religija prikazana, če tako rečemo, z najmočnejše strani, z naklonjenostjo in simpatijami, ne da bi pri tem ravnali kot propagandisti. Za uresničevanje take zamisli je urednik zbral sodelavce, strokovnjake, ki so sami naklonjeni religijam na sploh in še posebej religiji, ki jo obravnavajo, kolikor niso, kot lahko sklepamo po nekaterih besedilih, že sami njeni verniki. Pri tem ga je očitno vodilo načelo, zapisano v predgovoru h knjigi: »Pri študiju religije ima vernik [katerekoli religije – M. K.] boljše možnosti, da razume druga verovanja kot pa skeptik (in seveda ateist), ker

si ti pogosto prizadevajo, da opravijo z religijo zgolj kot s psihološko ali sociološko iluzijo.«

Na tem mestu ne bi razpravljali o utemeljenosti zgornjega načela. Poznana je njegova skrajna oblika (ki je avtor predgovora sicer ne navaja in se ji verjetno ne pridružuje), da lahko o religiji govore le verujoči, kajti če neverujoči razpravlja o bistvu religije, je enako, kot če bi slepec hotel razpravljati ali razsojati o slikarstvu ali glušec o glasbi. Toda poznan je tudi prav tako priostren ugovor: ali naj to pomeni, da lahko o duševnih boleznih govori le duševni bolnik, sodi le sodnik, ki je sam izkusil, kaj pomeni storiti kriminalno dejanje, in podobno?

Verjetno danes ni več treba dokazovati, da zgornje primerjave ne držijo, da nereligiozen človek, ki govori o religiji, ni kakor glušec, ki govori o glasbi, temveč recimo muzikolog, ki analizira glasbo, ne da bi ga čustveno pritegnila. Dovolj očitno pa je, da tudi glušec lahko analizira glasbo prek njenih neslušnih izrazov (not, matematično izraženih intervalov, višin in dolžin tonov itd.). Po drugi strani pa je tudi res, da duševno normalen zdravnik dejansko ne bi mogel razumeti, kaj šele zdraviti duševnih bolni, če bi bila med duševno boleznijo in zdravjem neprehodna, enkratna in enodimenzionalna meja. Za naš primer torej lahko rečemo: zanesljivo ima verujoči zaradi svoje bližine religioznemu dogajanju določene prednosti pri raziskovanju in pojasnjevanju religioznih pojavov; toda ista bližina – vključenost v predstavi, miselni in čustveni svet določene religije – kot vsaka bližina zavira pregled nad celoto, omejuje perspektive in mimo opazovalčeve volje vsiljuje enostranske perspektive. S tega vidika je kritično distancirani skeptik ali ateist na boljšem. Kakorkoli, danes je lahko vsakomur očitno, da bi bilo znanstveno proučevanje religije močno osiromašeno, če ne celo onemogočeno v nadaljnjem razvoju, ko bi se z njim ukvarjali bodisi samo verujoči bodisi samo neverujoči znanstveniki. Le v medsebojnem dopolnjevanju in napetosti je napredek znanosti o religiji.

Ne bi niti ocenjevali, koliko uspešno so posamezni avtorji uresničili urednikovo zamisel oziroma kako uspešno so povezali »objektivno« enciklopedijsko seznanjanje in težnjo približati bralcu posamezne religije tako, da ne bi bili suhoparni informatorji, pa tudi ne postali enostranski propagandisti. Bralec lahko sam dokaj hitro oceni prispevke posameznih avtorjev, pri čemer bo seveda razumel, da vsi niso imeli s tega vidika enako težavne naloge. Eno je pisati o zgodovini danes že neaktualnih religij, nekaj drugega pa o neki sodobni religiji, če si tudi sam njen vernik.

Na tem mestu na primer ni treba na široko razpravljati o dvojni enostranosti in ozkosti avtorja, ki piše o krščanstvu. Prvič je enostranski in ozek nasproti drugim religijam, ko z izhodišč krščanskega vernika jemlje svetopisemsko pripoved o Jezusu ne le za zgodovinsko resnico, temveč za resnico o edinem bogu, »ki se je razodel človeštvu po Jezusu iz Nazareta, živečem kot človeško bitje v Palestini«, resnico, ki izključuje in s tem zanika resnico in resničnost drugih religij. Drugič je enostranski in ozek nasproti pravoslavju in katolicizmu z vidika kalvinizma in anglikanskega protestantizma. Ozkost je izražena, ko vidi na primer zgodovino Cerkve v Wesleyju in kvekerjih, ne pa tudi v dogajanjih v pravoslavnem krščanstvu. Izražena je tudi

v tem, ko posveti drugemu vatikanskemu koncilu prav toliko pozornosti kakor enemu samemu angleškemu teologu. Prvo ozkost in enostranost razkrije (kot krščansko ozkost in enostranost) na primer avtor, ko z judaističnih pozicij piše o judaizmu in ko pri tem ista zgodovinska dejstva in isto svetopisemsko pripoved o Jezusu iz Nazareta postavi v povsem drugačen okvir in jim da povsem drugačne dimenzije. Njegova judaistična enostranost in ozkost pokaže ozkost in enostranost krščanskega pogleda na ista vprašanja. (Enako velja seveda v drugi smeri.) Prav to medsebojno križanje in dopolnjevanje enostranosti in posameznih perspektiv je ena od odlik tako zasnovanega dela. Druge, anglikansko-kalvinistične enostranosti pri prikazovanju zgodovine krščanstva ni treba posebej kritizirati in razkrinkavati, saj proti njej priča vsa katoliška in pravoslavna tradicija, v kateri se še vedno gibljemo pri razmišljanju o krščanstvu, pa naj jo sicer sprejemamo ali zavračamo. Po drugi strani pa nas z anglikansko-kalvinističnega zornega kota prikazana zgodovina krščanstva hkrati spodbuja k pretresu marsikatere katoliške samoumevnosti in samozaverovanosti. (Preočitno podcenjevanje pravoslavlja popravlja dodatek o religijah v Jugoslaviji.)

Različna izhodišča in zorni koti obravnavanja religij(e)

Religija je – kot prikazuje tudi avtor angleškega uvoda – že dolgo predmet razmišljanja: vsakdanjega, teološkega, filozofskega, znanstvenega. Ne moremo se čuditi, da srečamo toliko razlik že pri poskusih čisto opisne opredelitve, kaj je to religija, katere pojave lahko oziroma moramo zajeti v ta pojem. Parrinder na primer poudarja, da je religija univerzalno navzoča v človeških družbah že od najzgodnejših časov. Vendar nekateri znanstveniki poudarjajo, da so religije izrazito parcialen pojav, značilen le za določene družbe določenih obdobij, medtem ko večina kultur religije v našem pomenu – pomenu, ki ga je pojem dobil ob velikih zahodnih religijah – pravzaprav ne pozna. Problem je v tem, da se je religija specializirala in osamosvojila v posebnih religioznih ustanovah, posebnih učenjih, obredih in organizacijah le v določenem tipu družb in da sta se tudi pojem in proučevanje religije kot posebnega pojava izoblikovala šele v teh družbah. Drugod so religiozni elementi in vidiki nerazdružno povezani, zliti z moralnimi, pravnimi, obče svetovnonazorskimi in drugimi kulturnimi predstavami in ustanovami. Šele raziskave, ki uporabljajo pojem religije, oblikovan v drugih razmerah, naknadno izločijo in razkrijejo religiozne elemente, za katere v teh družbah ne le da nimajo sorodnega izraza, ampak tudi ne posebnega pojma, saj jih nimajo za poseben pojav. Lahko bi se pridružili tistim, ki menijo, da tak postopek ni neupravičen, temveč da je povsem utemeljen: le ob analizi razvitega in osamosvojenega pojava lahko razvijemo pojem o njem, ki lahko služi za odkrivanje in analizo še nerazvitih, skritih, drugače obstoječih pojavov in tendenc. Toda že ta kontroverza naj nas spomni na vso raznolikost in na vsa nasprotja pri obravnavanju religije. Še večja so nesoglasja pri vpraševanju po bistvu na določen način opisno zajetega pojava, po tem, za kaj pri tem pojavu pravzaprav

gre, kje je njegov izvor, kakšne so njegove funkcije itd. Ameriški raziskovalec Leuba je že pred pol stoletja naštel okrog sto različnih definicij religije in do danes se je to število le še povečalo. Kljub temu oziroma prav zato pa se ne moremo izogniti poskusu, da bi izločili ne morda nekaj temeljnih opredelitev religije, temveč nekaj temeljnih zornih kotov, v katerih je religija obravnavana in vrednotena (in z njimi bolj ali manj tesno povezanih različnih opredelitev). Le tako lahko ocenimo, kje smo, kje so s svojim odnosom in zornim kotom avtorji knjige, kakšno je izhodišče, ki bi hotelo biti marksistično, kje je in kakšna je pozicija vsakega bralca, ki si tako vprašanje postavlja. Ob taki raznolikosti se seveda ne moremo izogniti shematičnosti, poenostavljanju, nečisti klasifikaciji (uporabljanju ne povsem istega merila). Različni zorni koti, opredelitve in vrednotenja se med seboj različno povezujejo.

Ustavimo se najprej pri pojmovanju, da je religija pojav, izvorno *povezan z* določenimi *slabostmi človeškega razuma*, ki se najbolj izrazijo v težavnih razmerah, ob strahu in neznanju, stiskah in nemoči. To določeni sloji ljudi – duhovniki in/ali vladajoči sloji – obrnejo sebi v prid, da laže izkoriščajo ljudi, ki tem stiskam in slabostim podležejo. Po tem pojmovanju je religija torej *sistematizirana zabloda*, praznoverje, mračnjaštvo, parazit, ki jih sistematizirajo in vzdržujejo tisti, ki imajo od tega korist. Običajno se tako gledanje povezuje z optimistično vizijo: razmere, ki ovirajo človekov razum, da bi zasijal v vsej svoji moči, razsvetlil temo, premagal zablode in praznoverja, je mogoče odstraniti. To pojmovanje in perspektiva sta, kot je znano, dobila oznako »razsvetljenska«. Toda ta optimistična vizija nikakor ni neizogibno povezana s samim zgornjim pojmovanjem. Prav lahko si zamislimo, da takega parazita ni mogoče izkoreniniti, kakor ni mogoče odpraviti parazitov, ki se s parazitom – religijo okoriščajo.

Kot *drugi* skupni imenovalc lahko štejemo pojmovanje, da je religija izrazito *prehoden in v tem smislu zgodovinski družbeni pojav*, neizogibno povezan z opredeljenimi (prehodnimi, toda neizogibnimi) razmerami. Od prvega pojmovanja ga loči poudarek, da religija ni neka slučajna napaka oziroma ne nujno izkoriščanje napak, temveč pojav, ki je v določenih razmerah neizogiben zaradi funkcij, ki jih ima za razmere same in ljudi, ki v njih žive. Ta zelo abstraktni skupni imenovalc zajema zelo različna pojmovanja.

Vanj spada heglovsko pojmovanje, da je religija (nižja) stopnja, (manj popolna) oblika manj popolnega zavedanja svetovnega duha, ki jo višja stopnja, znanost (*Wissenschaft*) in filozofija napravi odvečno, jo preseže in »ukine«, vendar je ob svojem času ustrezna in neizogibna oblika »opredelitve tistega, kar ima neko ljudstvo za resnico« (Hegel, *Filozofija zgodovine*). Vanj spadajo različne evolucionistične predstave o zaporednih razvojnih stopnjah človeškega duha: obdobje magije, religije, znanosti; ali teologije, metafizike, znanosti; ali mitosa in logosa in podobno. Tako pojmovanje omogoča pozitivno, naklonjeno vrednotenje religije v preteklosti ob njenem negativnem vrednotenju ali omalovaževanju danes oziroma v obdobjih, ko je po določenem pojmovanju v bistvu že nastopilo carstvo znanosti, razuma, filozofije, abstraktnega mišljenja itd. in ko so zato cerkve le še »spomeniki

mrtvemu Bogu« (Nietzsche). Očitno je, kje se tako pojmovanje lahko povezuje s prejšnjim. Če je bila religija v preteklosti normalen, neizogiben in pozitiven pojav ali stopnja, pa se zdaj vzdržuje (kolikor se ne vzdržuje le na videz, kolikor se ne vzdržuje le njen videz) le še zaradi zunanjih, nenujnih razlogov (neozaveščenosti množic, političnih interesov, koristolovskih razlogov itd.).

Ta skupni imenovalc zajema tudi neevolucioniistična pojmovanja, ki religij ne vključujejo neposredno v bolj ali manj teleološko zamišljen samorazvoj človeškega duha. Gre za pojmovanja, ki vežejo religijo na določene specifične družbene razmere oziroma družbene pogoje človekove eksistence, pri čemer pa je lahko spreminjanje teh razmer in pogojev spet pojmovano bolj ali manj evolucionistično, teleološko (s ciljem, ki ga na določen način zajema že izhodišče).

Tu srečamo osnovna Marxova in tradicionalno marksistična pojmovanja religije kot »sprevrnjene zavesti sprevrnjene sveta« v dveh temeljnih oblikah: pojmovanje religije kot oblike in izraza alienacije, odtujitve v temeljnih človeških družbenih odnosih in pojmovanje religije kot neizogibnega proizvoda razredne družbe. Religija je sama oblika odtujitve, oblika »človeške bede«, človeški proizvod, ki je zavladal nad svojim proizvajalcem. Toda porojena je ob »dejanski bedi tega sveta«, ob odtujenosti človeka od njegovega generičnega bistva, od njegovih specifično človeških možnosti: ustvarjalnosti, svobode, prave človeške skupnosti. Porojena je v razmerah odtujenega dela, ko je človekova generična dejavnost, svobodna ustvarjalna dejavnost, le sredstvo za zadovoljevanje nespecifičnih človeških potreb, ko človek ne obvladuje pogojev in rezultatov svojega dela, temveč obvladujejo oni njeega kot svoje sredstvo, ko je ločen od ustvarjalnosti v samem delovnem procesu, ki se postavlja nasproti njemu kot tuja sila. Religija nastane v razmerah odtujene človeške skupnosti, ko se v državi kot idealni skupnosti pojavlja človek le abstraktno, kot abstrakten posameznik, konkretno družbeno življenje, ki se ga udeležuje kot konkreten človek, pa je »džungla egoističnih interesov«. Religija bo izginila hkrati s sprevrnjanim svetom, ki ga odraža in pomaga vzdrževati s tem, da s tolažbo, onstranskim dopolnjevanjem pomaga ljudem, da ga laže prenašajo. S svojim dopolnjevanjem, iluzijami o drugačnem onstranskem življenju, resničnimi vrednotami itd. pa hkrati vsebuje klice protesta, saj ohranja zavest, da ta svet ni edini možni in najboljši od vseh možnih svetov.

Druga znana oblika marksistične teorije religije je teorija o družbeni naravi in funkcijah religije. Tudi po njej je religija v bistvu proizvod razredne družbe, ki izraža in odraža temeljno razredno razcepljenost družbe in navzkrižnost interesov v njej. Religije vladajočih razredov na primer neposredno posvečajo obstoječe odnose, medtem ko so religije izkoriščanih hkrati izraz »bede tega sveta in protest proti njej«. Praviloma pa so le pasiven protest, ki s tem, ko upanje prenašajo na boga in onstranstvo, delujejo kot nadomestilo, kot opij, torej prej kot ovira, ne pa kot spodbuda k aktivnemu razrednemu boju. Kot spodbuda lahko delujejo le v posebnih razmerah, toda njihovo tovrstno delovanje je nestalno, ker religije vedno preširoko ponujajo možnosti takega ali drugačnega nadomestila.

V tretji okvir bi lahko zajeli vsa pojmovanja, po katerih je *religija trajna sestavina človekovega osebnega bivanja*, njegovega družbenega življenja *ali pa obstaja katerekoli družbe in kulture*. Sem spadajo najprej vsa tista pojmovanja religije, ki izhajajo iz tega, da je vezana po izvoru in/ali po funkcijah, ki jih ima, na neke temeljne in stalne, ne pa zgodovinsko prehodne potrebe človekovega osebnega ali družbenega življenja; ali pa da je vezana na enako temeljne in stalne pogoje obstoja katerekoli družbe in kulture. Tu srečamo razširjeno teorijo, da je religija rezultat človeku lastnega iskanja zadnjega smisla življenja in vsega obstoječega oziroma način odgovarjanja na vprašanja po zadnjem smislu človeka in sveta. Srečamo tudi teorije, da je religija neizogiben pogoj in izraz integriranosti določene družbene skupnosti s tem, da nudi skupne vrednote in skupna doživetja, ki so nevprašljiva za vse člane dane skupnosti, ali pa s tem, da določene družbene vrednote, norme, cilje, posvečuje (sakralizira), da postanejo tako nevprašljivi za ljudi dane družbe. Spet druge teze govore, da je religija neizogiben pojav ob problemu zadnjega legitimiranja oblasti in moči v družbi. Nekatere teorije pravijo, da je religija s svojo razvrstitvijo vrednot in pomenov neizogiben pogoj za socializacijo vsakega človeka, za oblikovanje človekovega (družbenega) jaza itd. Kot lahko hitro vidimo, so razlike v pojmovanju religije posledice razlik v pojmovanju same družbe in razmerja med človekom in družbo.

Religija tu ni obravnavana, kot da bi bila neposredno neka temeljna človeška potreba ali izraz neke posebne religiozne potrebe ali celo instinkta. Pojmovana je kot način zadovoljevanja neke temeljne potrebe (po osmišljanju, socializaciji, integraciji, legitimiranju itd.), kot pojav, ki so ga človek oziroma družba in kultura izoblikovali za zadovoljevanje teh temeljnih potreb in dejavnosti. Poznane pa so tudi funkcionalistične opredelitve, po katerih je vsakršno zadovoljevanje določenih potreb označeno kot religiozno oziroma je religiozne narave taka potreba sama (za katere potrebe gre, je seveda odvisno od konkretne teorije). Tako je religiozno vsako iskanje zadnjega smisla, vsak sistem vrednot, ki legitimira in integrira dano skupnost, religiozen je sam proces socializacije posameznika. Starega vprašanja, ki nas tu zanima, tako široke opredelitve seveda ne razrešijo. Izraz religija je preprosto uporabljen za poimenovanje druge vsebine (ki ima tudi že svoj pojem in izraz), pri tem pa ni odgovorjeno – ali pa je v takih okvirih celo nemogoče odgovoriti – na vprašanje, kaj razlikuje religijo v starem, tradicionalnem pomenu besede od vsega drugega, kar tudi opravlja isto funkcijo (integracije, osmišljanja itd.). Gre skratka bolj za drugačno terminologijo kot za dejansko drugačno postavitev in rešitev temeljnega problema.

Druga podvrsta teh pojmovanj vidi podobno kot prej obravnavana evolucionistična pojmovanja v religiji poseben način človekovega odnosa do sveta, različen od znanosti, filozofije, umetnosti, tehnike itd. Vendar v njej ne vidi neke prehodne faze razvoja od nekih začetnih stanj k nekim višjim ali celo absolutnim in končnim stanjem, temveč način, ki je načeloma možen v vsaki družbi in kulturi, le da je zaradi različnih družbenozgodovinskih vzrokov v različnih družbah in različnih obdobjih različno aktualen in pomemben v primerjavi z drugimi.

Z zadnjega, četrtega zornega kota, ki ga tu navajamo, je religija prav tako »večen« pojav in prav tako ni vezana na neke posebne in prehodne družbenozgodovinske pogoje, čeprav jo sicer lahko pojmujeemo zgodovinsko. Toda ta zgodovina je zgodovina odrešenja, zgodovina zaporedij božjega razodetja, odrešenjskih dejanj, prihoda, ki je hkrati konec religije kot »verovanja v to, česar ne vidimo« (apostol Pavel); nadomesti jo zrenje boga iz »obličja v obličje«. Toda v nasprotju s prejšnjim okvirom religija tokrat ni obravnavana kot proizvod in posledica človekovega iskanja smisla, neizogibnosti legitimiranja in integriranja dane skupnosti itd.; ni vezana na različne temeljne človeške ali družbene potrebe. *Vezana je na obstoj posebne, zadnje stvarnosti, ki je dostopna samo prek religije* in ki se prav v religiji izraža in odraža. Sama religija je posebna, temeljna, najtemeljnejša človeška potreba, potreba po soočenju, stiku s to stvarnostjo, po njeni naklonjenosti, po tem, da se človek dvigne ali poglobi do nje. Bolje rečeno, je izraz nemožnosti, da bi se človek tej stvarnosti docela izognil. Zadnji, religiozni smisel na primer ni rezultat človekovega iskanja smisla, najvišja Moč ni odgovor na izkustvo človekove (ne)moči. Zadnji Smisel, najvišja Moč je dejstvo, izhodišče, vprašanje je samo, kako ga doseči, kako se soočiti z njo. Očitno imamo tokrat opravka z izrecno *religiozno perspektivo*, z religioznim izhodiščem pri obravnavanju religij, bolje rečeno, z religioznimi perspektivami in izhodišči, kajti razlike pri obravnavanju religije v tem okviru so povezane z različnostjo samih religij, iz katerih izhajamo pri obravnavi religije nasploh ali drugih religij.

Različne religije so s tega zornega kota pojmovane kot različni načini človekovega prizadevanja, da doseže in izrazi to »povsem drugo« stvarnost, oziroma so izrazi (razodetja) te stvarnosti same. Znotraj te obče opredelitve, sestavljene iz dveh dopolnjujočih se členov, povezanih z »oziroma«, je množica različic glede na konkretno izhodišče konkretnih religij. Omenimo jih le nekaj. Vse druge religije so zgolj poskus, da se človek dvigne do nadnaravne stvarnosti, medtem ko je naša razodetje te stvarnosti same ali človekov odgovor na to razodetje. Razodetje te druge stvarnosti je lahko pojmovano kot čista milost, ki so ji človekova prizadevanja, da bi jo dosegel (to se pravi različne religije, religiozni sistemi, teologije in obredi) prej ovira kot pa spodbuda, vsekakor pa niso pogoj zanjo. Lahko pa je človekovo prizadevanje pojmovano kot pogoj za razodetje in razsvetljenje, ki sta neločljiva od tega prizadevanja samega, čeprav nista preprosto njegova višja stopnja ali logični rezultat človekovega prodiranja v nadnaravni svet, saj ta vedno pomeni nekakšen prelom, vdor v drugo stvarnost in hkrati vdor druge stvarnosti v človekov svet. V vsakem primeru sta v okviru te perspektive v vsaki religiji, ki upravičeno nosi tako ime, prisotna oba elementa: človeški in nadnaravni (božji, povsem drugi). Tako je tudi pri tistih religijah, ki same poudarjajo zgolj človeški element, kot tudi pri tistih, ki poudarjajo izključnost in nepogojenost razodetja. V zadnjem primeru je človeški element prisoten v sprejemanju tega razodetja, v njegovem izražanju in odzivanju nanj. Posamezne religiozne perspektive različnih religij so pri tem različno ekskluzivne ali tolerantne. Po nekaterih so vse zgodovinsko obstoječe religije dejanske

religije, to je srečanja obeh elementov, tudi če je ona sama to v največji meri, po drugih vse religije razen nje same pravzaprav niso religije, temveč le nezadostni in zgrešeni človeški proizvodi (če niso celo satanovi). Pri tem se ne bi spuščali v besedne igre, kot je tista, da je »religija pravzaprav nevera« (Barth) oziroma da krščanska vera ni religija, ali v besedne igre z izrazom religija, ki so zopet izraz določene-ga religioznega izhodišča.

ZVerstvi sveta v svet religij(e)

Kakšno je izhodišče, s kakšnega zornega kota obravnavajo religije avtorji in urednik tega dela? Vsaj nekateri sprejemajo zadnje religiozno izhodišče, ki je neizogibno konkretno izhodišče določene religije in z njega bolj ali manj izrecno, bolj ali manj tolerantno vrednotijo religije, o katerih nas seznanjajo, posredno pa tudi tiste, o katerih ne govorijo. Očitni sta na primer ekskluzivnost krščanskega in judovskega izhodišča ter odprtost hinduizma ali budizma. Tako religiozno izhodišče in perspektiva omogočata predstaviti, kako posamezne religije razumejo same sebe, nevzdržna pa sta za kakršnokoli primerjalno proučevanje religij. Ta nevzdržnost ne tiči v samem izhodišču o obstoju neke povsem druge stvarnosti, temveč v nečem, kar tako izhodišče dejansko vsebuje: domnevo, da se je ta zadnja stvarnost že nekako razodela, da o njej že nekaj vemo, da je že bila nekako dosežena, pa najsi vemo, da se je razodela samo v naši religiji ali pa se razodeva v vseh. V vsakem primeru se postavimo na izhodišče določene religije in z njega zanikamo izhodišča drugih religij. Pri tem nič ne pomaga, če se postavimo na najstrpnejše izhodišče, da so vse religije enakovredno božje razodevanje. Tudi v tem primeru zanikamo izhodišča drugih religij, na primer tistih, ki stojijo in padejo ob trditvi, da so one edino božje razodetje. Paradokso je, da je bilo med posameznimi religioznimi izhodišči logično in zgodovinsko najustrežnejši temelj za objektivno proučevanje religij prav to zadnje, najekskluzivnejše. Po tem so vse druge religije razen ene (krščanske v določeni interpretaciji) zgolj človeški proizvod in jih je treba v tem smislu tudi obravnavati. Izvzeta je seveda le krščanska religija oziroma vera, ki da je ni mogoče zajeti s kategorijami, veljavnimi za druge religije.

Obravnavati religije z religioznih izhodišč, v okviru religiozne perspektive pomeni obravnavati jih z izhodišč in v perspektivi določene religije. Religiozna perspektiva zajema domnevo o obstoju povsem druge stvarnosti, o kateri lahko avtoritativno govori le neka religija sama (pa čeprav pri tem pove, da vsebujejo spoznanja o tej zadnji stvarnosti tudi druge religije ali celo umetnost, filozofija in znanost). Religiozno izhodišče za obravnavanje religij ni nesprejemljivo zato, ker vključuje neko vnaprejšnjo trditev (da obstaja povsem druga stvarnost, katere posledica so različne religije). Teologi lahko na to upravičeno odgovorijo, da zajema tudi izhodišče, po katerem so religije človeški proizvodi, prav tako neko vnaprejšnjo trditev (da neka zadnja stvarnost ne obstaja). Polemika se s tem prenaša na drugo, filozofsko področje, na utemeljevanje ene ali druge trditve. Za znanstveno

proučevanje religije je religiozno izhodišče nesprejemljivo že zato, ker onemogoča nepristransko obravnavanje religij, ker religije neizogibno postavlja v neenakopraven položaj, ker se ni mogoče izogniti opredelitvi za *določeno* religiozno izhodišče.

Proučevalci religij so lahko osebno prepričani v obstoj povsem druge stvarnosti (sprejemajo izhodišče te ali one religije ali pa sami razglašajo novo), lahko so prepričani, da je taka domneva nevzdržna (so torej nereligiozni, ateisti ali skeptiki). Pri znanstvenem proučevanju religije morajo izhajati iz nereligioznega izhodišča in perspektive, to je obravnavati morajo religije, kot da so človeški, zgodovinski, družbeni pojavi in proizvodi (razen če jim gre le za prikaz samorazumevanja posameznih religij, če se zadovoljujejo s tem, da le ponavljajo to, kar slabše ali bolje govore že sami glasniki neke religije). Sprejeti morajo tako kot druge znanosti izhodišče »metodičnega ateizma«. Poskušati morajo razložiti in razumeti svoje področje »brez hipoteze o bogu«. Zanesljivo je to pri obravnavanju religij, ki govore o bogu in se imajo za božje razodetje, težje kot pri obravnavanju drugih področij človekovega življenja. Še posebej je to težko za znanstvenike, ki so sami religiozni. Toda drugega izhodišča za znanstveno proučevanje religije ni in pogosta omejevanja v smislu, da znanost lahko obravnava religijo, če vsebuje tudi človeške elemente, je le praktičen, načelno pa nevzdržen kompromis.

Taka, metodično ateistična, nereligiozna, je ob vsej naklonjenosti do religij tudi perspektiva urednika knjige. Različne religije so po njegovem različne poti do resnice o »človeku, večnosti, bogu«. Nastale so iz človekovega »iskanja smisla, ki vodi do vere v silo, ki je večja od človeka, in končno do vere v univerzalnega ali nadčloveškega duha, ki ima namen in voljo, da ohranja najvišje vrednote človeškega življenja«. Ne glede na vpliv določene religiozne misli in tradicije pri takem izhodišču je to v bistvu vendarle areligiozno: Človekovo iskanje smisla je tisto, kar je privedlo do neke vere (z vsebino, ki sicer ne more skriti avtorjeve bližine z določeno religiozno tradicijo). Po tem in po drugih opredelitvah – o univerzalnosti religij, o pomenu religije za moralo in prek nje za družbo sploh – lahko urednikovo izhodišče uvrstimo med tista, ki vidijo v religiji pojav, vezan na temeljne značilnosti človekovega bivanja, na človekovo iskanje smisla in resnice o človeku, večnosti in bogu (natančneje: o človeku in večnosti, kajti »bog« je že odgovor na iskanje), na iskanje čustvene trdnosti v odvisnosti od neke sile, ki bi zagotovila človeške vrednote. Po-vezuje jo torej s pojavi, ki po avtorju niso zgodovinsko prehodni.

Kaj lahko rečemo z marksističnega vidika o takem izhodišču? Morda smo do avtorja krivični, saj je svoje poglede le nakazal. Toda navsezadnje ne gre zanj, temveč za tudi sicer pogosto izhodišče, ki zajema to, lahko mirno rečemo, naivno predstavo o družbi in človeku: predstavo o družbi kot skupnosti, v katero se ljudje združujejo, ker so že po naravi družbena bitja, ali pa so se zanj svobodno, tako rekoč pogodbeno dogovorili; v kateri skupno proizvajajo, komunicirajo, se dogovarjajo o skupnih vrednotah in normah obnašanja in jih, da bi bile trdnjše, posvečujejo z različnimi religijami; v kateri vzgajajo in pripravljajo za življenje v skupnosti nove člane in ne nazadnje skupno in vsak posebej iščejo smisel človeškega življenja. Pri

taki predstavi o družbi in človeku pa je vse tako, kakor da v večini družb, razen v tistih v bolj ali manj megleni preteklosti, ne bi bilo take ali drugačne razredne razklanosti, kakor da družbe ne bi bile razdeljene na tiste, ki razpolagajo z vsem, čemur pravijo »pridobitve družbenega in kulturnega razvoja«, in tiste, ki prvim s svojim delom to omogočajo, sami pa so za vse to bolj ali manj prikrajšani; tako je, kakor da za vzdrževanje in obnavljanje take delitve in pogojev dela, takega načina proizvodnje, ki nekaterim omogoča prisvajanje rezultatov tujega dela – skratka za vzdrževanje tako razklane in konfliktne družbe ne bi bila potrebna stalni napor in uporaba vseh sredstev družbene moči, vključno s tem, kar lahko nudi tako imenovana duhovna produkcija z religijo vred. In če je vse to »uporabljeno« za ohranjanje in obnavljanje takih družb, je razumljivo, da je neizogibno tudi za njihovo spreminjanje. (Izraz »uporabljano« je v narekovajih, ker ne gre za uporabljanje v dobesednem smislu, za zavestno manipuliranje z določenimi družbenimi pojavi kot sredstvom, temveč za objektivni, hoten ali nehoten učinek določenih družbenih pojavov in procesov pri ohranjanju ali spreminjanju družbene strukture.) Drugače povedano, razredni boj (ki ga tu očitno ne pojmuje kot zavesten, hoten in neposreden spopad med organiziranimi privrženci različnih razredov) je način obstoja, ohranjanja in spreminjanja razredne delitve. Razredna delitev je rezultat razrednega boja v vseh sferah družbe.

Iz tega boja v razredni družbi ne more biti izvzeto nobeno področje človeškega delovanja, čeprav imajo v različnih tipih razrednih družb različna področja različno pomembno vlogo pri tem. Tudi človekovo iskanje »zadnjega smisla« je v takih družbah neizogibno vključeno v razredni boj: boj med tistim iskanjem in tistimi najdenimi smisli, ki ohranjajo obstoječe družbene odnose s tem, da jih tako ali drugače osmišljajo, in tistim iskanjem, ki odkriva njihov nesmisel. Tudi iskanje resnice o človeku, večnosti in bogu ne more biti in ni bilo izvzeto iz tega. Odgovori na vprašanja, kaj je človek, kaj je večno, kaj je božje, niso nepomembni za družbeno usmerjenost ljudi, ki te odgovore iščejo, proizvajajo ali uporabljajo. Zato tako iskanje dejansko nikdar ni bilo neko osamljeno ali skupno iskanje, temveč vedno boj (včasih celo krvav) z drugimi iskanji in iskalci. Poudarimo pa še enkrat, da je zveza med tem bojem in bojem v temeljnih produkcijskih odnosih različna glede na različne tipe razrednih družb in da lahko le v konkretni družbeni situaciji in še to – na žalost – največkrat le z zgodovinsko, torej naknadno analizo ugotovimo razredno vlogo tega ali onega religioznega pojava, ideje ali ustanove.

Pri tem tudi ne smemo pozabiti, kako ni mogoče reči, da na primer kapitalistični razred uporablja ali zlorablja določeno materialno proizvodnjo, ki bi sicer lahko obstajala izven te uporabe ali zlorabe. Kapitalizem in v njem zajeta razredna delitev je določen način organizacije materialne proizvodnje, način, ki vsebuje izkoriščanje kot svojo bistveno sestavino. Ni možno prisvajanje narave, preoblikovanje narave za človeške potrebe, ki bi potekalo izven nekega načina delitve pogojev in rezultatov tega prisvajanja. Vprašanje je le, kakšni so ti načini delitve – razredni ali ne.

Ugotovitev, da religija ni izvzeta iz razrednega boja, torej ne pomeni le, da neko religijo lahko izkoriščajo, uporabljajo in zlorablajo v razrednem boju, kakor da bi v razredni družbi lahko obstajala izven te uporabe ali zlorabe. Pomeni, da je vključenost v razredni boj način in pogoj za obstoj religij v razrednih družbah, enako kakor je izkoriščanje enega razreda od drugega razreda način in pogoj za obstoj določene materialne proizvodnje. Trditev, da neka religija ni izvzeta iz razrednega boja, pomeni, da ima določena religija vedno vlogo nadgradnje določenega produkcijskega načina (kot eden od različno pomembnih pogojev za njegovo ohranjanje ali spreminjanje) ter da je njeno oblikovanje in spreminjanje bistveno določeno s to njeno vlogo. Za katere produkcijske načine v določeni družbi gre, katera religija, če sploh katera, je nadgradnja teh produkcijskih načinov in torej sestavina določene družbene formacije kot celote produkcijskega načina ter njegovih pogojev obstoja, je seveda treba vedno šele ugotoviti z analizo konkretnih družb, produkcijskih načinov in religij (Kerševan 1980).

Abstraktno izolirano obravnavanje religije kot večno enakega iskanja resnice izven temeljnih družbenih konfliktov težko vzdrži marksistično kritiko.

Marksistična izhodišča in dileme pri obravnavanju religij(e)

Toda po drugi strani se tudi vprašamo, ali pričujoče delo s svojim obsežnim prikazom religioznih iskanj in rešitev v najrazličnejših družbah in kulturah ne vzbuja ponovnega dvoma o utemeljenosti marksističnega pojmovanja religije zgolj kot produkta razrednih družb, odtujenosti človeka v takih družbah, kot nadgradnje določenega tipa produkcijskih načinov. Zadrega ni nova. Marksistični raziskovalci se znajdejo v njej ob vprašanju, kako spraviti vso neskončno pisanost religioznega sveta na njegovo razredno osnovo, kako prikazati religijo nasploh in vse konkretne religiozne pojave kot funkcije razrednih odnosov in razrednega boja (alienacije, izkoriščanja ipd.). Seveda je možno zadrego odpraviti z utemeljeno trditvijo, da je taka naloga neskončno zapletena in da pač še čaka raziskovalce velikansko delo. Možno jo je tudi odvrniti, kakor je storil že Engels – da ni niti potrebno niti mogoče za vsako neumnost najti njenega ekonomskega temelja. Pomembne so temeljne zveze in smeri razvoja. Religija je sicer tudi po marksistični tradiciji obstajala že v predrazredni družbi kot posledica omejene človekove moči nasproti naravi in smrti in mnoge religiozne oblike, nastale v tem obdobju, so se iz različnih individualnih in socialno-psiholoških vzrokov ohranile v kasnejših družbah vse do današnjega časa. Toda v tem primeru marksistična teorija religije povzema in vključuje stare, predmarksistične teze o neznanju, strahu in nemoči pred naravnimi silami kot virih religije, da bi pojasnila pojave, ki jih ni mogoče razložiti s temeljno marksistično tezo o razrednem značaju religiozne oblike družbene zavesti. Različne »neumnosti« in »nesmisli«, ki jih ne moremo spraviti (po izvoru in funkciji) na razredne temelje, so za religiozne ljudi pogosto bistvenega pomena. In končno: ali nista zapletenost naloge in občutek, da je nerešljiva, morda znamenje, da je naloga sama napačno

postavljena; ali ni teza o zgodovinski prehodnosti religije, o njeni vezanosti zgolj na opredeljena prehodna družbena stanja, s katerimi mora tudi sama izginiti, rezultat vnaprejšnjega oziroma podedovanega kritičnega odnosa do religije nasploh, češ da ni v skladu s človeškim razumom, dostojanstvom, samostojnostjo, svobodo ipd.? Ali je v okviru marksistične misli mogoče pojmovati religijo kot specifični družbeni pojav, ki niti ne dobi niti ne izgubi svoje specifičnosti in slehernega pomena za ljudi zgolj s funkcijami, ki izvirajo iz razrednega boja v razrednih družbah?

Marksistična tradicija je označevala med drugim religijo kot obliko družbene zavesti (družbeno obliko zavesti). Poznano je, da so že klasiki marksizma, še bolj pa kasnejša marksistična tradicija razlikovali dve vrsti oblik družbene zavesti: 1. tiste, ki so v razrednih družbah sicer vključene v razredne boje in jih ti bistveno določajo, niso pa v svojem obstoju vezane zgolj na razredne družbe (na primer umetnost in znanost); 2. tiste, ki so rezultat in eden od pogojev obstoja različnih razrednih družb. K njim spada na primer pravo pa tudi religija.

Seveda velja tudi za umetnost in znanost, da sta v razrednih družbah na specifičen način vezani na pogoje obnavljanja ali spreminjanja teh družb. Ni pa mogoče reči – enako kakor za materialno produkcijo, ki je po Marxu »večni naravni pogoj človeškega življenja«, čeprav se vedno pojavlja kot zgodovinsko specifični produkcijski način – da obstajata zaradi potreb razredne družbe. Umetnost in znanost sta enako kakor materialna produkcija po Marxu nesporno načina človekovega prisvajanja sveta. Če ju že ni mogoče opredeliti kot »večna naravna pogoja človeškega življenja«, sta pa vsaj pogoja in normalna sestavina razvitega človekovega in družbenega življenja.

Ali dejstvo, da Marx v *Očrtih kritike politične ekonomije* (primerjaj *Izbrana dela IV, CZ*, Ljubljana 1968, 35) tudi religijo bežno označuje kot način človekovega prisvajanja sveta – skupno z umetnostjo, znanostjo in materialno produkcijo – pomeni, da je možno tudi religijo obravnavati na tak način, ne da bi s tem opustili marksistična izhodišča in okvir? Ne smemo se slepiti: tako rekoč vsa izrecna stališča klasikov marksizma govore proti temu. Spomnimo se samo na nedvoumno stališče v Komunističnem manifestu, v katerem je religija uvrščena v tiste oblike družbene zavesti, ki bodo izginile hkrati z zadnjimi ostanki razredne družbe. Toda za marksiste besedila klasikov ne morejo biti sveti teksti, v katerih je vsako besedo, da ne rečemo misel, navdihnil sveti duh, tako da marksizem ne bi bil nič drugega kot zbir teh besedil in njihovih komentarjev. Proučevati religijo marksistično pomeni uporabljati izhodišča, kategorije in pojme, ki so jih izoblikovali klasiki marksizma in kasnejša tradicija za proučevanje družbenih pojavov, tudi pri proučevanju religije ter, če je treba, oblikovati v skladu z njimi nove ustrezne pojme. Marksistično obravnavati religijo ne pomeni le navajati Marxove misli, jih interpretirati in iskati empirična dejstva o religiji, ki bi jih konkretizirala, posodabljala in potrjevala.

Po mojem mnenju je znotraj marksizma dovolj razlogov in možnosti, da tudi religijo razumemo podobno kakor umetnost in znanost – kot specifični način človekovega prisvajanja sveta, prisvajanja, ki se sicer vedno pojavlja v konkretnih

vsebinah in oblikah, vezanih kot specifična nadgradnja na različne produkcijske načine. Vendar ohranja ob tem svojo specifičnost, svoj pomen za ljudi tudi kot poseben način prisvajanja sveta s svojo avtonomno vrednostjo, ki se ne da zreducirati na pomen in funkcije v razrednih odnosih. (Več o tem Kerševan 1975.)

To očitno ne pomeni, da s tem sprejemamo religiozno izhodišče za obravnavanje religije: religijo pojmuje kot način *človekovega* prisvajanja sveta. Ne pomeni, da sprejemamo teorijo o »večnosti« *religije. S*ámo abstraktno vprašanje o večnosti ali odmiranju religije postaja tokrat za vselej v takem okviru nesmiselno. Religija kot specifični način *človekovega* prisvajanja sveta se je razvila kot družbeni način obvladovanja določenega tipa situacij na temelju določenih *človekovih* antropoloških sposobnosti in omejenosti. Tip religije, aktualnost in pomen religioznega v družbi so odvisni od razmerja do drugih družbenih načinov *človeškega* prisvajanja sveta, načinov, ki se medsebojno lahko na različne načine povezujejo, se dopolnjujejo, a si tudi nasprotujejo. Pomen vsakega od njih pa je v določeni družbi odvisen od vloge, ki jo ima pri ohranjanju ali spreminjanju temeljnih produkcijskih družbenih odnosov. Poznane so nam iz zgodovine družbene skupnosti, v katerih je prevladovala religija kot oblika družbene zavesti in so bile njej podrejene vse druge oblike, tako da je umetnost živela praktično samo kot religiozna umetnost in znanosti kot posebne organizirane družbene dejavnosti sploh ni bilo. Zamislimo si lahko družbe, in marsikaj kaže, da sodobne družbe teže k temu, v katerih ne bo religije kot posebej oblikovane in organizirane družbene prakse, v katerih bodo obstajale le znanost, umetnost, druge oblike ideologije, medtem ko se bo religiozno pojavljalo le kot podrejen, spremljajoč vidik in učinek znanstvenih, umetniških in drugih ideoloških dejavnosti. Toda čeprav lahko tako religija kot znanost ali umetnost dobe ali izgube v danih družbah svoj pomen in aktualnost in celo nehajo obstajati kot posebne družbene institucije, ostajajo sposobnosti znanstvenega spoznavanja, umetniškega in religioznega ustvarjanja in doživljanja kot specifične sposobnosti družbenega (ne abstraktno biološkega) človeka. Te sposobnosti so se namreč oblikovale v določenih družbah in kulturah in so lahko glede na potrebe različnih družb in ljudi, živčih v njih, bolj ali manj razširjene, bolj ali manj negovane ali zanemarjene, vendar pa ni razlogov, da bi jim predpisovali tako ali drugačno usodo za vselej zato, ker jih danes tako ali drugače vrednotimo.

Sprejeti zgornje izhodišče ne pomeni torej neizogibno pozitivnega vrednotenja religije. Pomeni le zavreči absolutiziranje negativnega vrednotenja religije. Ne pomeni, da moramo sprejeti naivno funkcionalistično predstavo o družbi, po kateri se različne družbene dejavnosti med seboj neizogibno funkcionalno dopolnjujejo pri ohranjanju družbene harmonije, tako da je na primer odsotnost religije v družbi nekaj protislovnega (če je ni, jo je treba odkriti v nekem drugem družbenem pojavu) ali pa znamenje hude, neozdravljive bolezni dane družbe. Ne pomeni niti, da moramo sprejeti podobno vizijo človeka kot posameznika, po kateri je nereligioznost pojmovana kot bistvena pomanjkljivost, kot osiromašenje za eno dimenzijo, kot nekakšna bolezen. Določen ateizem pojmuje religioznost kot nekakšno bolezen, ki

zajeda zdrav organizem družbe ali osebnosti. Če gledamo na družbo in človeka zgodovinsko, ne moremo spregledati spremenljivosti človeških in družbenih pojavov, protislovnosti in konfliktnosti družbenozgodovinskega razvoja. Nimamo razlogov, da bi pričakovali vnaprejšnjo harmoničnost rezultatov tega razvoja, ne na družbeni in ne na individualni ravni. Vnaprejšnja harmonija različnih družbenih praks in njim ustreznih človeških sposobnosti je iluzija tistega načina razmišljanja, ki oblikuje model človeka po vzorcu abstraktne družbe (abstrakcije, dobljene s posploševanjem in uglasčevanjem različnih značilnosti konkretnih družb) ter hkrati pojmuje družbe kot uresničevanje takega abstraktnega modela Človeka. Zgodovina različnih družb in kultur ter vpogled v osebno življenje ljudi priča o nasprotnem: uveljavljanje na enem področju je običajno plačano z zaostajanjem na drugem. Tudi pričujoča knjiga ponuja dovolj gradiva o tem. Optimalne povezave so redkost in so prej izjema tako na družbeni kot na osebni ravni. Kaže, da ni mogoče združevati materialne civilizacije sodobnih evropskih družb, razvitosti religiozne kulture tradicionalne Indije, moralne in običajske rigoroznosti tradicionalne Kitajske. Kot kaže, je treba izbirati. »Malo tega, malo onega« je tudi ena od možnih izbir, toda njen običajni rezultat sta povprečna samozadostna osebnost in družba. To je lahko ideal, vprašanje pa je, če je edini in najboljši.

Ne upamo si trditi kaj več, kot da marksistična misel dopušča možnost razmišljanja v tej smeri. Izčrpnější pregledi zgodovine religij, s pričujočim vred, k temu vedno znova spodbujajo.

11.

Religija v življenju ljudstev sveta

Ob knjigi: Edward Evans-Pritchard (ur.):

Ljudstva sveta (1980)

Delo, kakršno so pričujoča *Ljudstva sveta*, ki skuša biti panorama življenja ljudstev danes, že sama odvezuje od odgovora na vprašanje, ki je običajno uvodno ob zgodovinskih pregledih religij: vprašanja o izvorih in prvih oblikah ali celo prvi obliki religije, iz katere naj bi se razvile vse druge. Tako vprašanje, ki se zaradi pomanjkanja ustreznega gradiva iz meglene obdobja človeške predzgodovine kaže kot vprašanje, na katero ni mogoče odgovoriti, je od nekdaj spodbujalo najrazličnejše miselne konstrukcije: od predstav o izvoru religije (nasploh) v predstavah o duši, nastalih ob napačnem razlaganju sanj in razlike med živim in mrtvim (animistične teorije), do konstrukcij, ki naj bi utemeljevale kot izvirno verovanje v enega Boga, Očeta in Stvarnika. Pač pa taka panorama vsiljuje kot začetno vprašanje, ali je religija univerzalna, ali jo srečamo kot sestavino načina življenja vseh ljudstev, če že ne vseh posameznih ljudi.

V resnici na to vprašanje ni nič lažje odgovoriti kot na prejšnje. Gotovo je bolj razširjen pritrtilni odgovor, toda poznane so tudi tehtne kritike, da raziskovalci preradi vnašajo v opazovanje lastne (religiozne) predstave, da hočejo skratka tudi v življenju drugih ljudstev za vsako ceno videti tisto, brez česar si ne morejo predstavljati življenja okolja, iz katerega izhajajo.

Taka razhajanja kažejo na nujnost take opredelitve religioznih pojavov, s katero jih lahko v neki družbi sploh »identificiramo«. Ob vsaki opredelitvi se lahko seveda znova začne razprava, ali ni morda preozka ali preširoka, vezana zgolj na izkustvo določene družbe. Najbolj se je uveljavila opisna opredelitev, po kateri imamo pri religiji opravka s simbolnim sistemom ali sklopom na treh medsebojno povezanih ravneh: na ravni predstav in mišljenja (mitov, dogem, svetih tekstov), na ravni obnašanja (rituala, obredja z religiozno usmerjenim moralnim ravnanjem vred) in na ravni materializirane predmetne simbolike (svetih stvari, svetih krajev); ta medsebojno povezan sklop pripovedi, ravnanja in simbolike, ki se nanaša na neko nadnaravno in skrivnostno stvarnost, spremlja pri posameznikih posebno doživljanje, največkrat označeno kot doživetje svetega, doživetje srečanja z neko, človeško moč presegačo, drugačno in skrivnostno, a k človeku obrnjeno stvarnostjo. Prav gotovo je tudi za tako strokovno najbolj uveljavljeno fenomenološko opredelitev moč reči, da izraža in formulira religijo tako, kot se kaže v razviti obliki ob družbah in cerkvah našega, to je »zahodnega« sveta. Toda vzeti za izhodišče pojav v njegovi razviti obliki je še vedno boljša pot, da odkrijemo iste pojave v delnih, neizrazitih ali preprosto drugačnih oblikah, kot pa da si sami izmišljamo razne arbitrarne opredelitve. (»Ključ za anatomijo opice je v anatomiji človeka,« pravi Marx.)

Magija in religija

Že se srečamo s prvim vprašanjem: kako lahko s tako opredelitvijo religije, ki poudarja premoč, skrivnostnost stvarnosti, s katero da ima opravka religija, označimo ravnanje, ki ga običajno imenujemo magično. To ravnanje vključuje predstavo, da človek lahko vpliva na dogajanja v naravi s tem, da s svojimi dejanji

(v najširšem pomenu: od misli prek besede do konkretnega telesnega gibanja) neposredno vpliva na posebne naravno nadnaravne sile, manipulira z njimi. In to ob povsem konkretnih stvareh: da ozdravi ali zboli ta in ta domača žival, da dobro obrodi določeno polje itd. Poznamo teorije, da sodijo take magične predstave in ravnanja s svojim optimističnim prepričanjem o človeški moči nad svetom v prvo, predreligiozno stopnjo človeškega zgodovinskega in individualnega razvoja oziroma da so vsaj stalen nasprotni pol religioznemu odnosu do sveta. Toda podrobnejša analiza magične prakse pokaže, da te ni brez predstav o nekih posebnih silah, ki sicer niso nadnaravne v istem smislu, kot poznamo ta pojem iz razvitih religij, so pa vedno posebne, nimajo iste narave kot druge naravne sile. V čem bi se sicer magična praksa brez teh (»religioznih«) predstav razlikovala od znanosti in na njej temelječe prakse, ki tudi predpostavlja učinek človekovega ravnanja na dogajanje v naravi? Eksperiment in logiko pozna tudi magija. Po drugi strani pa tudi še tako razvita religija ob vsem poudarjanju premoči, skrivnostnosti, absolutnosti itd. nadnaravne ali božje stvarnosti ne shaja brez (»magičnega«) upanja na učinek človekove dejavnosti na to stvarnost. Ne le predstave ljudske krščanske religioznosti, da ima izgovarjanje določenih molitvenih obrazcev na določen način (npr. na kolenih) na določenem kraju (pred določenim kipom Matere božje) ob določenem času več možnosti, da bo uslišano; ampak navsezadnje vsaka, tudi še tako ponotranjena molitev na neki način izsiljuje božji odgovor: kjer je vprašanje, kjer je (človeški) nagovor, je tudi (božji) odgovor; tudi neodgovor, molk je v tem primeru že določen način odgovora. Kot bi bila »čista« magija znanost, bi bila »čista« religija – molk.

Tako danes v magiji ne vidimo neke predhodne faze ali nekega religiji nasprotnega pojava; z njo raje označujemo tiste religiozne (ali pravilneje »magično-religiozne«) pojave, pri katerih so izvor in cilj človekovega magično-religioznega ravnanja konkretne skrbi človekovega vsakdanjega življenja in pri katerih je bolj poudarjeno prepričanje, da je mogoče s takim ravnanjem vplivati na tok vsakdanjega, naravnega, družbenega ali psihičnega dogajanja. Najraje kot magijo ali vraževerje označujejo tiste predstave in ravnanje, ki so zunaj prevladujočih, velikih religij; toda kot smo že omenili, ni mogoče prezreti vseh mogočih magičnih praks znotraj uradnih cerkva in tudi sicer ni mogoče zanemariti zapletenih odnosov med »zasebno« magijo in uradnimi religijami in svetovnimi nazori. Bolj ko sta bog in nadnaravna stvarnost neke religije vzvišena in vsemogočna, bolj sta neprimerna kot osnova za magično prakso. Kako naj bi Stvarnika in gospodarja sveta prosili za to, da bi ozdravila domačo svinjo? In vendar je to lahko v danem času glavna posameznikova življenjska skrb. Na pomoč lahko pridejo druge religiozne figure, angeli in padli angeli, zlasti tisti, ki jih ni v priznani cerkveni liturgiji. Svečeniki velikih religij se tako znajdejo v zagati: ali preganjati in zatirati tako konkurenco, ali jo onemogočiti tako, da ob ustreznem tolmačenju lastnega verskega sistema tudi sami opravljajo tako magično prakso, ali privoliti v bolj ali manj mirno sožitje različnih religioznih (magično-religioznih) praks.

Novejše, »znanstveno« obdobje, ko človekov odnos do sveta bistveno določajo slike sveta različnih znanosti, pozna še eno obliko magije: ne le v konkurenci ali povezavi z religioznim sistemom, ampak v podobnem odnosu tudi s svetom znanosti. Kako naj človek upa, da se bodo različne znanstveno ugotovljive zakonitosti, ki se uveljavljajo z neizogibno statistično gotovostjo (toliko in toliko prometnih nesreč v enem letu, toliko umrlih za to in to boleznijo pa tudi toliko in toliko poslovnih poslov), izognile prav njega? In prav to je konkreten problem konkretnega človeka. Ni mogoče spreminjati znanstvenih zakonitosti, toda ali ne obstajajo še druge sile, ki vplivajo na človeško življenje, ki jih znanosti ali »znanosti« šele odkrivajo, za katere povprečen človek še ne ve, zanje vedo le posvečeni, nanje pa so bili pozorni že stari Babilonci, pozneje pa so utonile v pozabo ...

Religije skupnosti

Če so konkretni problemi vsakdanjega življenja posameznikov – problemi, ki so »zasebni« zato, ker niso hkrati tudi stiske drugih posameznikov istega kraja, plemena, ljudstva, naroda – tisti, s katerimi se ljudje zato soočajo na magičen način, pa to niso edini problemi posameznikov takih skupnosti. Obstajajo tudi problemi, ki so jim skupni in sočasni, ki so problemi njihove skupnosti in njih kot članov te skupnosti – enakopravnih, vodilnih ali podrejenih: bo skupnost kot celota preživela v razmerju do narave, do drugih skupin, ki jo ogrožajo, bo ohranila potrebno enotnost, se bodo ohranile ali na novo uspešno uveljavile različne institucije, ki so po prepričanju pripadnikov pogoj obstoja in uspeha skupnosti kot celote ali pa le dela – vodilnega sloja ali razreda – znotraj nje; je dovolj trdno zasidrana – veljavna in upravičena – obstoječa oblast itd.

Bolj ko so posamezniki neke skupnosti enotni glede teh vprašanj, bolj ko so v procesu materialnega proizvajanja življenja realno povezani in navezani na tako skupnost, bolj se jim ta zdi kot zadnji in nujni pogoj njihovega obstoja, večja je potreba, da taka skupnost preživi in si zagotovi prihodnost. Tega zagotovila ne morejo dati zgolj združeni naporji njenih pripadnikov, saj sta njihov obstoj in uspešnost bistveno odvisna od nje same kot stvarnosti, ki jih presega, v katero se rodijo, ki taka, kot je, očitno ni njihov proizvod, saj so le nadaljevalci tistega, kar so sprejeli od prednikov, ki so spet preživeli predvsem zato, ker so nadaljevali tisto skupnost in njene institucije, ki so jih sprejeli od prednikov itd. Stvarnost in obstoj skupnosti – tisto, po čemer je ta skupnost opredeljena skupnost, vse njene temeljne institucije – kažeta na neko drugo, višjo ali osnovnejšo stvarnost, v kateri so živi posamezniki vsakokratne skupnosti zgolj izvajalci in ponavljalci. Pa tudi: bolj ko je neka skupnost razdeljena, razklana ob materialni produkciji življenja, bolj ko je razredna, bolj ko je za del njenih pripadnikov vprašljivo, ali ima taka skupnost pravico, da preživi, bolj ko je zato ranljiva, bolj je za drugi del te skupnosti nujen zadnji pogoj njihovega razrednega obstoja, da jo – tako, kot je – utemeljijo, legitimirajo sebi in drugim kot najvišjo, posameznike in njihova nasprotja presegajočo stvarnost, ki ne more najti

svoje utemeljitve v nasprotujočih si interesih njenih pripadnikov, ampak le v neki še višji, skrivnostni in sveti stvarnosti.

Ni dovolj le reči, da se zdaj nadnaravna stvarnost, duhovi (prednikov) in bogovi pojavljajo kot ustanovitelji, utemeljitelji, zaščitniki in nalogodajalci dane skupnosti in njenih ustanov – nasproti naravi, drugim skupnostim, nasproti kaosu in drugim bogovom. Ta »drugi svet«, duhovi in bogovi, so zdaj predstavljeni in doživljani skozi dano skupnost in njene ustanove, ki se (zato) pojavljajo kot njihove skupnosti in ustanove. Prav to, da je taka skupnost doživljena kot temeljna stvarnost, kot zadnji problem, začne kazati na neko drugo stvarnost onkraj sebe; s svojo mejnostjo začne govoriti o stvarnosti onkraj te meje. Mejni pojavi postanejo hkrati simboli te druge stvarnosti, so način njene navzočnosti v siceršnji človekovi stvarnosti in način človekove navzočnosti v tej drugi transcendentni stvarnosti. Včasih pravijo: nadnaravni svet je odraz človekovega stvarnega sveta. Ali pa: v človekovem svetu se odraža nadčloveški svet, je odblesek, podoba nadnaravne stvarnosti. Toda ustreznejše je reči: nadnaravni svet je rezultat človekovega soočanja z določenimi (mejnimi) problemi vsakokratnega človeškega sveta, »način človekovega prisvajanja sveta« (Marx), rezultat, znotraj katerega dobi sočasno človeški svet svojo utemeljitev in garancijo v nadnaravnem in nadnaravni svojo podobo in s tem obstoj za človeka v človeškem svetu (kajti obstoj brez vsebine, eksistenca brez predikatov je za človeka nič, je trdil že Feuerbach).

V totemističnih predstavah – značilnih za predrzredne družbe – je osrednja figura tega naravno-nadnaravnega sveta, »svete skupnosti« totem, naravni predmet, ki je hkrati sorodnik in prednik »totemske skupnosti«; v hierarhiziranih in razrednih družbah postane to bog vladar, ki je odraz zemeljskega vladarja, kot je ta njegov zemeljski zastopnik ali celo neposredno utelešenje; ob tem pa seveda duhovi in bogovi vojne in miru, poljedelstva in trgovine, zakonov in pravičnosti itd. – pri vsaki skupnosti posebej, ne da bi negirali drug drugega. Kot skupnosti same se povezujejo med seboj, se bojujejo in delijo delo, se zlivajo in izginjajo s svojimi skupnostmi. Lahko je bog tudi en sam, bog dane skupnosti nasploh, ki sam izraža in zagotavlja vse potrebe po skupnosti – toda vedno je postavljen nasproti, če že ne drugim bogovom, pa vsaj drugim silam, tudi silam nadnaravne stvarnosti, ki ogrožajo skupnost.

Odrešilne religije

Znotraj take svete skupnosti najde posameznik svoj zadnji smisel in svojo »večnost« v svetosti in »večnosti« skupnosti in njenih ustanov: individualni ne-smisel življenja in minljivost tako nista zadnji problem, saj sta vključena v višjo enoto in v njej razrešena. Vendar pozna že poezija starega Egipta, 20 stoletij pred našim štetjem, tožbe in upanja v posmrtno življenje ob usodi posameznika znotraj take skupnosti. Kaj pa, ko stare naravno-nadnaravne skupnosti nezadržno propadajo, ne da bi jih nadomestile nove enakovredne; kaj je s pripadniki nižjih in zatiranih slojev, ki

dane skupnosti nočejo več šteti za svojo, vladajoči sloji pa jih ne zmorejo več pripraviti do tega, da bi jo sprejemali kljub lastnim interesom; ko se namesto prirodnih in prirojenih vezi med ljudmi v skupnosti začno med posamezniki vzpostavljati nove produkcijske in menjalne vezi, nastajati nove skupnosti, ki jih zato posamezniki doživljajo kot svoje produkte, rezultate svoje produkcijske in trgovske dejavnosti? Takrat začne prihajati v ospredje posameznik in z njim problem človeka kot posameznika, problem smisla in nesmisla njegovega obstoja in dejavnosti, garancija njegovega individualnega življenja in individualne posmrtno usode. Skupnost, ki je razpadla ali ki se razkrajja, skupnost, ki ni njegova skupnost ali ki je doživljana kot rezultat njegove dejavnosti kot posameznika, ljudi kot posameznikov ne more biti več zadnja stvarnost – to postane on sam, to postaja vsak človek kot posameznik. Kaj briga sužnja usoda razpadajočega rimskega imperija, kakšno višjo stvarnost predstavlja družbenost, ki nastaja na osnovi kreditnega odnosa?

Posameznik kot posameznik, ne kot pripadnik rodu, stanu, kaste, poklica, dežele, temveč posameznik po tistem, po čemer je človek ne glede na vsa ta neaktualna določila – po svoji zavesti enkratnosti, notranje svobode, edinstvenosti in minljivosti, tudi soodvisnosti od drugih ljudi kot ljudi; tak posameznik postane mejni, zadnji, temeljni problem, ki ne najde ne smisla ne garancije v ničemer iz tega sveta, postane najvišja ali temeljna stvarnost, ki s svojo mejnostjo kaže na neko drugo stvarnost, ki ima zdaj svoj obstoj in svojo podobo po njem in preko njega. Abstraktni »Človek« postane zdaj podoba (abstraktnega) edinega Boga, zato ker je ta Bog mišljen in doživljan prek abstraktnega človeka, ki je njegova podoba. Božja pričujočnost in priča zdaj ni več skupnost, njene ustanove in njeni predstavniki, vladarji kot vladarji, vojaki kot vojaki, temveč vsak konkreten človek. Ko pravi apostol Pavel: »Ni ne Juda ne Grka, ne moškega ne ženske, ne svobodnega ne sužnja, kajti vsi smo eno v Kristusu Jezusu«. Religija zdaj ne utemeljuje več skupnosti, ampak odrešuje posameznika – človek kot človek je odrešen v Kristusu, je deležen večnega življenja v različnih oblikah, človek kot človek, vsak človek in zgolj človek (tudi bogovi ne), lahko doseže nirvano; ne Arabci, temveč muslimani, vdani Alahu, so nova skupnost islama. Prav zaradi svoje usmerjenosti k posamezniku so religije kot budizem, krščanstvo, islam lahko univerzalne, nevezane na meje konkretne ljudske in državne skupnosti in njeno usodo, se pojavljajo kot »razodetje« v konkretnem zgodovinskem času in prostoru, a so misijonarske in sodobne ter razširjene še danes.

Religija, družbene ideologije, posameznik

Videti je, kot da bi naša skica govorila o zgodovini religij in zaporedju zgodovinskih stopenj. V resnici pa skuša le predstaviti osnovne tipe religij, ki so se resda pojavili in dobili izrazito podobo v posameznih družbenozgodovinskih situacijah, prevladovali in dajali ton religioznemu življenju različnih ljudstev v nekem določenem obdobju; toda nikjer ni mogoče nobene konkretne zgodovinsko oblikovane religije (npr. starorimske religije, religije Maorov, krščanstva ali budizma) in še

manj religije v življenju konkretnih ljudstev zreducirati zgolj na značilnosti, ki karakterizirajo en ali drug tip religije in ga delajo različnega od drugih. Spomnil sem že, da obstoj velikih religij z vzvišenimi božanstvi ni odpravil posameznikovih vsakdanjih stisk in tudi ne aktualnosti magije, pa naj je ta živela ob taki veliki religiji (ali celo proti njej) ali znotraj njenih okvirov. Tudi če sta se budizem ali krščanstvo oblikovala in uveljavila v družbenih razmerah, ki so postavljale v ospredje posameznika, njegovo »condition humaine«, etične in »večnostne« situacije, zato še niso nehale obstajati in se pojavljati države in oblasti pa tudi rodbine in družine, lokalne in poklicne skupnosti, ki so se posameznikom kazale in se uveljavljale nasproti njim kot nadrejene in višje enote. Skratka, še naprej so bili aktualni razlogi, ob katerih so se izoblikovale značilnosti »skupnostnih« religij.

Še več, v drugačnih razmerah so lahko znova prišle v ospredje. Ko je krščanstvo postala državna vera v rimskem cesarstvu, je njegova dogmatska in kulturna enotnost postala prav tako pomembna za rimsko državno oblast, kot je bilo pred tem čaščenje cesarja. Če je bil prej cesar sam prvi svečenik, je zdaj postal oziroma vsaj skušal postati glavni razsodnik v cerkvenih zadevah, religiozna naloga krščanske cerkve pa je bila bolj obramba rimskega imperija pred barbari kot pa širjenje prave vere mednje. To je postalo znova aktualno z razpadom imperija, toda tudi takrat je bil rezultat predvsem ta, da je Bog, pred katerim ni ne »Juda ne Grka«, Kristus, »v katerem so vsi eno«, »vzljudil Franke, stal na straži njihovega kraljestva, ohranjal [njihovo] vojsko« – motiv, ki ga poznamo v raznih inačicah, vse do napisa *Gott mit uns* na nemških vojaških pasovih polpreteklega obdobja: Bog z nami (Nemci, Francozi, Angleži, Poljaki, Španci itd.) proti njim (Nemcem, Francozom, Angležem, Poljakom, Špancem itd.). Oblast, ki ji po svetopisemskem reklu »cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega«, ne gre nič božjega, si je zopet začela lastiti božje pristojnosti, pri čemer je lahko dalje razvijala svetopisemsko misel, da je vsaka oblast od Boga. Kolikor takih novih (pravzaprav starih) funkcij ni zmožal neposredno opravljati edini Bog, so jih prevzeli različni njegovi posredniki: Marija (kot zaščitnica Poljakov pa Hrvatov, Špancev in Portugalcev itd.), razni državni, krajevni, poklicni in osebni patroni, gospodarji in zaščitniki dežel, krajev, poklicev, na podoben način kot stari skupnostni bogovi in duhovi (pri čemer so se nekateri »poganski« bogovi in njihova kulturna mesta neposredno preobrazila v krščanske zavetnike). Podoben pojav srečamo pri budizmu z različnimi Budinimi utelešenji in kasneje pri islamu. Različni posebni kulti, ki so jih vzpodbujale oblasti ali pa so se uveljavili zgolj kot ljudska tradicija, krepijo narodno, poklicno, krajevno, družinsko enotnost, potrjujejo doseženo enotnost ali idejno presegajo dejansko neenotnost, postajajo ali ostajajo sestavina načina življenja posameznih skupnosti. Rezultat – vsaj v nekaterih deželah – je plastično predstavil Engels s stališčem nekega španskega anarhista svojega časa: »Verovati v Boga, to je proti vsakemu socializmu, toda verovati v Devico Marijo [kot enega osrednjih nacionalnih španskih kultov – M. K.], to je nekaj drugega, vanjo mora verovati vsak pravi socialist« [zdaj v MEL, 217].

Taka »lokalizacija« in »nacionalizacija« univerzalnih religij seveda ne more biti brez protislovij, kot zgovorno ponazarja zgornji primer; boga univerzalnih religij ni bilo mogoče nikdar docela postaviti v službo določenih skupnosti in njihovih institucij (celo cerkvenega ne). Cerkvena skupnost vernikov in organizacija (zlasti katoliška pa tudi budistična ali islamska) se nista mogli nikdar docela ujeti z državnimi in nacionalnimi skupnostmi, že zato ne, ker se njihove meje praviloma niso pokrivala.

Tudi zato se je zlasti sodobna nacionalna ideologija pogosto oblikovala zunaj in mimo obstoječih religij in cerkva, včasih celo proti njim, s svojimi lastnimi predstavami, rituali in simboliko, ki so izražali in utemeljevali nacionalno enotnost oziroma presegali neenotnost. Ta je tako opravljala podobno funkcijo idejnega povezovanja (nove: narodne skupnosti) kot prej različne skupnostne religije. (Sociologija govori o »funkcionalnih ekvivalentih religije«.) Pogosto, čeprav ne nujno in ne vedno, pa je tudi učinkovala na enak način kot religija, kolikor je s svojimi predstavami, rituali, simboliko pri posameznikih in množicah vzbujala in osmišljala doživljanje lastnega naroda kot najvišje stvarnosti, kot prve in absolutne vrednote, ki ni utemeljena v interesih zdaj in tu živčih članov skupnosti in njihovih potomcev, temveč korenini v neki drugi, višji ali temeljnejši, »iracionalni« stvarnosti. Konkreten narod in njegovi pripadniki postanejo v takem primeru »izbrani« od take višje stvarnosti, »izbrani narod«, ki je s tem pri njej tudi soudeležen – pa najsi bo ta predstavljena kot Narod z veliko začetnico (Francija, Domovina itd.) ali bolj domišljeno kot Narava, Zgodovina pa tudi Rasa, Človeštvo, Revolucija. Brž ko naletimo na predstave o »izbranosti«, o »poslanstvu« in »nalogah« naroda (zgodovinskih, naravnih, rasnih, revolucionarnih), imamo vsaj potencialno opravka z religioznimi predstavami, z doživljanjem svetega, čeprav ne srečamo besede bog ali sveto.

Običajno pa naletimo tudi nanje, bodisi da se nacionalna ideologija naveže na predstave o bogu in si jih priredi bodisi da tudi cerkve same vključijo predstave in rituale nacionalne ideologije v svoj simbolni sistem (proglasitev državnih praznikov za cerkvene ali nacionalnih junakov, npr. Ivane Orleanske, za svetnike ipd.). Seveda pride do tega najlaže v redkih primerih, ko nudi religiozno-kulturna enotnost in cerkvena organiziranost v odsotnosti lastne državnosti, nejasnih ali zgubljenih jezikovnih razlik, najustreznejše okvire za oblikovanje narodne zavesti in povezanosti (katoliška Irska nasproti protestantski Angliji, katoliška Poljska med prusko-protestantskim in rusko-pravoslavnim sosedom). Dejstvo, da velja prav v teh deželah katoliška religija za najbolj živo in zakoreninjeno, priča dejansko o živosti nacionalne ideologije in zakoreninjenosti potreb, ki hranijo skupnostne religije tudi v sodobnosti, ne pa o posebni aktualnosti krščanstva v tistih njegovih razsežnostih, po katerih je res krščanstvo, tj. univerzalna odrešilna religija. Vprašanja, na katera odgovarja tako krščanstvo, gotovo niso bistveno drugačna na Poljskem ali Irskem kot v sosednjih in sorodnih deželah z dosti manjšo zakoreninjenostjo katoliške religije in cerkve v vsakdanjem življenju ljudi.

Omeniti velja tudi družino kot institucijo, na katero se je tradicionalno vezal poseben religiozen kult prednikov v raznih oblikah. Ta je prevladoval v družbah, v katerih so v ospredju družinsko-sorodstveni odnosi, ohranil pa se je tudi v razvitejših družbah s prevladovanjem drugih tipov religije. Klasičen primer za to je tradicionalna Kitajska, pa tudi v evropskih deželah temeljijo mnogi po obliki krščanski običaji ob rojstvu, odraslosti, poroki, pogrebu na njihovi funkciji v družinski skupnosti in njeni ideologiji. Običaji, kot so slovesnosti ob krstu, god in rojstni dan pa tudi Miklavž/Božiček/Dedek mraz imajo ne glede na dodatne cerkveno-necerkvene variacije osnovni del svoje vsebine in funkcije prav v družinski ideologiji.

Če ne smemo prezreti razlogov, zaradi katerih so tradicionalne in nove skupnostne religije žive še danes, ne gre prezreti niti tistih vidikov sodobnega razvoja, katerih gonilna sila je uveljavljanje kapitalsko-blagovnih odnosov na vseh geografskih in družbenih področjih, značilnih za kapitalistične in socialistične družbe prehodnega obdobja. Gre za razvoj, katerega vodilna sila je bila v zgodovini buržoazija, ki je »razjedala vsa fevdalna, pátriarhalna, idilična razmerja, neusmiljeno raztrgala pestre fevdalne vezi, ki so vezale človeka za njegovega naravnega predstojnika, in ni pustila med človekom in človekom več druge vezi kot goli interes, kot brezčutno 'plačilo v gotovini!' [...] snela svetniški sij z vseh dotlej častivrednih opravil [...] zdravnika, pravnika, duhovnika, pesnika, znanstvenika je spremenila v svoje plačane mezdne delavce [...] z družinskega razmerja je strgala ganljivo sentimentalno tančino in ga zvedla na čisto denarno razmerje« (*Komunistični manifest*). Tak razvoj je znova in v širših, tokrat svetovnih okvirih izpostavil posameznika, s tem pa tudi znova afirmiral krščanstvo in druge univerzalne religije kot k posamezniku usmerjene religije. »Kapital je prav tako kozmopolitski kot krščanstvo, zato je krščanstvo (ki ne pozna ne Juda ne Grka) specifična religija kapitala« in »za družbo blagovnih proizvajalcev [...] je krščanstvo [...] s svojim kultom abstraktnega človeka [...] najprimernejša oblika religije,« je lahko zapisal Marx.

Toda ne pozabimo, to je le dominantna tendenca, ki že zaradi obstoja drugih tendenc nikoli ne gre do kraja. (Videli smo že: tudi »družinska sentimentalnost« še obstaja.) Pa tudi v sebi je protislovna, kot je protisloven tudi sam kapital: presega in ruši vse meje, fevdalno partikularne in etnične, toda hkrati zaradi svojih vsakokratnih ekonomsko-političnih interesov vedno znova vzpostavlja nove, pa čeprav vedno širše. Tako je prav buržoazno-kapitalistični razvoj začel oblikovati najznačilnejše sodobne skupnosti, narode oziroma nacionalne države, katerih aktualnost sega tudi v današnji čas in tudi v socialistične družbe. S tem pa je prek nacionalnih ideologij aktualiziral tudi možnosti skupnostnih religij. Ta protislovni razvoj se morda najjasneje kaže pri najznačilnejšem produktu in »proizvajalcu« kapitalskih blagovnih odnosov, pri plačilu v gotovini, pri denarju. Ali ne obstaja prav denar, ki po definiciji »ne pozna gospodarja«, le kot nacionalna valuta, torej vedno le pod imenom »gospodarja«, sodobne države – vključno s tistim denarjem, ki se je najbolj približal vlogi nadnacionalne valute. In ali ni prav ta ameriški dolar z napisom »In God We Trust« tiskan v znamenju zaupanja v Boga – boga, ob katerem se (zato)

hkrati z razpravo o dolarju kot nacionalnem ali univerzalnem plačilnem sredstvu neizogibno začne razprava o njegovi nacionalnosti ali univerzalnosti?

Ateizem, nereligioznost

Ali lahko s tem sklenemo naše razmišljanje o religiji v življenju ljudstev sveta? Očitno ne, saj se v vseh družbah, množično pa prav v tako imenovanih razvitih sodobnih družbah, ob govorjenju o religiji srečamo še z enim pojavom, z ateizmom oziroma nereligioznostjo. Pri tem se imajo nekateri ljudje sami za ateiste, druge proglašajo za »praktične ateiste« različne cerkve, če ravna »kot da boga ne bi bilo« tam, kjer cerkve zahtevajo drugače, tretji pa so preprosto nereligiozni. V sodobnih družbah srečamo vsaj 10 do 20 pa vse do več kot 50 odstotkov ljudi, ki se štejejo za nereligiozne ali ateiste. Take oznake so seveda relativne, saj nereligioznost oziroma ateizem ni neka sama po sebi opredeljena značilnost, temveč je vezana na pojmovanje religije in teizma. Izraz ateizem (brezboštvo) bi bil upravičen tako pri animističnih verovanjih kot pri tistem budizmu, ki kot »ateistična religija« shaja brez boga (in brez duše). Vendar pa se danes uporablja širše kot oznaka za bolj ali manj zavestno zavračanje religije sploh, medtem ko z nereligioznostjo raje označujemo preprosto odsotnost religioznih predstav in ravnanj. Seveda tudi zgodovinska opredeljenost take oznake ni nič manjša: danes včasih še srečamo razprave o tem, ali je in v kakem smislu znanost nereligiozno delovanje; povsem nesmiselno pa nam zveni, če kdo zatrjuje, da je pridobivanje železa ali sajenje krompirja nekaj nereligioznega – pa čeprav je bila v nekaterih kulturah taka trditev povsem smiselna. Ker se religija pojavlja praktično v vseh družbah, je razumljivo, da tudi »preprosto nereligiozni« vsaj del svojih predstav in ravnanj opredeljujejo glede na religijo in pojmovanje religije, ki v neki družbi prevladuje, in se v tem smislu izrecno opredeljujejo kot nereligiozni oziroma ateisti.

Nereligioznost vsebuje dve razsežnosti: razloge izrecnega zavračanja dane religije v imenu zavračanja religije nasploh in sposobnost shajati brez religije (ob vprašanih, ki so v neki družbi sicer domena religije). V začetkih krščanstva so politeisti celo kristjane zaradi njihovega zavračanja vseh bogov v imenu nepredstavljenega edinega Boga označevali kot ateiste. Danes je aktualnejši drugačen položaj: mnogi ljudje zavračajo krščansko religijo in se imajo za ateiste, ker zavračajo krščansko posvečevanje obstoječega družbenega reda, krščansko postavljanje meja človekovi moči in odgovornosti nasproti naravi in družbi. Tudi cerkve so ateistom večkrat očitale, da zaradi svojega ateizma ne morejo spoštovati nobenega družbenega in moralnega reda, da jim ni nič sveto itd. – čeprav je samo krščanstvo s svojim monoteizmom, kultom abstraktnega človeka ter s konkretnimi evangeljskimi napotki usmerjalo k desakralizaciji narave in družbe oziroma vsaj dajalo možnost za to, kljub kasnejši regresiji v državno-skupnostne religije.

Pomembnejše od izrecnega zavračanja je zato vprašanje dejanske usmerjenosti in sposobnosti ljudi, da shajajo brez religioznega načina privzivanja sveta. Že

večkrat je bilo upravičeno poudarjeno, da je krščanstvo samo (kot druge »odrešilne religije«) usmerjalo in usposabljal ljudi za nereligiozni odnos do narave in družbe; za odnos, ki je ne le pospeševal dejansko tehnično in produkcijsko ter politično obvladovanje različnih problemov, ki so veljali do takrat kot religiozna domena, temveč je tudi navajal krščanske religiozne ljudi na odprto soočenje z njimi (brez zatekanja k magično-religioznim sredstvom), tudi kadar konkretne praktične razrešitve še niso bile na vidiku. Sodobni ateizem je v marsičem le dosledno vztrajanje pri tem odnosu do sveta narave in družbe in njegovem širjenju na probleme človekove duševnosti. Bistveno pa je seveda vprašanje soočanja s tistimi temami, ki jih imajo velike sodobne religije za svojo specifično domeno, s temami človeka kot posameznika, njegovega smisla, temelja in perspektive.

Razlogi zavračanja religioznih odgovorov na vprašanje človeka so znani: odrešilne religije z vzpostavljanjem druge, nadnaravne stvarnosti, predstavljene po podobi človeka, njegove moči, svobode in odgovornosti, resda dvigajo človeka v privilegiran položaj nasproti siceršnji stvarnosti, ga utemeljujejo kot najvišjo vrednoto v svetu, ki ni za nič in nikogar samo cilj, toda za ceno podrejanja, njegovega spreminjanja v sredstvo, tej drugi stvarnosti sami in njenim privilegiranim zastopnikom, cerkvam in duhovniškim kastam. Čemu torej to posredovanje, potrjevanje človeka po posredniku, ta (vsaj potencialno) odtujevalni ovinek? Teologi na to običajno odgovarjajo, da ta druga stvarnost ni le tuja in človeka presega, da je hkrati nekaj, kar mu je najbližje, kar je njegovo najintimnejše bistvo. S tem se izognejo eni kritiki, hkrati pa odpro vrata drugim, v neskončnih diskusijah o božji transcendenci in imanenci, človekovi in božji determiniranosti in svobodi. Pri tem tudi sami ne ostajajo dolžni in kažejo na notranja protislovja ateističnega pojmovanja človeka kot najvišjega bitja za človeka, ki da brez zakoreninjenosti v nadnaravni stvarnosti ostane docela ujet v naravne, družbene in psihične zakonitosti.

Zlasti cerkve so prepričane, da je ne glede na vsakokratne izide takih disputov odločilno, da se človek brez religije ni sposoben soočati z eksistencialnimi »zadnjimi vprašanji«, kakršno je vprašanje smrti in človeške minljivosti. A prav tu se kaže izrazit premik v modernih družbah: ljudje so se, celo mnogi sicer religiozni, množično naučili živeti brez vere v posmrtno življenje (da ne razpravljamo, ali so različne predstave o posmrtnem življenju sploh religiozne narave). Pri tem ne gre za stalen zavesten stoičen odnos do smrti drugih in za zavest lastne minljivosti. Svojo vlogo imajo gotovo tudi mnoge (v bistvu že stare) tehnike zakrivanja navzočnosti smrti in vsakdanjem življenju in objektivne, hotene ali nehotene značilnosti sodobnega življenja (umiranje v specializiranih ustanovah, izločanje starih ljudi iz kroga mlajših in aktivnih, podaljševanje življenjske dobe, zmanjševanje števila ljudi, s katerimi je človek v tesnih osebnih odnosih nasproti množici brezosebnih stikov in zato tudi brezosebnih smrti); pri vsem tem delujejo mnoge skupnostne ideologije – narodne, skupinske, družinske – ki zagotavljajo, da človek živi še v tistem, za kar je živel, in v tistih, za katere je živel; svoj učinek ima mrzlična življenjska in zlasti delovna aktivnost, za katero sicer mnogi dokazujejo, da se psihološko hrani

iz strahu pred smrtjo, a hkrati je sredstvo za njegovo premagovanje, vsaj v zreli in aktivni življenjski dobi. S tem problem seveda ni odpravljen, za to govori tudi pogostost magično-religiozne usmeritve ob neozdravljivih boleznih vse do magično-religioznega zaupanja v medicino, pri religioznih in nereligioznih. In vendar je nereligiozno soočanje s problemom smrti in s tem tudi smisla življenja danes nekaj tako očitnega in uveljavljenega, da ga ni mogoče spregledati. Mnogi cerkveni misleci pa tudi drugi filozofi skušajo razvrednotiti tak odnos kot nekaj plitvega, površnega, iluzornega, pri tem radi spominjajo na stališče velikega znanstvenika in globokega religioznega misleca Pascala iz 17. stoletja, ki mu je življenjsko zadovoljstvo brez vere v posmrtno življenje nekaj nepredstavljivega oziroma nekaj slaboumnega. Nasproti temu lahko neverujoči postavijo prepričanje velikega znanstvenika in tudi na svoj način religioznega misleca 20. stoletja, Alberta Einsteina, ki je označil tako opevano vzvišeno skrb za večnost lastne osebe kot izraz »šibke duše«, »smešnega egoizma in strahu«.

* * *

Naš zaključek ni, da je ateizem oziroma nereligioznost najvišja in zadnja stopnja religioznega razvoja, ki ukinja vse prejšnje. Ne samo zato, ker že po definiciji obstaja toliko časa, kot obstajata religija in ateizem, enako kot obstaja vera v edinega Boga le hkrati in nasproti politeizmu. Pogled v življenje različnih ljudstev kaže, da pojav in prevladovanje določenih oblik in tipov religije ne ukinja (tudi v dialektičnem smislu ne) vseh drugih, večkrat vodi do njihove medsebojne povezanosti in preobrazbe. Če smo govorili o magičnem krščanstvu in krščanski magiji, srečujemo danes poleg ateistične oziroma »znanstvene« magije tudi »ateistično teologijo«, »ateistično verovanje v Boga«, prepričanje, da je »le kristjan lahko dober ateist in le ateist dober kristjan« ipd.

Ob nereligioznosti aktivnih srednjih generacij srečamo nove oblike religioznosti mladih, ki pa zato še niso (religiozna) prihodnost sveta, kot so zaneseno trdili pred desetimi leti (preden so nehali biti mladi in – vsaj na tak način – religiozni); srečujemo oblike religioznosti starejših generacij, tudi dela nekdanjih nereligioznih iz družbeno najaktivnejših let (a le dela).

Tudi ne moremo zaključiti z odgovorom na vprašanje o perspektivah ali o odmiranju religije. Zgodovinske in sodobne izkušnje kažejo, da z izginjanjem pogojev in razlogov nastanka neke religije ne izginjajo nujno tudi ti religiozni pojavi sami; lahko se preobrazijo, dobe nove funkcije, služijo za soočanje z novimi problemi. Po drugi strani pa raznolikost religij in načinov življenja kaže, da ni nobenih vnaprejšnjih in večnih problemov, rezerviranih za religijo in zgolj za religijo. Religije so se ukvarjale z vsemi mogočimi malenkostmi in puščale ob strani velike probleme (»malenkosti« in »nemalenkosti« seveda z našega stališča). Religija za nas ni niti večnostni pojav niti nujnost človeške narave, temveč zgodovinsko oblikovan način človeškega prisvajanja sveta, ki je bil, je in verjetno tudi bo v življenju različnih

Ljudi in različnih družb različno aktualen, v odvisnosti od njihovega ekonomskega, političnega, kulturnega in psihičnega ustroja ter situacij, s katerimi se srečujejo. Religije so z verovanjem v posebno, človeški svet presegajočo in hkrati k človeku obrnjeno, skrivnostno stvarnost dajale skupinam in posameznikom pomembno oporo, dvigale njihovo samozaupanje, vzdrževale njihovo upanje – toda s tem so bile hkrati tudi nov izvor zavesti (stopnjevane) nemoči, strahu, brezplodnega ritualizma. Bile so dovolj prepričljive in imele so dovolj »pozitivnih« učinkov, da jih mnogi sprejemajo kot pozitivne človeške možnosti, bile so dovolj neprepričljive in imele so dovolj »negativnih« učinkov, da se jih mnogi upravičeno odrekajo; na vsak način pa so toliko sporne in toliko dvorezne v svojih posledicah, da jih ne gre – enako kot različnih »ateizmov« – vsiljevati kot obvezne.

III.

Izbrane religiološke teme

12.

Max Weber, protestantizem in vprašanje
»krščanskosti« zahodne civilizacije

Teza in zadrega

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

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

Več pozornosti gotovo zasluži opozarjanje na krščanske »korenine« in/ali »temelje« zahodne civilizacije in njenega razvoja ter z njim povezani pozivi k ohranjanju takih korenin in temeljev ali celo »povratku« k njim. Specifičnost in bodočnost Zahoda naj bi zagotavljalo tisto, kar da je bilo odločilno zraven, ko/da se je ta civilizacija konstituirala in izoblikovala: to pa je bilo ravno (zahodno) krščanstvo.² S tem da se ne zanika – ker to zgodovinsko niti ni mogoče – vloge judovstva, judovsko-krščanskih sestavin pa seveda grško-rimske tradicije in »korenin«, tudi ne deleža in vpliva drugih sredozemskih, germanskih in tudi slovanskih predkrščanskih prvin. Zahodno krščanstvo, ki ga je utelešala in udejanjala Rimskokatoliška cerkev, je navsezadnje pomenilo posvojitev, inkulturacijo grško-rimske (in v manjši meri tudi keltske, germanske, slovanske, celo arabske) dediščine v krščanski okvir oziroma specifično zlitje judovsko-krščanskih in grško-rimskih sestavin. Ali drugače: Rimskokatoliška cerkev je bila nosilka in povezovalka vseh teh sestavin ter tako bistven ali celo odločilen dejavnik vzpostavljanja in ohranjanja specifične zahodne krščanske civilizacije.

Tako videnje krščanskosti zahodne civilizacije pa spremlja neka zadrega. Paradigma takega pojmovanja krščanske civilizacije in njej ustrezne družbe je družba z največjim vplivom (katoliške) krščanske cerkve (njene organizacije, dejavnosti, nazorov, religioznosti). Najpopolnejša zgodovinska realizacija te paradigme bi bila tako srednjeveška zahodnoevropska družba. Na kratko: najbolj krščanska družba

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

2 V običajnem govoru o *zahodnem krščanstvu* odmevata in se pogosto mešata dve pojmovanji: da gre za krščanstvo, ki/ker je razširjeno na Zahodu, kot ga pojmujejo danes (Evropa z Ameriko), ali pa da mislimo na krščanstvo zahodne/latinske/katoliške cerkve (in protestantskih cerkva, ki so izšle iz nje) v nasprotju s vzhodno/grško/pravoslavno cerkvijo in drugimi vzhodnimi cerkvami (armensko, sirsko, koptsko ipd.). Tudi sam (zato) hote ohranjam dvoumnost oznake.

in civilizacija je bila evropska družba srednjega veka. Toda evropske srednjeveške družbe ob vsej središčnosti in veličastnosti (ali številčnosti) svojih krščanskih cerkva niso bile ne po dosežkih (gospodarskih, tehničnih, znanstvenih, umetniških, vojaških) ne po načinu življenja v njih bistveno drugačne od takratnih družb in kultur z minareti ali drugačnimi templji; na vsak način ne tako, kot so postale v naslednjih stoletjih (začenši nekako s 16. stoletjem). Predvsem pa niso bile nad njimi gospodarsko, tehnološko, vojaško in politično dominantne, kot so postale/postajale v novem veku (17., 18., 19. stoletja) – v obdobju, ki ga je zaznamovalo upadanje moči in vpliva katoliškega krščanstva, razpad cerkvene enotnosti, premoč posvetne oblasti nad cerkveno, razsvetljenstvo, sekularizacija, ločevanje cerkve in države, razvoj od cerkve osamosvojenih znanosti in umetnosti ... Skratka: s pojmovanjem srednjeveške družbe z dominantnostjo katoliške cerkve kot vrhunca krščanskosti zahodne družbe se nehote vsiljuje razlaga/teza, da je zahodna družba in civilizacija vzpostavila svojo (»moderno«) specifičnost in nadmoč nasproti drugim šele, ko se je postopoma osvobodila dominantnega vpliva krščanstva in cerkve. Specifičnost, modernost, dominantnost zahodne civilizacije naj bi bila v obratnem sorazmerju z navzočnostjo in vplivom krščanstva v njej.

Webrovo pojmovanje vloge protestantizma pri nastanku modernega kapitalizma na Zahodu

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

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

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

Toda v jedru kalvinističnega pojmovanja je tudi in predvsem drugačna logika: »Človek, ki veruje, je lahko gotov svojega odrešenja« (Calvin). Toda vera ni človekov izbor, ni odločanje o tem, kaj bi mu bilo koristnejše, kaj mu zagotavlja odrešenje. Iskanje »gotovosti odrešenja«, *certitudio salutis*, je v prvi vrsti iskanje/preverjanje »gotovosti vere«. Notranja zaresnost in navzočnost vere se preverja – kot lepo zapiše kalvinistični heidelberški katekizem iz 16. stoletja – v človekovi hvaležnosti (za vero samo in odrešenje), zaresnost te hvaležnosti pa v človekovem delu v Božjo hvalo in zahvalo. In to v stalnem prizadevnem delu, ki hvaležno sprejema in (racionalno) udejanja na eni strani notranje darove (»nadarjenost«) in na drugi strani zunanje priložnosti, ki jih Bog človeku daje – ne zaradi uživanja v rezultatih, bogastvu ali časti, ki ga uspešno delo prinaša, ampak zaradi tistega, čemur dobro delo služi, navsezadnje Božji hvali in zahvali. Vera v odrešenje tako ni »slepa vera« niti človekovo samozadostno in samozadovoljno prepričanje: zaresnost vere se preverja/potrjuje v človekovi delovni usmerjenosti, v zmožnosti in dejanskosti nesebičnega poklicnega dela.³ Jasno je, da mora človek pri delu, kot pri vsakem človeškem delovanju, spoštovati Božje prepovedi in zapovedi (dekalog, zlato pravilo), tudi pri kapitalističnem pridobitništvu. S svojim novim religioznim osmišljanjem dela kot poklica(nosti) in hvaležnega odgovora na milost Božje izvoljenosti – in ne več kot pokore, trpinčenja, odplačevanja grehov – naj bi protestantsko krščanstvo bistveno prispevalo k oblikovanju modernega kapitalističnega duha (kot poudari Weber: tako podjetnikov kot najetih mezdnih delavcev).

3 Tudi zaradi poudarjanja te tesne povezanosti med vero, hvaležnostjo in delom (v Božjo slavo) naj bi bil po Weberu kalvinizem v primerjavi z luteranstvom bolj dinamičen in vplivnejši pri oblikovanju moderne delovne in podjetniške samozavesti. Na luteranski strani so opozarjali, da po Luthrovem spoznanju tudi človek, ki/ker je opravičen izključno po Božji milosti, Kristusu in veri, ostaja grešnik, »zakriviljen vase« in nagnjen k sebičnosti, tudi pri delu; zato so bolj poudarjali pomen »notranje vere« in svarili pred napačno samozavestjo, ki lahko zraste iz vnetega in uspešnega dela. Več o tem pišem v uvodni razpravi »Protestantizem in protestantsko načelo« v tematski številki o protestantizmu revije *Poligraf* 6 (21-22/2001).

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

Skratka, po Webrovi tezi/analizi moderna zahodna kapitalistična družba ni nastala proti religiji, proti krščanstvu ali kot osvobajanje od njega, ampak s pomočjo religije oziroma krščanstva – ne kakršnegakoli, ampak prav protestantskega, posebej reformirano, kalvinistično usmerjenega krščanstva. Moderna družba novega veka (vsaj v obdobju svojega nastajanja) je prav tako, čeprav na drugačen način, krščanska, kot je bila srednjeveška.⁵ Še več, mogoče je zagovarjati tudi tezo, da je krščanstvo s svojimi temeljnimi idejami in sporočili šele z novim vekom zaresneje preobrazilo, »prekvasilo«, evropske družbe, medtem ko je srednjeveško krščanstvo na široko vključilo in prilagodilo predkrščanske poganke in magične sestavine ali celo več, svoje verovanje in prakso priredilo predkrščanskim pojmovanjem (»baaliziralo Jahveja« in »religioniziralo Kristusa«); zaresno krščanstvo naj bi takrat živelo le v (nekaterih) samostanih in redovih ter otokih siceršnjega načina življenja.

Svetovne religije in »zahodna« modernost

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

4 Nekaj več o tem in o pojmu modernosti (moderne družbe) sploh v knjigi *Protestanti(sti)ka* (Kerševan 2011, 31–32). Glej tudi članek »Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe« v reviji *Stati inu obstati* 11 (21-22/2015) in razpravo Božidarja Debenjaka o Heglu, reformaciji in luteranstvu v *Stati inu obstati* 12 (23–24/2016).

5 Blizu temu je mnenje ameriškega sociologa Talcotta Parsonsa. Razvoj v smeri moderne družbe so po njegovem pospeševale tiste usmeritve v krščanstvu, ki so spodbujale k delovanju v svetu in ne h kontemplaciji in odvratanju od sveta, ki so bolj poudarjale individualno odrešenje kot pa kolektivno eshatologijo in ki so upoštevale razliko med državo in cerkvijo ter nasprotovale podrejanju ene drugi ali sovražnemu odnosu med njima. Po teh merilih je bilo po njegovi presoji v zgodovinskem nasledju za razvoj spodbudnejše pavlinsko krščanstvo kot pa sočasno judeokrščanstvo, bolj zahodno, latinsko, katoliško kot pa vzhodno, grško, pravoslavno, bolj protestantizem kot rimski katolicizem, znotraj prvega bolj kalvinizem kot luteranstvo, znotraj kalvinizma bolj njegova demokratična kot pa oligarhijsko-elitistična usmeritev. (Prim. Parsons 1978, 173–210; Kerševan v *Poligrafu* 6, 21-22/2001, 16–17).

Lahko bi povzeli, da je po njegovih analizah in presojah za družbene spremembe in gospodarski razvoj v smeri racionalnega kapitalističnega gospodarstva pomembno, da religija s svojo podobo sveta in ponujanimi odrešilnimi religioznimi dobrinami/nagradami (ali kaznimi) ne odvrta ljudi od (tostranskega) sveta, da jih usmerja k aktivnemu delovanju v tem svetu, in to v smislu njegovega spreminjanja/obvladovanja, ne pa sprejemanja oziroma prilagajanja takemu, kot je. Pomembno je, da čim bolj zavrača *magijo*: podobo sveta, v katerem delujejo iracionalne, skrivnostne svete sile in bitja, ki jih je mogoče obvladati ali pridobiti le s prav tako iracionalnimi sredstvi. Za čim večji prostor racionalnega delovanja je potreben čim bolj »odčaran svet«. In končno: pomembno je, da usmerjenost z zgoraj naštetimi značilnostmi ni le nekaj občasnega ali parcialnega, ampak da postane – z religijo, ki to ne le omogoča, ampak tudi spodbuja – življenjski slog, zavesten način vodenja življenja čim širšega kroga ljudi/vernikov.

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

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

Staro judovstvo je s svojim radikalnim monoteizmom, zavračanjem magije, pojmovanjem zgodovine kot zgodovine odrešenja in človeka kot Božjega sodelavca in orodja ustvarilo temeljne religiozne predpostavke aktivnega odnosa, toda ker je dajalo primat kolektivnemu odrešenju judovskega ljudstva, ni vodilo v mobilizacijo, ampak (preveč) le v reglementacijo življenja judovskega vernika kot pripadnika versko-narodne skupnosti in tradicije. Islam je kot svojevrstna univerzalizacija judovstva odpravil to judovsko kolektivno samoomejitev: predmet Božje sodbe,

odrešenja in usmiljenja je zanj samo človek kot posameznik, ne pa kot pripadnik nekega izbranega ljudstva. Toda kot Božje orodje v svetu naj bi se bil po Webru počutil in razumel le islamski bojevnik (»za vero«); za večino vernikov pa je vernost in pobožnost ostajala le kot izpolnjevanje Božjih zapovedi, petih stebrov islama in drugih predpisov sune in islamskega prava, ki so reglementirali posameznikovo in skupinsko življenje. Webru se skratka islam kaže kot pretežno konservativna, ne pa k delovanju mobilizirajoča življenjska sila.

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

Razvoj na Zahodu je bil edinstven v tem smislu, da so se samo na protestantskem krščanskem Zahodu v nekem obdobju in kontekstu stekli pogoji za prvi modernizacijski preboj in razvoj. Weber ne govori o *nujnosti* takega razvoja, gre za edinstven splet splošnih zunanjih in specifičnih notranjih pogojev in dejavnikov. Toda to po Webru ne pomeni, da sprememb/razvoja – tudi v smislu modernizacije in racionalizacije različnih področij življenja in delovanja – ni bilo na področjih drugih svetovnih religij. Poudarja, da vsebujejo vse velike odrešitvene religije v svoji kompleksnosti tudi racionalizatorske spodbude, toda spričo močnejših in prevladujočih drugačnih notranjih in zunanjih dejavnikov do zdaj takega modernizacijskega preboja pri njih ni bilo. Njihov nadaljnji razvoj je zaradi premoči zahodnega sveta (ki jo je tak preboj omogočil) zdaj pomembno determiniran z izvršeno in »izvažano« zahodno modernizacijo: s tem, kako bodo sprejemali, spreminjali ali zavračali njene dosežke in vplive, kakšne nove sintetične ali organske forme modernizacije bodo pri tem nastale. Ob tem se velja spomniti na staro sociološko tezo/spoznanje, da način, razlogi (in razlage) nastanka nekega pojava niso enaki kot način, razlogi in razlage njegovega nadaljnega obstoja in razvoja.

Kako se danes »nekrščanski« svet, prostor nekrščanskih svetovnih religij sooča z globaliziranjem zahodne modernosti, kako danes Kitajska, Japonska, Indija, islamski svet današnjega Bližnjega vzhoda, južne Azije, Afrike sprejemajo, selekcionirajo, transformirajo, zavračajo to modernost – znanstveno-tehnične dosežke, obvezno splošno izobraževanje, kapitalistično gospodarstvo, birokratizacijo in demokratizacijo državne oblasti in pravno državo, moderni

individualizem in načelo človekovih pravic, vključno z načelom verske svobode – to je stvar poznavalcev teh dežel in njihovih religij.⁶ Posebno vprašanje je odprtost različnih dežel za sprejemanje neposredno krščanske religije same (in katere od krščanskih usmeritev?). Da so med temi svetovi pri vsem tem velike razlike, je očitno tudi od daleč; težje je odgovoriti na vprašanje, zakaj je tako. Webrove teze in analize so pri tem gotovo izziv, koliko so v pomoč, koliko pa celo v oviro pri videnju in razumevanju novega, je spet stvar zunanjih poznavalcev in notranjih diskusij v teh deželah samih.

Krščanstvo in »religijski vsakdanjik« sodobnih zahodnih družb

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

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

Odgovori na vprašanje, zakaj je radikalni krščanski monoteizem, s Kristusom kot edinim posrednikom med Bogom in človekom, doživel zaton ali vsaj krizo, se

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

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

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

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

Religiozna posledica odhoda tega duha pa po Webru ni niti končna osvoboditev niti katastrofa, ampak – po drugi Webrovi prispodobi – »religiozni vsakdanjik« (in ne »religiozna praznina«!): »Veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja, ki izvira iz vsake preroške religioznosti, je vrgel s prestola mnogoboštvo v prid 'le nemu, ki je nujno' – čeprav je potem spričo realitet zunanjega in notranjega življenja moral pristati na kompromise in relativiranja, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva. Danes pa je religiozni 'vsakdanjik'. Stari bogovi, odčarani in od tod v podobi neosebne sil, vsajajo iz grobov, stremijo po oblasti nad našim življenjem in spet začenjajo z večnim medsebojnim bojem« (Weber 1964, 330, glej tudi Gaber 2015, 26–27).

Kaj je bil za Webra religiozni vsakdanjik njegovega časa in kaj nam ta pove o religioznem/religijskem vsakdanjiku našega časa? Najprej: namesto radikalnega monoteizma spet politeizem – svet odčaranih neosebne sil v medsebojnem večnem spopadu (in sporazumevanju). Ni konec vseh in vsakršnih bogov, vsakršnih vrednot – nasprotno, doživljamo reafirmacijo in soočenje vseh vrednot, za katerimi ali za katere so v predkrščanski antiki stali različni bogovi. To niso bili le bogovi/vrednote lepote, moči, slave, bogastva, zdravja pa trgovine, vojn ... ampak tudi bogovi našega rodu, našega mesta, tudi posebni bogovi pomembnih posameznikov,

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

kolikor niso bili tak bog/vrednota že kar oni sami (nasproti drugim, navadnim ljudem »brez boga«).

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

Zunaj krščanskih okvirov ali na njihovih robovih (z odmevi v posameznih teoloških opcijah) se ta slabitev kaže v krepitvi nagnjenosti h kozmocentrizmu/kozmoizmu, panteizmu, kultu Narave ali Zemlje, iskanju novih oblik sožitja, nenasilnega in spoštljivega odnosa z Naravo, Zemljo, njenimi življenjskimi in kozmičnimi »energijami«. Z roko v roki s temi nagnjenji gre reafirmacija vsega starega, ljudskega, naravnega védenja, češ da izraža medsebojno odvisnost in išče medsebojno (»zdrazilno«) povezanost, harmonijo med človekom in naravo ipd. Ne slučajno doživljajo pri tem na Zahodu navdušen sprejem stari kitajski pogledi in praktike, ki so zrasli v okviru za staro kitajsko civilizacijo značilne praktične tostranske usmerjenosti (z minimalizirano vlogo religiozne transcendence); dejanski ali fiktivni dosežki, ki so rezultat tisočletnega civilizacijskega iskanja harmonije med človekom in svetom, med mikro- in makrokozmosom – oziroma rezultat magije, magične misli in prakse, kakor jo razume Weber.

Kot za protipol tej kozmocentrični in magični nagnjenosti smo v današnjem zahodnem religioznem vsakdanjiku lahko priče (in soudeleženci) enostranski aktualizaciji siceršnje monoteistične dediščine – specifičnega antropocentrizma. Ta se je izražal v pojmovanju posebne božje izvoljenosti (vsakega) človeka s strani edinega Boga. Monoteistični antropocentrizem (v krščanski obliki se je udejanjal v Božjem učlovečenju v človeku Jezusu) je vključeval individualno od-govornost vsakega človeka pred edinim Bogom. Z zatonom (vere v) Boga, z »umikom«, »smrtjo« ali »umorom« Boga je postal tak posameznik ne-odgovoren posameznik, antropocentrizem pa samozadosten individualizem, egocentrizem, egoizem. Govoril sem že in pisal o razlogih in načinih individualizma – izpostavljenosti posameznika – v moderni kapitalistični družbi. Tokrat bi spomnil le na njegov »način obstoja« v prostoru in času religioznega vsakdanjika oziroma religiozne imaginacije. Radikalno doživljana možnost odrešitve samo po Božji milosti (Jezusu, veri) je »brez Boga« napotena k iskanju samoodrešitve, samoosvoboditve in samoodrešitvenih dobrin v tostranstvu

ali onstranstvu. »Idealno tipsko« lahko po Webru beležimo dve možni usmeritvi: k egoistični samoodrešitvi v tostranstvu (helenistični Narcis je taki usmeritvi že dal religiozni vzgled in ime) ali pa k »duhovni«, notranji samoosvoboditvi iz takega/tostranskega sveta – privlačnost reducirane tovrstne budistične usmeritve na Zahodu torej nikakor ni slučajna.

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

Lahko bi rekli, da je v primerjavi z religioznim vsakdanjikom v preteklosti prišlo v sodobnem religioznem vsakdanjiku do dvojnega premika. Razlogov za to tukaj ne bomo obravnavali, smo jih pa že, ko smo govorili o konstitutivnih značilnostih modernih družb (Kerševan 2001, 14; 2012, 30). Religijski prostor – prostor religioznih opredelitev – je postal prostor svobode, svobode vesti in prepričanja, multikulturalnosti in multireligioznosti; nehal je biti prostor državno-cerkvenega monopola in načinov njegovega prisilnega vzdrževanja. Nosilci te svobode, svobodne izbire so postali človek kot posameznik in ljudje kot množica takih posameznikov (seveda pod vplivom neposrednega srečevanja in medijskega posredovanja različnih religioznih vsebin in oblik). Ne le da se zdaj v takem svobodnem in odprtem prostoru pojavljajo, srečujejo in na novo nastajajo različne religijske skupnosti, skupine in gibanja, med katerimi lahko posamezniki izbirajo, da se jim pridružijo; še večkrat izbirajo zgolj med njihovimi posameznimi ponujanimi vsebinami in oblikami, ne da bi se jim pridružili. Nastajajo individualne, z vidika izhodiščnih religij nelogične kombinacije »religioznosti *a la carte*«, »brkljarije« različnih sestavin, vodene z logiko življenjskih in miselnih potreb in zadreg sodobnih posameznikov. Prezrli bi Webrova spoznanja, če pri opazovanju tega ne bi upoštevali različnih afinitet med različnimi religioznimi izhodišči in usmeritvami na eni strani ter različnimi družbenimi sloji, položaji in perspektivami na drugi; upoštevati in razumeti je treba

tako skupne kot razlikujoče značilnosti, nagnjenja k izključujočim izbiram ali h kombinacijam.

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

Vse je tu, vse gre. *Everything goes*. Seveda tudi krščanstvo, še posebej tisto na poganski način, z »baaliziranim« Jahvejem (Buber) in »religioniziranim« Kristusom (Barth) ... Že Goethe je nekoč rekel: kot pesnik in umetnik sem politeist, kot naravoslovec panteist; kot moralna osebnost potrebujem enega boga in sem kristjan.¹⁰ Lahko bi še dodali – ne da bi to seveda izrecno pripisali Goetheju: kot pripadnik naroda častim narodne bogove, njegove zavetnike in zaščitnike; klanjam se duhovom prednikov ...

Vse gre – dokler gre.

Zaključek?

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

Religiozne (psevdo)religiozne? drže in iskanja, ki jih je Weber odkrival (in ironiziral) pri intelektualcih svojega časa,¹¹ kot da bi danes postali množični, in to prav v srednjem sloju, ki po njegovem najbolj določa ali izraža »duha časa«.

9 Nekaj literature v članku »Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe«, *Stati inu obstatii* 11 (21-22/2015), 265–266.

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

11 Tako v predavanju o znanosti kot poklicu iz leta 1917 (1919), ki je zdaj prevedeno v slovenščino. (Glej Gaber 2015, 31–32).

Dokumentirajo jih empirična raziskovanja in razlage zanje poizkušajo najti različne teoretske usmeritve v sociologiji religije ...

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

Tudi zaradi izkustev s takimi novimi/starimi preroki je zdaj stara Evropa duhovno v nekakšni blokadi. Dalj časa ko traja *everything goes*, bolj se krepi občutek, da tako ne gre več – da so potrebne nove, drugačne ideje, nova oznanila, nove poti, novi načini življenja. Po drugi strani pa obstaja na izkustvih utemeljeno nezaupanje do vseh novih prerokov in ponujanih odrešilnih alternativ, ki/ker nosijo v sebi – odkrito ali prikrito – zahtevo po odpravi tistega, po čemer je zdajšnji religijski vsakdan *moderni* religijski vsakdan: deklarirane (in vsaj delno institucionalizirane) človekove svobode (vesti, verovanja, združevanja ...); še posebej, če kot različni verski fundamentalisti odkrito razglašajo, da zahtevajo zase svobodo in prostor v imenu egalitarnih in liberalnih načel, ki bi jih z uresničitvijo in zaradi uresničitve svojih idealov (ene Resnice, enega Boga, pa tudi če je ta Razum ali Narod) odpravili.

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

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

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

13 Primerjaj predavanje Jürgena Moltmanna o protestantizmu kot »religiji svobode« (Moltmann v *Poligrafi* 6 (21-22/2001), 113–126. Glej tudi predavanje Božidarja Debenjaka o Heglu in prevod predavanja Karla Bartha »Skupnost kristjanov in skupnost državljanov«, *Stati inu obstat* 12 (23-24/2016).

13.

Kaj vse je/ni krščansko:

kaj nam (in česa ne) povedo prazniki

Bilo je Dijonu, v Franciji, v božičnem času leta 1951: pred katedralo so v navzočnosti otrok, staršev in duhovnikov javno sežgali (lutko) Božička, rdeče oblečenega, bradatega starčka. Sežgali so ga kot uzurpatorja in heretika, češ da poganizira božično praznovanje, zatemnjuje krščanski spomin na Kristusovo rojstvo in izriva stare, domače običaje. Naslednji dan je antiklerikalna občinska uprava uprizorila njegovo vstajenje in povabila otroke, da se kot vsako leto zberejo na trgu, kjer jih bo Božiček nagovoril in obdaroval.

Dogodek je odmeval v tisku, izzval polemiko in izzval tudi Clauda Lévi-Straussa (1908–2009) – če rečemo nekoliko privzdignjeno, najpomembnejšega in najvplivnejšega antropologa 20. stoletja –, da je nanj reagiral s krajšo razpravo *Kaznovani Božiček*.¹ V članku je razvil ali obnovil argumentirano razlago izvora obdarovanja otrok po Božičku (in njemu podobnih/sorodnih likih). Božično obdarovanje je po njegovem način urejanja odnosov med svetom živih in svetom mrtvih: otroci pri tem nastopajo kot predstavniki sveta (duš) umrlih, Božiček in njemu sorodni liki so simbolni predstavniki sveta živih. Razlaga je očitno v škandaloznem nasprotju s siceršnjimi, tudi še današnjimi, tako ali drugače posladkanimi cerkvenimi ali laičnimi pojasnjevanji izvora in razlogov lepih božičnih običajev. O tem več kasneje, najprej pa nekaj o pojavu božičnih obdarovalcev.

Miklavž, Božiček, dedek Mraz

Božiček je očitno preživel dijonski sežig, in to ne le v Franciji, kamor je kot drugam po Evropi prišel z one strani oceana z božičnimi razglednicami, filmi, reklamami (ne nazadnje za Coca Colo), darilnimi paketi po drugi svetovni vojni. V Evropi se je v različnih deželah srečal z različnimi predhodniki in/ali konkurenti, se z njimi včasih zlil ali doživel nadaljnji razvoj in izpopolnitev (svoje zgodbe), včasih pa se je od njih tudi jasno diferenciral, praviloma pravzaprav oni od njega. Če kje, je danes v Sloveniji očitno, da imamo teh otroških obdarovalcev več, da nastopajo kot različni liki oziroma figure, z različnimi imeni. Pri nas in drugod zdaj ne manjka knjig, ki prikazujejo in razlagajo njihove značilnosti, od kod in kdaj so se pojavili posamezni liki ali njihova posamezna imena.² Vsa ta zlivanja, prepletanja ali razločevanja so bila navsezadnje povezana s tem, da je v svoji sedanji podobi resda prišel iz Amerike, toda v Ameriko je – kot bomo videli –, sam prišel iz Evrope oziroma so od tam prišli njegovi predhodniki. Glede na to, da je z jelenovimi sanmi prihajal s severa, je v Evropi hitro našel različna prebivališča/izhodišča in stare ali na novo izmišljene pripovedi na Finskem, na Danskem ali na Grenlandiji.

1 Članek »Le Père Noël supplicé« je izšel najprej v znani reviji *Les Temps modernes*, št. 77 (1952). Sam uporabljam italijansko izdajo (Lévi-Strauss 1967, 245–264), ki sem jo uporabil že pri pisanju knjižice *Ateisti in religija danes* (Ljubljana 1968).

2 Poljudno in hkrati dovolj strokovno pri nas o tem: *Trije dobri možje* (Ovsec 2000). Tokrat se neposredno opiram predvsem na eno od ameriških del o božiču in Božičku (Forbes 2007). O Božičku in dedku Mrazu sem sicer pisal že v osemdesetih letih 20. stoletja, tudi ob takratnih razpravah o javnem (ne)praznovanju božiča (Kerševan 1989, 89–94, 129–147; Eberz 1986, 177–186) in že prej, leta 1968, v omenjeni knjižici *Ateisti in religija danes*.

V Evropi je srečal predvsem dve sorodni in konkurenčni figuri: sv. Nikolaja oziroma Miklavža in božično obdarovanje po malem Bogu oziroma Jezuščku. Slednji je bil v različnih okoljih tudi sam ali dopolnilen ali konkurenčen Miklavžu. Zadeva se je še posebej zapletla tam, kjer so po Luthrovem zgledu in spodbudi z božičnim obdarovanjem otrok po Jezuščku skušali nadomestiti obdarovanje na dan sv. Nikolaja, potem pa se je preobraženi sv. Nikolaj kot ameriški *Santa Claus* sam pojavil na božični večer namesto Jezuščka. Nova/stara imena kot Božiček/Božični dedek (*Weihnachtsmann, Babbo Natale, Christmas Father, Père Noël*) so to zadrego ublažila; na Slovenskem, kjer se je pod nemškim vplivom ponekod tudi že uveljavilo obdarovanje po Jezuščku, je izraz Božiček prehod (ali zmedo) olajšal: božiček lahko pomeni tudi mali Bog, Jezušček.

Na drugačen, čeprav podoben način, se je zapletlo v okoljih, kjer je ameriški Božiček srečal ne le Miklavža in Jezuščka, ampak tudi dedka Mraza. Dedek Mraz s svojimi jeleni je bil sicer že stara figura severnih ruskih in sibirskih ljudskih pripovedi; po revoluciji je bil tudi načrtno uporabljen, da bi z njim »razvezali« božično/novoletno praznovanje od tradicionalne ljudske religioznosti in cerkvenih običajev. Njegovo praznovanje se je pomaknilo bolj proti novemu letu in dobilo obliko zgolj pravljичno predstavljenega in javno nastopajočega obdarovalca otrok nasproti preveč cerkvenemu ali ljudskoreligioznemu ter zato ideološko nezaželenemu Miklavžu in Božičku, ki sta zaradi tega ostajala ali postajala zgolj privatna, družinska zadeva. Tako je bilo tudi v Sloveniji, s tem da se je pri nas dedek Mraz povezal s slovenskimi pravljичnimi in simbolnimi pomeni ter po zaslugi Maksima Gasparija dobil tudi tipično slovensko zimsko podobo s polhovko in belim kožuhom. Ameriški Božiček je v tem kontekstu deloval dvorezno in dvo-vezno hkrati: vezal se je na božični čas, na sam božični večer – proti bolj novoletnemu dedku Mrazu, hkrati pa je bil kot lik izrazito podoben ali celo enak dedku Mrazu – nasproti malemu Bogu/Jezuščku pa tudi »škofovskemu« Miklavžu. Po koncu posebej organizirane skrbi za dedka Mraza se je lahko Božiček v teh okoljih (ponekod v Jugoslaviji) zlil z dedkom Mrazom in nastopal pod njegovim imenom ali nasprotno, dedek Mraz pod njegovim. Kakorkoli, v Sloveniji danes obstajajo v dovolj dobrem sožitju javno in zasebno kar tri figure obdarovalcev: Miklavž, Božiček in dedek Mraz (v manjši meri pa tudi še Jezušček kot božični obdarovalec). Vsi in vsak posebej imajo tudi svoje javne podpornike in sponzorje. Za vsemi je trgovina, ki živi od potrošnje in obdarovanja. Miklavž je ob tem še posebej negovan v tradicionalno katoliških okoljih, dedek Mraz je posebej blizu tistemu delu civilne družbe, ki ne želi biti vezana na katoliško cerkveno religiozno tradicijo, a je posebej pozorna na slovensko obarvanost sicer splošnega praznovanja. Božiček zaradi svoje globalizacije in zato najširše trgovske podpore še najmanj potrebuje dodatne podpornike. Mimogrede: s svojimi tremi obdarovalci in njihovim sožitjem je Slovenija posebnost, ki se je ni treba sramovati: morda bi jo lahko – ali smo jo kje že – izkoristili za turistično promocijo ...

Čeprav žive različni obdarovalci danes v glavnem povsod v sožitju in slogi, se včasih le zaškri kakšna polemično-konkurenčna iskra med njimi oziroma

njihovimi posebnimi sponzorji. Na primer takole: Božiček in dedek Mraz sta vendarle novejši figuri, nastali iz spojitve starih bajeslovnih in na novo izmišljenih sestavin – obe sta nastali zaradi družbenih ekonomskih, vzgojnih ali celo ideoloških potreb. Miklavž, sv. Nikolaj, pa je izpričana zgodovinska osebnost, svetnik, ki je postal poznan zaradi svoje dobrotelosti tudi do otrok.

Sv. Nikolaj, ki ima god 6. decembra, je res zelo star in zelo cenjen svetnik (Gorjans 1997, 227–229). Bil naj bi škof v maloazijski Miri (okoli 270–345 ali 351), poznan po svoji dobrotelosti, čaščen najprej na vzhodu rimskega cesarstva. Njegove relikvije naj bi bizantinski cesar leta 882 poslal tudi Rusom v Kijev; postal je zavetnik Rusije in kasneje še Lotaringije, poseben zaščitnik romarjev in popotnikov, mornarjev, ribičev, pekov, trgovcev z vinom, gostilničarjev, kmetov in mesarjev, lekarnarjev, celo odvetnikov in notarjev, varuh pravičnosti na sodiščih, tkalcev in pivovarjev itn., tudi otrok. Leta 1087 naj bi italijanski trgovci prenesli (po nekaterih virih ukradli) njegove kosti iz opustošene Mire v Bari, kjer se še danes častijo v cerkvi sv. Nikolaja (čeprav so po prepričanju drugih dejansko v istoimenski cerkvi v Benetkah ali pa sploh še naprej v Miri). Sv. Nikolaju so posvečene številne cerkve po vsej Evropi in na Slovenskem, tudi ljubljanska stolnica.

Toda taka slava in čaščenje sv. Nikolaja še ne pojasnita njegove vloge posebnega obdarovalca otrok. Njegova dobrotelost sama po sebi ni dovolj za to. Navsezadnje je bil kot posebej dobrotel svetnik poznan in čaščen sv. Martin, pa je kljub temu postal (pri nas in še kje) predvsem patron vina in pivcev ... Lahko bi rekli, da je bilo potrebno tisoč let, da se je po ovinkastih poteh ljudske imaginacije sv. Nikolaj pojavil kot *Miklavž*, obdarovalec otrok. Prva poročila o tem naj bi segala v pozni srednji vek. Najodmevnejša je postala njegova tovrstna preobrazba na Nizozemskem, kjer naj bi sveti Nikolaj, *Sinter Klaas*, vsako leto po vrnitvi z obiska v Španiji (takratnem gospodarju Nizozemske) v spremstvu »Črnega Petra« obdaril otroke. (Črni Peter naj bi po eni verziji bil pač temnopolti španski Maver, po drugi pa naj bi bil tak zaradi vstopanja v hišo skozi dimnik.) Na Nizozemskem in v Belgiji naj bi se taka predstava »škofa za otroke« zčila s tamkajšnjo predstavo/ceremonialom »otroškega škofa«: ta je bil srednjeveška verzija stare, tudi v Rimu poznane figure »lažnega kralja«, »norčevskega kralja«, »kralja sužnja«, kateremu naj bi v času zimskega preobrata za en dan izročili oblast.

Toda prav v deželah svojega nastanka je taka funkcija *Sinter Klaasa* kmalu zadela na oviro. Protestantska reformacija je nasprotovala čaščenju škofov in svetnikov, saj je v radikalnejših verzijah škofovski položaj in čaščenje svetnikov sploh odpravila. V protestantskih deželah je zato Miklavževo obdarovanje doživljalo dvojno spremembo: tako da se je od dneva, posvečenega svetniku, premaknilo k osnovnemu krščanskemu prazniku božiča in tako da je obdarovalec izgubljal škofovske in svetniške oznake, s čimer so se odprla vrata za navezavo/zlitje njegove podobe z drugimi mitološkimi predkrščanskimi predstavami zimskih božanstev, škratov in podobno.

V katoliških deželah se je tako nastali Miklavž seveda lahko uveljavil brez takih zavor in preobrazb: ohranil se je kot dobrotelni škof, a da se je zares uveljavil, je

moral sprejeti spremstvo demonov/hudičev/duhov, ki so v nastopajočem zimskem času razsajali in ogrožali ljudi. Lahko bi rekli, da so bili slednji v teh (tudi naših) krajih prej kot Miklavž. Niko Kuret poroča, kako so se Miklavževi sprevodi in obdarovanja v velikem delu Koroške in Gorenjske še v 20. stoletju le počasi uveljavljali; prvo pisno poročilo o njih na Slovenskem naj bi bilo iz leta 1839; na Koroškem so ponekod z »miklavži« poimenovali hudiče, ki/ker so se pojavljali okrog praznika sv. Miklavža (Kuret 2009, 21–29, 31). Vzgojna predelava hudičev v Miklavževe pomočnike pri discipliniranju otrok je po eni strani kasnejši in stranski produkt njegove nove vloge obdarovalca otrok, po drugi pa poizkus (u)krotiti »hudiče« same, svet demonov in duhov.

Odločilno okolje za zaton/preobrazbo sv. Nikolaja in za rojstvo Božička ni bilo katoliško-luteransko srednjeevropsko in skandinavsko okolje, ampak reformirano, kalvinistično okolje anglosaškega sveta, Anglije in posebej ZDA. Z nizozemskimi priseljenci je že zgodaj prišel v Ameriko tudi *Sinter Klaas* (navsezadnje je bil New York najprej Novi Amsterdam), toda za svoj razvoj v sodobnega Božička je moral čakati vse do konca 18. stoletja in še v 19. stoletju. Calvinisti (»puritanci«) so v Veliki Britaniji in Ameriki praznovanju božiča sploh nasprotovali in ga celo prepovedovali: tako Cromwell in njegovi podporniki v Angliji kot puritanske prezbiterijanske krajevne oblasti v Ameriki (Forbes 2007, 57–58). Za praznovanje niso našli osnov v Svetem pismu, prvotna Cerkev, ki so jo spoštovali in želeli posnemati, pa dneva Kristusovega rojstva tudi ni praznovala. (Vzhodne krščanske cerkve, ki so bile prostorsko in časovno tesneje povezane z začetki krščanstva, so dolgo praznovale le 6. januar, *epifanijo*, kot spomin na prvi opisani Jezusov nastop v javnosti, ne pa spomin na njegovo rojstvo. Kot tako epifanijo/pojavitev so šteli sicer različne zadeve: Jezusov krst, njegov prvi nastop in čudež v Kani Galilejski ali prihod »modrecev z Vzhoda«, bodočih »Svetih treh kraljev«). Hkrati pa je bilo dotedanje cerkveno in ljudsko praznovanje božiča prepolno poganskih, praznovernih navad in razvad, pijančevanja in prenačevanja, kar je bilo vse v direktnem nasprotju s puritanskim duhom in držo. Kljub kasnejšemu političnemu porazu in oslabitvi vpliva radikalnih puritancev tudi znotraj Cerkva, posebej anglikanske, je oživitve božičnega praznovanja v teh okoljih potrebovala kar nekaj časa. Glavne vloge pri tem niso imeli profesionalni cerkveni krogi, ampak vplivni literati, umetniki in novinarji. K oživitvi, natančneje, k vzpostavitvi »božičnega vzdušja« – uveljavljanju praznovanja kot časa zunanjega in notranjega miru, medsebojne naklonjenosti in solidarnosti z revnimi, uveljavljanju poudarjeno družinskega praznika in obdarovanja – naj bi s svojimi deli in nastopi odločilno vplival Charles Dickens v Angliji in cela vrsta ameriških piscev 18. in 19. stoletja v New Yorku in severovzhodnem delu ZDA, ki so oživili in razvili tudi tamkajšnjega nizozemskega *Sinter Klaasa*, ga povezali – z otroško fantazijo, seveda – s starimi ali na novo izmišljenimi zimskimi pripovedkami in simbolnimi figurami, ga umestili v božični čas in mu dali novo družinsko vlogo skritega obdarovalca. Od sv. Nikolaja je ostalo tako le še ime (natančneje, eno od imen) – *Santa Claus* ali kar *Santa*. Rojen je bil Božiček – znotraj krščanskega božičnega časa in praznovanja, a mimo njegove

specifično krščanske vsebine, spomina na Kristusovo rojstvo, čeprav ne proti njej. V svojem zmagovitem pohodu je v različnih okoljih kasneje privzel še druga, svoji novi vlogi primerna imena. Pri tem so ga podpirali vsi, ki jim je bilo do božičnega vzdušja, obdarovanja in ... trgovskega dobička od njega.

Lévi-Strauss in božično/novoletno obdarovanje

Čas je, da se vrnemo k Lévi-Straussovi razlagi razlogov nastanka in ohranjanja/obnavljanja temeljne vloge različnih in hkrati podobnih si figur obdarovalcev otrok v času zimskega koledarskega obrata.³

Lévi-Strauss v svoji študiji oziroma eseju seveda ne zanika, da je božično obdarovanje nekaj, kar imajo radi sami otroci, da je nekakšen poseben otroški bog, toda spomni, da ga navsezadnje ohranjajo in izvajajo odrasli in da se to obdarovanje ne dogaja le v sodobnih časih, ko so starši in družine »pedocentrično« usmerjeni. Prav tako ne zanika sodobne vzgojne vloge koncentracije daril na božično-novoletni čas ali sodobnih komercialnih spodbud in učinkov obdarovanja; opozarja pa, da ga najdemo tudi v skupnostih v preteklosti, ki kot sredstva za vzgojno discipliniranje otrok niso potrebovale reguliranega obdarovanja, saj niso bile pedocentrične, ampak so nasprotno, otroke bolj ali manj jasno izključevale iz prave skupnosti (odraslih) ali jih vsaj jasno razmejevale od nje. Vsi ti učinki in funkcije so po njegovem le nadomeščanje ali nadgrajevanje starejšega in temeljnjšega okvira in funkcije obdarovanja v božično-novoletnem času v prvobitnih skupnostih oziroma družbah. Otroci so bili posredniki med svetom mrtvih, svetom duhov in duš umrlih, ki v času zimske kozmične krize ogrožajo svet živih, vdirajo vanj, ter svetom živih, ki se je branil pred njimi tako, da jih je skušal ali odgnati ali pomiriti, si jih celo pridobiti z različnimi darovi. Otroci, pa tudi drugi »mejni«, nepolno integrirani, »outsiderji«, kot so berači, tujci, sužnji, so bili deležni daril kot posredovalci do drugega sveta, do onstranstva, do sveta umrlih. Obdarovanje otrok je bilo dojemano kot darovanje onstranstvu.

Za argumentacijo in ilustracijo takega odnosa Lévi-Strauss spomni tudi na druge predstave, pripovedi in običaje iz različnih kultur, ki izražajo in udeležujejo to ciklično zimsko soočenje sveta živih in sveta mrtvih: od običajev, povezanih s prvim novembrom, do polaganja hrane na grobove umrlih, pojavljanja mask in maškarad v tem času, vse od »noči čarovnic« do pusta in njegovega sežiga pa predstav o »divji jagi« duhov (včasih izrecno kot duš umrlih otrok ali neustrezno, neobredno pokopanih ljudi). V ta sklop vključuje tudi figuro »lažnega kralja«, »kralja norcev«, »kralja sužnja«, ki so mu v tem času za en dan izročali oblast tako v starem Rimu kot v Babiloniji. Maske in njihovi sprevidi v tem času so uprizarjali prihod duhov, ki strašijo

3 Lévi-Straussovo tezo je temeljito obravnaval sociolog in religiozolog François-André Isambert v svoji razpravi o »ciklusu dvanajstih dni« (25. december–6. januar), jo v osnovi potrdil in vključil v kompleksnejši okvir božično-novoletnega praznovanja. Posebej je opozoril tudi na sodobni družinski okvir praznovanja, njegovo krščansko matrico in njene sekularizirane verzije, različne v različnih socialnih okoljih takratne francoske družbe (Isambert 1982, 164–215).

ljudi, in hkrati način strašenja in odganjanja duhov samih. Taka dvojnost in preobračanje nasprotij je sploh značilno za tovrstno doživljanje in ravnanje: novoletni hrup naznanja prihod ogrožajočih sil in bitij ter hkrati njihovo odganjanje; poznana germansko-slovanska Peht(r)a (ali italijanska Befana), ki je vodila divjo jago duhov, je ponekod postala sama nosilka darov otrokom (Kuret 2007, 271). Pravo bogastvo primerov, ki lahko potrjujejo Lévi-Straussovo razlago, najdemo v monumentalnem delu Nika Kureta *Praznično leto Slovencev* (Kuret 1970). Kuret tudi sam – neodvisno od Lévi-Straussa – izrecno opozarja na vlogo obdarovanja otrok v običajih, kot so tepežkanje (vključeno v praznovanje »dneva nedolžnih otročičev« 27. decembra) ali koledovanje. Navaja na primer zanimiv detajl: koledniki so lahko starejši fantje, toda ponekod dobijo darila samo otroci med njimi. Koledniki so hodili od hiše do hiše, voščili srečo in klicali blagoslov nad hišo in njene ljudi, a tudi napovedovali nesrečo in kazen, če niso bili postrženi z darili. Od kod in zakaj otrokom moč in pristojnost, da razglašajo blagoslov ali grozijo s kaznijo? V vasi na Dolenjskem je Kuret zabeležil naslednjo verzijo koledniške pesmi: »Rešte se, rešte, / zdravi, veseli, dolgi, debeli, / da bi dočakali sivo bradó, / da bi dočakali leto mladó« (Kuret 1970, 219). »Rešite se«, odkupite se živi in zdravi, da bi dolgo živeli ... Lévi-Strauss zaključuje svoj esej o obdarovanju otrok po Božičku (in torej tudi po Miklavžu in dedku Mrazu) z razmišljanjem: »verovanje, ki ga ohranjamo pri naših otrocih, da njihove igračke prihajajo iz onstranstva, daje alibi za skriti nagib, ki nas navaja, da dejansko žrtvu-jemo onstranstvu pod pretvezo, da darujemo otrokom. V taki preobleki so božična darila pravcate žrtve, ki jih prinašamo na oltar sladkosti življenja, ki obstoji pred vsem drugim v tem, da ne umremo« (Lévi-Strauss [1952] 1967, 264). Verovanje v Božička je eno najbolj dejavnih žarišč poganstva modernega človeka ...

Še en uveljavljen in ohranjen božično-novoletni običaj (ki ga poznajo starorimske saturnalije pa različna starogermanska ali staroslovanska praznovanja vse do sodobnosti), lahko najde svoje mesto in razlago v razmerjih, ki jih razkriva Lévi-Strauss: skupno praznično druženje in proslavljanje z »orgiastičnim« preobjedanjem in napijanjem. Pred ogrožajočim svetom mrtvih, smrti in teme se svet živih strne in poizkuša preseči siceršnje razlike in nasprotja znotraj sebe; ali strukturno po Lévi-Straussu: ko pridejo v ospredje temeljnejše opozicije (živi – mrtvi, tostranstvo – onstranstvo), stopijo v drugi plan razlikovanja med živimi v tostranstvu (revni – bogati, gospodarji – hlapci, tudi moški – ženske).

Miklavž, Božiček, dedek Mraz (a tudi ženski liki Befane in Pehte) so različna udejanjanja in artikulacije starejše in temeljne funkcije obdarovanja otrok, ki pa je le en vidik/način soočenja sveta živih z ogrožajočim svetom mrtvih v času zimskega sončnega obrata, v zimskem kritičnem času.

Kozmični cikel in religiozno soočanje z njegovimi krizami

Vdiranje sveta mrtvih v svet živih prek vzpostavljenih in obredno varovanih meja med obema svetovoma pa je (bilo) tudi le en vidik, le en izraz cikličnih

kozmičnih kriz, ki zamajajo kozmični red. Čas take krize je (bil) čas akutne in zato ozaveščene ogroženosti *kozmosa od kaosa*.

Druga razširjena izraza zimske kozmične krize sta seveda tesnoba in strah ob krčenju dneva, pojemanju svetlobe in moči sonca, izginotju zelenega rastlinja, čemur so ljudje kljubovali z ognji in lučmi, s čaščenjem zimzelenega rastlinja, z različnimi tovrstnimi simboli in simbolno-magičnimi dejanji, katerih najvidnejši današnji izraz/posledica je okrašena in osvetljena božična/novoletna jelka (da ne govorimo posebej o ognjemetih in spremljajočem hrupu, ki ni naključno našel svojega mesta prav v tem času). O nastanku in uveljavitvi sedanje novoletne jelke, njenih predhodnikov in sorodnikov v različnih obdobjih in okoljih bi lahko rekonstruirali podobno zgodbo kot v zadevi »Božiček«.⁴

Opisovana dejanja niso imela le utilitarno-praktičnega pomena: obdarovanje, da bi pridobili naklonjenost obdarovanih, prižiganje ognjev in luči, da se ogreje in bolje vidi v času teme in mraza, jedenje in pitje v času zimskega počitka in obilja po pospravljeni letini, hrup in maske, da bi pregnali lasten strah; tudi niso imeli le simbolnega pomena: da bi z njimi ponazorili odnos do pravih/onstranskih obdarovancev ali obdarovalcev, da bi predstavili/uprizorili zaželeni svet svetlobe, toplote, življenja, izobilja, skupnosti, ki je bil v tem času posebej pogrešan. Za magično-religiozno zavest ljudi so ta dejanja imela (tudi) magično-religiozni učinek. Z njimi naj bi ljudje dejansko in dejavno sami magično prispevali k obnovitvi/ohranitvi ogroženega reda, k bodoči obnovitvi in pomnožitvi zaželenih dobrin, k izgonu negativnih sil. Načini in poti so bili različni: šlo je za pomoč dobrim bogovom in duhovom, za pridobitev njihove naklonjenosti ali celo za njihovo prisiljevanje, za preprečevanje ali vsaj oviranje delovanja zlih, za vključevanje v magične silnice z lastno, človeško magično močjo. Veliki religiolog 20. stoletja Mircea Eliade je *odnos med kozmosom in kaosom* izpostavil kot temeljno temo religij(e), religijskih pripovedi, simbolov in obredov (Eliade 1962; [1978] 1996). Temeljne religiozne pripovedi/miti so tisti, ki govore o tem, kako je v »začetku časov« nastal sedanji urejeni svet narave, družbe in človeka, kako so bogovi iz kaosa ustvarili kozmični red in kaj je potrebno, da ta red s časom ne razpade, se spet ne pogrezne v kaos, temveč da se ciklično obnavlja in vzdržuje. S svojimi obrednimi dejanji naj bi ljudje v času kriz ponavljali/obnavljali dejanja bogov v začetku časov (nekega reda, neke ustanove, življenja ali kozmosa kot kozmosa sploh). Religije so po Eliadeju v prvi vrsti celote pripovedi o tem, kako so bogovi ustvarjali/urejali svet, kako se ta svet vzdržuje in kaj zmorejo in morajo storiti ljudje s svojimi svetimi obrednimi dejanji v svetih časih in na svetih krajih, da pomagajo pri ohranjanju/obnavljanju tega reda in njegovih dobrin. (Seveda je tak

4 Tudi za božično drevo/novoletno jelko, etnografsko opisane predhodnike, pota oblikovanja sedanje podobe v srednjeevropskem okolju, predvsem nemškem protestantskem, in uveljavljanja (še)le v 20. stoletju pri nas – kot najprej nemške/mestne/meščanske šege – lahko najdemo gradivo v Kuretovem delu (Kuret 2007, 97–100). Glej tudi Kerševan 1989, 89–91, 136–140. Prva poročila o javno postavljenem božičnem drevesu govore o Rigi (1510) in Strasbourgu (1539). V ozadju in v mitoloških »koreninah« so tudi simbolni pomeni drevesa kot podobe posredovalca med nebom in zemljo (vse do »drevesa življenja« in »kozmičnega drevesa«), o katerih piše Eliade (tudi Isambert 1982, 203); kot tako je lahko postalo tudi posredovalec daril »pod božičnim drevesom« (po Jezuščku, Božičku, dedku Mrazu ali brez njih).

svet bogov, duhov, sil in razmerij ljudi do njih le redko domišljen. Ne glede na različne bolj ali manj uspele poizkuse raznih izdelanih mitologij se običajno v zavesti in delovanju ljudi prepletajo različne, tudi nasprotujoče si pripovedi in prakse).

Poganska kozmična religioznost in krščanstvo

V tak svet, v tak religiozni kozmos in tako (praviloma ciklično) dojemani čas, v tak svet poganske kozmične religioznosti, njenih mitov in ritualov, je prišlo krščanstvo. Lahko bi rekli, da je prišlo dvakrat: ko je iz judovskega okolja svojega nastanka iskalo poti v tedanji helenistični, grško-rimski svet in ko se je (že izoblikovano v svojih temeljnih potezah) širilo med keltskimi, germanskimi, slovanskimi ljudstvi (da ostanemo v evropskem prostoru). Prišlo je s svojo pripovedjo o odrešenju, o Jezusu kot Kristusu, kot Odrešeniku, ki je naznanjal prihod Božjega kraljestva in odrešenje vsakega posameznika v večno življenje po Božji milosti, izpričani in pridobljeni po Jezusu Kristusu. Od ljudi pri tem ni zahtevalo, pa tudi nudilo jim ni, ničesar drugega kot vero/zaupanje v Boga Očeta in Jezusa Kristusa ter njegov evangelij. Govorilo je o posledicah oziroma drugi plati te vere: o hvaležnosti in ljubezni do Boga, ki naj se kaže v odnosu do soljudi, v ljubezni in nesebičnem moralnem življenju med ljudmi. Prišlo je s svojim zgodovinsko in neciklično pojmovanim časom, ki je tekel enosmerno do Kristusovega prihoda in se nadaljeval proti svojemu koncu, drugemu Kristusovemu prihodu, nastanku Božjega kraljestva in poslednji Božji sodbi. Bogov v tej pripovedi ni bilo, prav tako ne obredov, s katerimi bi ljudje komunicirali in sodelovali z njimi in s katerimi bi si zagotavljali – skušali zagotoviti – pomoč pri ohranjanju ali pridobivanju zaželenih skupnih ali zasebnih dobrin, od materialnih, potrebnih za preživetje, bogastva, plodnosti in rodnosti, uspeha v trgovanju in vojni vse do obnavljanja življenja in kozmičnega reda sploh. Posebni obredi, ki jih je krščanstvo imelo od vsega začetka – krst in skupno uživanje kruha in vina po Jezusovem naročilu v njegov spomin – so uvajali v novo, odrešeno življenje in združevali ljudi s Kristusom in med seboj, niso pa nudili nobene druge (po)moči. Iz evangelijev je odzvanjalo: »Mislite najprej na Božje kraljestvo in vse drugo vam bo navrženo« »Glejte ptice pod nebom, ne sejejo in ne žanjejo« ... »Mnogo si prizadevaš, a le eno je potrebno« ...

Pri tem pa krščanstvo ni bilo le še en kult, še ena religija, še en način čaščenja še enega boga (specializirano za človekovo posmrtno življenje, kot so bili različne misterijske religije in kulti tedanjega grško-rimskega sveta), še ena religija, ki bi razširila takratni široki in tolerantni *pantheon* s še enim bogom. Krščanstvo je izšlo iz judovstva in njegove *monoteistične* izključljivosti. Tudi v krščanskem oznanilu je odmevalo (5 Mz 5, 1-9): Poslušaj Izrael, jaz sem Gospod, ki te je osvobodil iz egiptovskega suženjstva, ne imej drugih bogov poleg mene, ne delaj si podob in ne časti jih. Kristjani so zanikali ali vsaj ignorirali obstoj vseh drugih bogov, predvsem pa zavračali čaščenje vseh »poganskih« bogov kot bogov; priznavali so jim kvečjemu status (zlih) sil in demonov (Pettazzoni 1966, 93–95). Kot lahko preberemo pri

nekaterih rimskih piscih tistega časa, so med Rimljani kristjani veljali za »ateiste« (*atheoi*):⁵ zavračali so vse bogove in kulte tistega časa, sami pa so častili in zaupali v nekega Jezusa, ki po vseh takratnih predstavah in merilih ni bil nikakršen bog ali herojski polbog, saj se je rodil v hlevu in umrl sramotne smrti na križu v času Poncija Pilata ...

V Rimu so vedeli in sprejemali, da tudi Judje ne častijo bogov. Judovska Biblija je bila takrat že prevedena v grščino in vedeli so, da je judovski bog ljubosumen bog, ki je Judom prepovedal čaščenje drugih bogov. Judje so zato imeli v Rimu privilegij, da jim ni bilo treba po božje častiti cesarja in drugih bogov. Toda kristjani tega privilegija niso bili deležni, saj se je vedelo, da jih večina Judov ne sprejema za svoje in da zavrača Jezusa kot lažnega mesijo. Krščanstvo s tega vidika ni bilo evolucija, diferenciacija ali obogatitev takratnega religioznega sveta – bilo je njegova opozicija, bilo je revolucija. V svetu bogov in njihovega kozmosa se je pojavilo kot religija brez boga in – kar je bilo najopazneje in najpomembnejše – brez pravih obredov in pravih praznikov, to je brez svetih dejanj na svetih krajih in v svetih časih, ki bi jim posredovali božansko (po)moč.

Lahko bi rekli, da je imelo takratno krščanstvo pred seboj *dve možnosti*. *Prva možnost* je pomenila radikalno vztrajati pri zgoraj opisani/nakazani usmeritvi verovanja v Jezusa in njegovega Boga Očeta, ki pušča ljudi v tem svetu same. Dokler sta živela upanje in strah pred bližajočim se koncem tega sveta, je to pomenilo odmik, odvrčanje od tega sveta. Ko/če zavesti o bližajočem se koncu ni (več), taka drža usmerja k verovanju v Boga ob hkratnem delovanju »kot da (v tem svetu) Boga ne bi bilo« – v prevzemanje polne odgovornosti za avtonomno delovanje v svetu in njegove posledice, brez iskanja božje/religiozne pomoči, odgovornosti in krivde. Radikalno je to držo za Dietrichom Bonhoefferjem (1906–1945) v 20. stoletju opredelila tako imenovana ateistična teologija: pred Bogom stojimo in delujemo v svetu sami, brez boga; naš Bog, pred katerim vedno stojimo in ki je vedno z nami, je bog, ki nas je v tem svetu pustil same – »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil«, kot piše v Mr 15,34 (Kerševan 1989, 166; 2011, 41–42). Toda tudi brez takih skrajnih opredelitev in izostritev je taka drža usmerjala k desakralizaciji, sekularizaciji, demagizaciji (»odčaranju«) sveta narave in družbe in človekovega delovanja v njem. Človek se je pri tem lahko opiral samo na (ne)moč svojih racionalnih tehničnih, znanstvenih, umetniških, etičnih, političnih praks.

Druga možnost je bila, da skuša svoj religiozni manko v odnosu do sveta odpraviti. Potreba po tem je postajala vedno bolj živa, ko/kjer ni bilo več pričakovanja konca časov in je zato z vso težo v ospredje prihajalo vprašanje, kako preživeti v tem svetu in času, kako zagotoviti uspešno setev in žetev, zdravje in uspeh posameznikov in skupnosti, in ko je bilo v stiskah in negotovostih zato treba uporabiti vse

5 Tako je zgodnjekrščanski apologet Athenagoras v apologiji/obrambi, naslovljeni na cesarja Marka Avrelija, okrog leta 180 zavračal »splošne ljudske predsodke«, da so kristjani ateisti (poleg tega naj bi jim očitali tudi incest in kanibalizem). O očitnem ateizmu je posebej pisal teolog in cerkveni zgodovinar Adolf von Harnack v delu *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, 1905; o tem med drugimi tudi Ernst Bloch (Bloch 1968).

sile in načine, ki so bili na razpolago. Torej tudi, ali celo v prvi vrsti, že preizkušene magično-religiozne.

Pot, ki se je ponujala – dobesedno vsiljevala – in ki je tudi prevladala, je bila »religizacija Kristusa« (Barth), pokristjanjenje poganstva in popoganjenje krščanstva tako, da je krščanstvo (neposredno in še večkrat prek različnih posrednikov, Marije, svetnikov) vključilo podobe, simbole, obrede, magična delovanja in pričakovanja iz obstoječih »poganskih« religij. Eliade v skladu s svojo tipologijo religij govori o usmeritvi v »kozmično krščanstvo«, saj »prenaša kristološki misterij na vso naravo in obenem zanemarja zgodovinske prvine krščanstva« (Eliade [1978] 1996, 239–240). Najlaže se je to dogajalo s prevzemanjem in posredovanjem tovrstnih judovskih/biblijskih posvojitvev kozmičnoreligioznih sestavin religij bližnjevzhodnega okolja. Tudi judovska biblijska religija je namreč poznala »baalizacijo⁶ Jahveja« (Buber) in spojitev/združitvev Jahveja kot izključnega in izključujočega boga Izraela z El Eljonom, stvarnikom in gospodarjem bogov in sveta (Stolz 1996, 98–103). Krščanska mitološka imaginacija je po Eliadeju sprejemala motive in scenarije, značilne za kozmično religioznost, in jih razvijala, vendarle šele po tem, ko so že bili reinterpreterani v bibličnem judovskem kontekstu. Judovski apokrifski ter krščanska teologija in imaginacija naj bi samo nadaljevali proces, ki se je bil začel z osvojitvijo Kanaana (Eliade [1978] 1996, 239).

Eliade piše, da je »prilikovanje« krščanstva religijam okolja dobilo zelo vidno vlogo po zlomu (rimske) mestne civilizacije. Izraz »pogani« (*paganus*), ki so ga začeli uporabljati za nekristjane in njihova verstva (razen za Jude), je izvorno v latinščini pravzaprav pomenil deželane, vaščane, nemestno prebivalstvo. Prilikovanje krščanstva poganom se je kazalo in uveljavljalo tudi kot prilikovanje enkratnih dogodkov krščanske zgodovine odrešenja cikličnemu času »večnega vračanja« naravnega/kozmičnega dogajanja. In tu smo spet pri praznikih, ki so tokrat naša tema oziroma izziv.

Splošno je znano, da se je začel 25. december kot spomin na Kristusovo rojstvo praznovati dokaj pozno, v 4. stoletju, in to v zahodni Rimskokatoliški cerkvi. V Svetem pismu ni nobene opore za določitev dneva Jezusovega rojstva. 25. december je bil izbran, ker se je v Rimu že praznoval praznik Nepremagljivega sonca (*sol invictus*), ki je bil tudi sam umeščen v sklop rimskih praznovanj ob zimskem kolesarskem obratu, med *saturnalije* in *kalende* z vsemi že omenjenimi prazničnimi, ritualnimi in simbolnimi dogajanja. Umestitev rojstva na 25. december je omogočila/zahtevala tudi krščansko posvetitev 1. januarja kot dneva Jezusovega obrezovanja (8. dan po rojstvu), predvsem pa je vpela praznovanje božiča v simbolno, ritualno in običajsko obeleževanje zimske krize kozmičnega cikla. Na grško-krščanskem vzhodu so se izogibali praznovanju rojstnega dneva (kar naj bi bilo poganski običaj) in so zato praznično obeleževali spomin na Kristusovo javno »razkritje« (*epifanijo*). Datum 6. januar, ko so praznovali epifanijo, je bil v Egiptu že prej dan praznovanja.

6 Baal – hebrejski izraz (»gospodar«) za nekatera bližnjevzhodna božanstva in/ali posamične bogove: viharja z dežjem, rodovitnosti, moške moči (v povezavi z žensko – »Baal in Astarta/Ašera«).

Kasneje so na zahodu in vzhodu sprejeli in povezali obe praznovanji ter tako med 25. december in 6. januar zajeli celotno prehodno obdobje.

V širši okvir zimske krize in njegove ključne teme – odnosa med svetom mrtvih in živih – je bil vključen tudi 1. november, današnji katoliški praznik vseh svetnikov. Sprva so spomin na mučence/svetnike, ki niso imeli svojega posebnega spominskega praznovanja, praznovali en teden po veliki noči, potem 13. maja, kasnejša razširitev krščanstva v keltski in germanski svet je po vsej verjetnosti konec 9. stoletja spodbudila premik tega spominskega dneva na 1. november, v čas, v katerem so se v teh severnih prostorih ritualno in simbolno soočali s svetom mrtvih. Temu ustrežno je bil dan vseh svetnikov leta 998 dopolnjen z dnevom vseh vernih duš (pokojnikov) 2. novembra. Seveda se je s tem sprožil – oziroma že izrazil – proces vzajemnega vplivanja med krščanskim in nekrščanskimi pojmovanji in doživljanji odnosa do sveta mrtvih.

Še posebej zgovorna in pomembna je zgodba velike noči, spominjanja/praznovanja Kristusove smrti in vstajenja. Drugače kot dan Jezusovega rojstva ima dan njegove smrti jasno svetopisemsko osnovo: povezan je z judovskim praznovanjem *pashe* (14. nisana po judovskem koledarju), ki/ker jo je Jezus kot Jud praznoval s svojo »zadnjo večerjo«. *Pasha* je judovski praznik spomina na pomemben dogodek Božje osvoboditve/odrešitve judovskega ljudstva iz egiptovskega suženjstva, ki se je že pri Judih povezal z nomadskimi praznovanji pomladanskega letnega ciklusa, z njimi povezanimi simboli in praksami. Praznovali so ga ob prvi pomladanski polni luni in posledično je krščanska velika noč vedno na prvo nedeljo po prvi spomladanski polni luni. Ne pozabimo: nedelja, prvi dan po biblijskem Gospodovem dnevu, soboti, je dan Kristusovega vstajenja, tretji dan po njegovi smrti v petek. (Ruski izraz za nedeljo je *voskresenie* – vstajenje). Vključitev najprej *pashe* in potem (zato) tudi spominjanja Kristusove smrti in vstajenja v začetek spomladanskega praznovanja je potegnila za sabo načrtovano ali spontano, vsiljeno ali izsiljeno povezavo s »poganskimi« (predkrščanskimi in mimo krščanskimi) miti, obredi in simboli vsakoletnega pomladanskega preporoda, rodnosti in plodnosti, zelenja in življenja.⁷ Tudi naši ljudskoreligiozni običaji in pripovedi kažejo včasih kar groteskne rezultate prizadevanja po povezavi obeh raznorodnih vsebin. Blagoslavljanje jedi v cerkvi pred veliko nočjo, običajno jajc, hrena in šunke – Valvasor ([1689] 1979, 197) poroča, da so slovenski kmetje njegovega časa od duhovnika sami zahtevali njihovo blagoslavljanje – je priklicalo ljudsko razlago, ki jo lahko slišimo še danes: da so jajca solze, hren žebliji s križa, šunka (svinjska!) pa Kristusovo telo. Nisem zasledil, da bi v Katoliški cerkvi glasno opozarjali na tako blasfemijo ...

7 Komplexnost medsebojnega razlikovanja, prepletanja in prežemanja judovsko-krščanskih in »poganskih« religiozних prvin v vsakdanjem življenju že v času (in prostoru) rimskega imperija prikazuje na primer Christoph Marksches v delu o antičnem krščanstvu (Marksches 2006). Francoski zgodovinar Michel Meslin v svojem delu o krščanstvu v rimskem imperiju posebej opozarja na pomen cikličnega vsakoletnega praznovanja sicer enkratnih dogodkov Jezusovega življenja v nastajajoči cerkveni liturgiji ter sprememb, ki naj bi jih pri tem doživelo tako ciklično naravno (»pogansko«) dojemanje časa kot judovsko-krščansko pojmovanje enkratnosti dogodkov linearnega časa zgodovine/odrešenja (Meslin 1970, 184–190).

Krščanska dilema

Seveda bi lahko našli tudi zelo uspele, simbolno bogate in navdihujoče povezave, in to tako v cerkveno-teološki kot umetniški in ljudskoreligiozni priredbi. V vsakem primeru pa je tako »pokristjanjenje poganstva« dvorezno, neizogibno ga namreč spremlja »popoganjenje krščanstva«. Po eni strani so tako in zato razumljiva puritanska nasprotovanja praznovanju božiča (ker nima osnove v Bibliji in ker je preplavljeno s poganskoreligioznimi in nereligioznimi predstavami in početji), nasprotovanja čaščenju svetnikov, Marije, velikonočnemu praznovanju, ki ni osredotočeno in omejeno na Jezusovo smrt in vstajenje. Po drugi strani pa je ravno tako očitno, da bi odstranitev ali že sama omejitev nekrščanskih sestavin in pojmovanj teh praznikov ogrozila/omejila tudi navzočnost, vidnost in odmevnost krščanskega sporočila. Ob tem je možen komentar, da so na ta način umeščene in posredovane krščanske vsebine svoje edinstveno krščansko sporočilo že itak izgubile ...

V ozadju, bolje rečeno v temelju te zadrege je nemogoča in hkrati neizogibna naloga vpeti edinstveni ključni Dogodek (ali dogodke) časa krščanske zgodovine odrešenja v ciklični čas kozmično-naravnega dogajanja (»večnega vračanja enakega«), še posebej, ker/če je to prizadevanje že samo posledica – nekakšen tolažilni izhod – »težave«/nemožnosti, da bi ključne Dogodke krščanske zgodovine odrešenja vpeli v čas(e) siceršnjega človeškega zgodovinskega bivanja in delovanja. »Večno vračanje« (značilnost naravno-religioznega poganskega vsakdana) omogoča večno vračanje/obnavljanje/ponavzočenje edinstvenega krščanskega Dogodka (Kristusovega rojstva, smrti, vstajenja) in ga hkrati kot edinstven Dogodek razveljavlja, zanika; spreminja ga v še eno sestavino religioznega vsakdana, v še nekaj svetega v svetu. Od tod neizogibnost prav tako nemogočega nasprotnega prizadevanja: nasprotovanja poganizaciji krščanstva, religizaciji Kristusa, baalizaciji Jahveja in vztrajanja pri Bogu »samo po Kristusu, samo po milosti, samo po veri«. Samo po Kristusu, ki je kot edina pot in resnica pri spoznanju Boga »sporočil«, da nas je Bog v tem svetu pustil same; samo po veri, ki je zaupanje v Boga, kot je razodet po Kristusu in izpričan v Svetem pismu, ne pa kot smo si ga po svojih željah in strahovih zamislili v svoji glavi ali upodobili s svojimi rokami; samo po veri, ki je sama Božja milost človeku, ne pa neki naš dosežek, neko naše najgloblje, božansko notranje čustvo.

Lahko bi pritegnili Ernsta Blocha in uporabili njegov znani aforizem (čeprav bi ga pri tem nekoliko po svoje interpretirali): »Le ateist je lahko dober kristjan. Le kristjan je lahko dober ateist« (Bloch 1968, 24).

Le kdor kot ateist zavrača vse izdelane božje podobe in jih ne časti, le kdor v svetu ne išče bogov, božanskega in svetega, le kdor ne išče in si ne pripisuje božanskih moči in božjih pomoči, je lahko dober kristjan. Le kdor veruje/spoznava Boga po Kristusu, le kdor veruje, da je Bog, ki je z nami in pred katerim odgovorno stojimo, bog, ki nas je v svetu pustil same, samo ta ne bo podlegel religioznim

skušnjavam, da bi iz sebe ali izbranih drugih ljudi naredil boga, samo ta ne bo podlegel skušnjavi, da bi pobožanstvil in posvetil svoje/človeške proizvode in dosežke. Že iz krožnosti Blochovih opredelitev je razvidno, da imamo tudi tu opraviti z nemogočo in hkrati neizogibno nalogo (kot bi rekel Barth).

Obe usmeritvi sta bili aktualni v zgodovini krščanstva in sta še vedno. Ena je omogočala širjenje krščanstva, njegovo »inkulturacijo« v druge družbe in kulture, njegovo obnavljanje v času in prostoru; druga je omogočala ohranjanje in uveljavljanje njegove specifičnosti, njegove edinstvenosti in odločilno prispevala k specifičnosti, če že ne edinstvenosti zahodnega razvoja sekularizirane politike, znanosti, umetnosti, filozofije, prava. Lahko bi rekli, da sta obe usmeritvi v različni meri navzoči v različnih krščanskih veroizpovedih. V katoliškem in pravoslavnem krščanstvu je bila močnejša tista, ki je religiozno in magično sakralizirala svet – in z njo skušnjava zdrsa v poganstvo, politeizem, kozmoteizem; v protestantskem krščanstvu je bila močnejša druga, usmerjena v sekulariziranje in »odčaranje« sveta – in z njo nevarnost zdrsa v ateizem.⁸

Ponovimo, kar sem nekoč že zapisal (Kerševan 2011, 166):

poganizirano in poganizirajoče, sakralizirano in sakralizirajoče krščanstvo na eni strani – desakralizirano in desakralizirajoče, sekularizirano, celo ateizirajoče in ateizirano krščanstvo na drugi strani. Oboje, čeprav tako rekoč nikdar v simetriji. Prvo je bilo prepogosto in predolgo, zlasti v katoliških in pravoslavniških okoljih, šteto za tako rekoč edino pravo krščanstvo, drugo (zato) za nekaj, kar da je zunaj krščanstva in proti njemu. Gledano z vidika dveh tisočletij bi lahko rekli, da je bila moč krščanstva prav v tem, da je zmoglo ohranjati in uveljavljati eno in drugo usmeritev, čeprav v raznih obdobjih v različnih razmerjih. Zdi se, da krščanstvo tako v zgodovini kot danes neizogibno drsi zdaj bolj v eno, zdaj bolj v drugo smer, toda njegova moč – njegov način obstoja tako rekoč – je v tem, da zmore preprečiti dokončni zdrsi in pristanek le na enem od polov, in to tako na družbeni kot na osebni ravni. Pobožna krščanska religioznost, ki razume krščanstvo kot dodatni ali nadomestni pripomoček, celo zagotovilo za vse tiste materialne in duhovne dobrine (od bogastva in zdravja do notranjega miru in zunanjega reda), ki so jih od nekdaj skušale zagotavljati poganske, kozmične religije, se v tem svetu ne more nikdar docela zavarovati pred izkustvom, ki ga izreka evangelij: »Moj Bog, zakaj si me zapustil?« Na drugi strani pa se nereligiozna, ateistična drža, ki vztraja pri človekovi samostojnosti in polni odgovornosti v svetu, nikdar docela ne znebi skritega (za)upanja, da se

8 Morda bi razliko med obema usmeritvama lahko predstavili tudi takole: ena (bližja srednjeveškemu, tradicionalno katoliškemu, pravoslavnemu krščanstvu) je spodbujala človeka/vernika, da si dejavno, z religioznimi deli (zakramenti, molitvami, romanji, posebnimi deli pokore ali usmiljenja) prizadeva za odrešenje in »onstransko življenje«, medtem ko je tostransko, zemeljsko življenje, njegove uspehe in poraze, srečo in nesrečo sprejemala navsezadnje bolj kot stvar Božje volje, milosti ali »usode« kot pa človekovega prizadevanja; za drugo (bližjo novoveškemu, protestantskemu krščanstvu) je (bilo) človekovo odrešenje in onstransko življenje izključno stvar Božje milosti in vere kot zaupanja v to milosti, ne pa človekovega (pobožnega) prizadevanja in delovanja, posvetno tostransko življenje pa zadeva izključno človekovega prizadevanja, zmožnosti in odgovornosti. Ena usmeritev izraža in spodbuja »Leistungsförmmigkeit« (k »onstranskim« dosežkom usmerjeno pobožnost), druga je izražala in spodbujala (moderno) »Leistungsgesellschaft« (k »tostranskim« dosežkom usmerjeno družbeno dejavnost).

samostojno in odgovorno ravnanje s svojimi posledicami le ne bo docela izgubilo v dokončni vseenosti ...

Francoski filozof Paul Ricœur, protestant (ki je dobil za svoje življenjsko delo posebno priznanje Evangeličanske teološke fakultete v Tübingenu), se je v svoji razpravi o svetem soočil z opozicijo med oznanjevanjem/poslušanjem Božje besede in manifestiranjem/čaščenjem »hierofanij«, med Božjim imenom in malikom, ne nazadnje med zgodovino in naravo, med etiko in estetiko; opozicijo, ki se je kasneje drastično kazala v spopadih med častilci svetih podob in ikonoklasti. Po njegovem mnenju je treba na razmerja gledati dialektično. Če krščanstvo in judovstvo v imenu vere v edinega Boga in razglašanja njegovega edino svetega imena desakralizira svet in ukinja hierofanije v svetu, pa hkrati podobe/simbole svetega v svetu samo uporablja kot znake/simbole v svojem oznanjevanju Božje besede in izrekanju Božjega imena. Ukinja jih kot podobe/simbole svetega v svetu in/da jih uporabi (zgolj) kot znake/simbole svojega oznanjanja Božje besede. Toda: »ali ni (zato) usoda poslušanja besede – kot žive in svete, take, ki seže do človekovega 'srca' – tako odvisna od ponovnega rojstva svetega v svetu in njegovega simbolizma – onkraj njegove smrti?« (Ricœur 1974, 76). Toda – dodajmo – ponovno rojevanje/obnavljanje svetega v svetu, hierofanij, pomeni tudi ponovno težnjo k čaščenju malikov in ikon ter ponovni izziv/obvezo za ikonoklazem, za (protestantski) protest in ugovor.

Poganstvo, krščanska vera in upanje, ateizem niso le alternative: krščanstvo je preživelo dve tisočletji, sooblikovalo civilizacije in človeška življenja tako, da se je udeleževalo skozi zveze *in* nasprotja z enim *in* drugim. Tudi sedanji prazniki nam govore o tem. Kažejo nam to s svojim sobivanjem in ohranjanjem raznorodnih (ne) religioznih tradicij; kažejo nam, da so tudi danes na delu težnje, ki jih poznamo iz zgodovine: da se krščansko sporočilo predstavi, razlaga in doživlja kot poganska kozmična religioznost, in nasprotno, da se nekrščanska religioznost predstavlja, doživlja in interpretira kot krščanska; da se v imenu krščanskosti omalovažuje in zavrača nekrščanske vsebine in oblike ter se jih predstavlja kot rušenje krščanske tradicije; da se vse krščanske in nekrščanske tradicije, simbole in običaje razume, predvsem pa uporablja kot sredstvo za sekularne utilitarne psihološke, vzgojne, komercialne ali celo politične cilje; da se v vseh posvetnih, sekularnih sestavinah in razumevanjih praznovanja vidi le razvrednotenje »prave« krščanske ali »globoko religiozne« tradicije (pa čeprav gre pri mnogih od njih za pojave in pojmovanja, ki so enako stari kot krščanstvo ali nekrščanska religioznost). Vse to tudi danes v različnih razmerjih v različnih okoljih in pri različnih ljudeh – kot je bilo v preteklosti in bo, sodeč po vsem, kar vemo iz zgodovine in vidimo danes, tudi v prihodnosti. Pa naj k temu rečemo *Amen* ali ne.

14.

Marijino čaščenje in ljudska religioznost

Marijino čaščenje je nekaj zelo *katoliškega*, za nekatere celo najvidnejša katoliška specifičnost znotraj krščanskega. (Karlu Barthu se je zato zdelo potrebno posebej poudariti, da rimskokatoliško krščanstvo ne stoji in pade z Marijinim čaščenjem.)¹ Navsezadnje sta bili tudi dve zadnji dogmi, ki ju je kak papež izrecno razglasil, posvečeni Mariji: dogma o brezmadežnem spočetju Marije leta 1854 in dogma o Marijinem vnebovzetju leta 1950. Tudi najnovejši cerkveni dokumenti od *Dogmatične konstitucije o Cerkvi* drugega vatikanskega koncila (poglavje VIII, t. 52–69) do tako rekoč vseh enciklik Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. se sklenejo s povzdigovanjem Marije. Posebej je posvečena Mariji okrožnica Janeza Pavla II. iz leta 1987 *O Odrešenikovi Materi*, ki povzema in aktualizira katoliški pogled na Marijo in jo bomo v tem razmišljanju zato še srečali. Marijino čaščenje je tudi nekaj zelo *slovensko katoliškega*. O tem pričajo imena številnih krajev (tipa Šmarje ipd.), množica Mariji posvečenih cerkva, Marijina romarska središča in poti, lepo razporejena po vseh slovenskih deželah (med njimi Brezje, Sveta gora, Ptujka gora, Višarje ...), državni dela prost dan 15. avgust pa tudi ponovno in ponovno posvečevanje slovenskega naroda Mariji in razglasjanje Slovencev za »Marijin narod« (kar so vodili: škof Jeglič ob 4. katoliškem shodu leta 1913 v Ljubljani, potem ko je brezjanska Marija Pomagaj ob slovesnem kronanju njene »milostne podobe« leta 1907 postala »Kraljica Slovencev«; škof Rožman leta 1943, spodbujen s sporočilom iz Fatime oziroma z razkritjem ene od »fatimskih skrivnosti«; slovenski škofje leta 1992, ko so po razglasitvi samostojne slovenske države posvetitev slovesno ponovili). Pri tem seveda ne gre pozabiti, da je Marija že dolgo tudi Velika mati Avstrije pa Kraljica Hrvatov, Madžarov, Portugalcev, da ne govorimo o Poljakih, pri katerih so jo za Kraljico Poljske hoteli nekateri (sicer neuspešno) razglasiti celo v parlamentu. Vsi poznamo, kaj pomeni *Madonna* pri Italijanih ali *Nuestra Señora* pri Špancih, saj je celo Engels leta 1874 po srečanju s španskimi anarhisti in socialisti zapisal, da so strašno bojeviti ateisti, da pa je zanje »verovati v Devico Marijo nekaj povsem drugega, vanjo mora verovati vsak pošten socialist.«² Da Marijino čaščenje ni (bilo) le nekaj uradno cerkvenega, ampak hkrati zelo *ljudsko slovenskega*, pričajo visoke številke, deset in deset tisoči romarjev v Marijinih središčih od Trubarja do danes. Trubar sam govori o več tisoč ljudeh, ki so se v njegovem času zbrali na mestih domnevnega Marijinega prikazovanja; tudi danes ob čisto navadnih letih Sveto goro pri Gorici povprečno obišče okrog 100 000 ljudi. »Marijine družbe« so bile najbolj množične katoliške organizacije, njihovo članstvo je na vrhuncu štel več kot 30 000 članov. Mariji je neposredno ali posredno namenjen večji del slovenskih ljudskih molitev, ki jih je zbral Vilko Novak; posebej zbrane pesmi in molitve v knjigah Zmage Kumer in Marije Stanonik to le potrjujejo.³ Trubar in Slomšek – vsak v svojem času v

1 Barth, Karl. 1967. *Ad limina apostolorum*. Zürich: EVZ 1967, 66 (»Ein Brief in Sachen Mariologie«); glej prevod v *Stati inu obstati* 14 (28/2018): 241–242.

2 »Emigrantska literatura – program blankističnih beguncev iz Komune«. V: MEL 1980, 217.

3 O Marijinih družbah na Slovenskem izčrpno Drago Zalar. 2001. *Marijine družbe na Slovenskem*. Ljubljana: Družina. O pesmih glej: Novak 1983; Zmage Kumer. 1988. *Lepa si, roža Marija*. Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji. Celje: Mohorjeva družba; Stanonik 2013.

razmiku 300 let – ugotavljata podobno. Trubar piše: »Tukai mi slišimo, de pr tih bozih ludeh vselei več vela Divica Maria inu ti svetniki, koker sam Bug oli Jezus, nega Syn.« In pravi, da katoliški duhovniki »dopuste dečlom naprei peti, de vselei več na Divico Maryo in na svetnike kličejo, čestee inu česče v misli imajo koker Boga ali nega Synu Jezusa Kristusa«. ⁴ Slomšek pa: »Kako slaboumno, krivoverno veliko kristjanov ravna! Mariji in svetnikom se vsak dan priporočajo, Boga, Odrešenika in Zveličarja Jezusa Kristusa pa pozabijo. Ali ne vedo, da je on prvi in da svetniki ne morejo pomagati, če Bog ne da?« ⁵ Več kot dovolj torej, da izziva protestantski pogled od Trubarja do danes.

Marija v katoliškem krščanstvu

Za kaj gre pri Marijinem čaščenju, za kaj, kot kaj in zakaj je Marija čaščena v katoliškem krščanstvu, posebej v njegovi ljudskoreligiozni plasti? Kakšna je podoba Marije, ko/da je tako čaščena?

Najneposredneje nam to podobo kažejo same *Marijine podobe*, kipi in slike v cerkvah, prav do Marijinih »podobic«. O njih imamo – za slovenski prostor – izčrpno in imenitno študijo umetnostnega zgodovinarja Leva Menašaja (Menaše 1997). Drugače nam Marijino podobo/podobe prikličejo pred oči *Mariji posvečene molitve*: od cerkvenih *Lavretanskih litanij* do že omenjenih ljudskih molitev in pesmi. V ozadju obeh vrst podob so – kot njihov izvor, a tudi kot posledica – opredelitve Marije v katoliškem verskem nauku (in njihova refleksija in sistemizacija v *mariologiji* kot posebni veji katoliške teologije). ⁶ Marija je v katoliškem krščanstvu najprej *Mati Božja*, *Theotokos*, *Bogorodica*. Opredelitev Marije kot *theotokos* se je v cerkvenem nauku – izrecno na koncilu v Efezu leta 431 – najprej pojavila ob razpravah o človeški in Božji naravi Jezusa Kristusa, ki sta po uveljavljeni ortodoksni opredelitvi na kalcedonskem koncilu združeni (»neločeno in nepomešano«) v eni osebi Jezusa Kristusa. Reklo se je, da je Devica Marija, ki/ko je rodila človeka Jezusa, rodila tudi Boga. Na to sta se navezali dve sklepanji, ki ju je pozneje Katoliška cerkev opredelila kot dogmi/verski resnici, razširjeni pa sta bili med teologi in verniki že prej (čeprav so ju mnogi tudi zavračali).

Marija, ki je rodila Jezusa kot novega Adama, novega človeka brez izvirnega greha, naj bi bila za to že sama od Boga pripravljena tako, da je bila tudi ona *obvarovana izvirnega greha*, češ da grešna ženska ne bi mogla roditi brezgrešnega človeka, ⁷ kaj šele Bogo-človeka. Ker pa je telesna smrt prišla nad vse ljudi z izvirnim grehom, z Adamom in Evo, ko/ker sta grešila, je izvzetost iz izvirnega greha

4 Primož Trubar. *Catechismus z dveima izlagama*. 1575. Tübingen. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja II*. Ur. Igor Grdina, ur. II. knjige Fanika Krajnc - Vrečko. Ljubljana: Rokus in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar 2003, 192, 191.

5 *Slomškove drobtinice*. 2001. Ur. Zmaga Kumer. Ljubljana: Družina (Misel k prvemu novembru, Vsem svetim.)

6 Za sedajni katoliški nauk so odločilni: besedilo v dogmatični konstituciji *O Cerkvi* drugega vatikanskega koncila (pogl. 8); uradni *Katekizem katoliške Cerkve* iz leta 1992, posebej t. 484–511 in 721–726; okrožnica *O Odrešenikovi Materi* Janeza Pavla II. iz leta 1987.

7 Tako sklepanje je kasneje začelo veljati tudi za Marijino mater Ano in njene upodobitve na slikah kot »Ane Samotretje« (v vrsti Jezus, Marija, Ana). Tridentinski koncil (1545–1563) je tako sklepanje prekinil oziroma ga zaustavil pri Mariji.

pomenila tudi konec telesne smrti. V nebo ni bila vzeta le Marijina duša, da bi kot vse duše svetnikov tam čakala »vstajenje mesa«, vstajenje teles oziroma celovitega človeka ob koncu časov; *vnebovzeto* je tudi Marijino telo. Marija je tako že pri Bogu, Očetu in Sinu (»v nebesih«). Dejstva, da ni znan in niti ni bil iskan njen grob, da *Nova zaveza* ne govori o njeni smrti in pokopu, so bila vzeta kot »materialni« dokaz za njeno vnebovzetje. Marija je tako postala *Kraljica nebes* (*Regina coeli*).⁸ Marija pa ni le Mati Božja, je tudi *Mati Cerkve*, je Kraljica apostolov, Kraljica vseh svetnikov, kraljica vseh, katerih duše so že pri Bogu v nebesih. Oporo za status Marije kot matere Cerkve so našli v razlagi evangeljske podobe, ko Jezus s križa izroča svojo mater v varstvo tam navzočemu učencu (ki naj bi bil pisec tega evangelija, apostol Janez): »Žena, glej tvoj sin. Potem je rekel učencu: Glej, tvoja mati. In od tiste ure jo je učenec vzel k sebi« (Jn 19, 25–27). Učenec naj bi predstavljal apostole, ti pa Cerkev, ki je izšla iz njihovega delovanja (po Svetem Duhu). Marija je hkrati *podoba Cerkve* kot *Kristusove neveste*.⁹ S statusom matere Jezusa Kristusa, Božje matere, ki je kot »vnebovzeta« pri Bogu Očetu in Sinu, ob tem pa še matere Cerkve, torej matere vseh vernikov – in ni mogoče prezreti: *trpeče matere* ob smrti svoje sina – je Marija ljudem idealna (*po*)*srednica* in *priprošnjica* pri Bogu: ve, kaj so človeške stiske in bolečine in Jezus Kristus ne more ne uslišati svoje matere! V uradnih cerkvenih molitvah in litanijah katoliški vernik prosi Marijo le, da bi prosila (»za nas«) Jezusa, da bi pomagala ljudem tako, da bi zanje prosila Boga. Toda že v ljudskih molitvah – pa tudi v cerkvenem čaščenju – Marija preraste v *pomočnico*, *zagovornico* in *zaščitnico* ljudi. Zapisane prošnje in zahvale romarjev v Marijinih svetiščih tudi pri nas in tudi danes neposredno nagovarjajo Marijo kot pomočnico in zaščitnico. Na delu je znana logika, ki jo poznamo (ne le) iz religiozne imaginacije tudi drugih religij. Posrednik postane življenjsko pomembnejši od končnega naslovljenca: manjši, a človeku bližji bog je pomembnejši od (naj)višjega, a bolj oddaljenega boga. Jezus je pomembnejši od Boga Očeta, Marija pomembnejša od Jezusa Kristusa, posamezne konkretne Marijine podobe (v romarskih krajih) pomembnejše od Marije v nebesih. Najpomembneje je (pri)dobiti (*po*)*srednika*. Ta postaja vse močnejši, uporabnejši, zanesljivejši. Znamenita srednjeveška slika Marije s plaščem – pri nas na Ptujski gori – to Marijino vlogo zaščitnice nazorno upodablja: velika Marija pod svojim plaščem, ki ga drži nad zbranim ljudstvom, ščiti ljudi pred zlom (in/ali Božjo jezo); mali Jezus v njenem naročju se ji pri držanju plašča z drobno ročico le pridružuje. Ljudska pesem o Mariji Livolski v času štifatarjev in njihove vneme za Marijo gre

8 Carl Gustav Jung naj bi pozdravil dogmo o Marijinem vnebovzetju, saj naj bi šele z vnebovzeto Marijo kot četrtem členom božja Sveta trojica dosegla polnost in harmonijo svetega, ki zahteva štiri člene, kvaternitet; pri tem Marija v njej predstavlja sicer manjkajočo žensko, materialno in prostorsko dimenzijo. Žensko naj bi prej nepopolno zastopal sicer Sveti Duh. Tudi poosebljeni hudič, Satan, naj bi se pojavljal kot dopolnilo k Božji triniteti, ki kliče po nujnem četrtem členu. Primerjaj Jung 1962, posebej 62–76 (dopolnjena izdaja *Terry lectures* iz 1937).

9 V ljudski religioznosti so se zadeve včasih zapletle: Marija kot Mati Kristusova je postala kot Mati Cerkve tudi Kristusova nevesta, torej žena. Tako vsaj bi lahko razbrali čuden obrat, ki ga najdemo v verzijah srednjeveške ljudske molitve *Zlati očenaš* in njihovih odmevih kasneje. Niko Kuret navaja iz dveh takih ljudskih molitev Marijine besede Jezusu: »Dosihtmau sem bla mati tvoja! Posihtmau bom pa žena tvoja.« Druga verzija je zadrego takole razrešila (?): »Dosihtmau sem bila tvoja mati, sedaj bom pa tuja žena« (zapisano 1977; Kuret 1983, 302, 518).

še dalje: Marija ni le pomočnica, ona bo – če bo treba – ljudi na telesu in duši tudi »štrajfala«. ¹⁰ Trubar ogorčeno piše o zidavi cerkva Mariji in svetnikom na podlagi videnj in o zahtevah: »Inu de nim offruio, mašuo, od vseh štirih stran blagu nosio, vso žlaht živinu perženo inu ako tiga ne deio, taku Divica Marya inu ty svetniki nim vse žitnu pole inu vinske gore s točo pobyo inu s kugo pomore« (Trubar: *Catechismus*, 1575, gl. op. 4, 180).

Trubar si očitno ne izmišlja, ko v posvetilu nadvojvodi Maksimilijanu iz leta 1562 opisuje tako prepričanje: ljudem, ki ne poslušajo njihovih naročil, »hočejo Marija, svetnik ali svetnica, ki so se prikazali, pobiti s točo vse žito na polju in vinograde ter poslati tako smrt nad ljudi in živino, da ne bo ostal niti tretji del živ.« ¹¹ Marija tako postaja velika, mogočna *Mati in Devica*. Še toliko bolj, ker/ko dobiva tudi kozmične razsežnosti, ko je simbolično postavljena v kozmični kontekst. Znana je upodobitev Marije, ki stoji na luni/polmeseču, obdana z vencem iz zvezd, »ogrnjena s soncem«. Prav to pa je opis žene iz Janezove apokalipse (Raz 12, 1), ki jo v cerkvenih slikah poistovetijo z Marijo. Podoba *apokaliptične Marije* se je včasih povezala še s podobo žene, ki bo oziroma katere rod bo »kači glavo strl«, kot je bilo obljubljeno/napovedano, ko je v raju kača zapeljala Evo v greh in smrt (prim. 1 Mz 3,13–16). Marija kot nova Eva, kot zmagovalka! V nekaterih naših cerkvah lahko vidimo zanimivo konkretizacijo *Marije Zmagovalke*: Marija zmagovito stoji na polmeseču/krivi sablji ali turški glavi. ¹² Marija, ki je »strla kači glavo«, pa je simbolizirala tudi zmage nad heretiki, nazadnje nad protestanti. Poveličevanje Marije (tudi) v tej podobi je imelo – skoraj dobesedno – »bojno-mobilizacijsko« vlogo. Druga znana kozmična upodobitev je Marija kot *Morska zvezda* (omenja jo tudi Janez Pavel II. v svoji okrožnici). Ta naj bi po Luthru izviral iz napake pri prepisovanju Hieronimovega latinskega prevoda hebrejskega imena Mirjam/Marija. Mirjam, kar naj bi pomenilo »stilla maris« (kapljica morja), je postala »Stella Maris«, Zvezda morja (tudi Menaše 1997, 103–104).

Marija kot Božja mati je s čaščenjem v ljudski religioznosti povzdignjena v *Božansko Mater*, Veliko Mater. Vsekakor v ljudski religioznosti, a ne le v njej. Janez Pavel II. v sklepu svoje okrožnice, svoje himne Mariji, kot vzgled in spodbudo iz katoliškega bogoslužja navaja sledečo »prošnjo Cerkev«: »Premila Mati Zveličarjeva, odprta vrata nebeška in morska zvezda, pomagaj ljudstvu, ki je padlo, pa želi vstati. Ti si rodila svojega Stvarnika, ob strmenju vsega stvarstva« (*Okrožnica o Odrešnikovi Materi*, 51). Ali je to daleč od povzdigovanja Marije, ki mu (protestantsko)

10 Ivan Grafenauer, 1939. »Štitarji in štiftarska narodna pesem«, *Slovenski jezik*, letnik II, (Ljubljana): 38.

11 Trubar, »Posvetilo h glagolskemu prvemu delu Novega testamenta«, 1562, V: Mirko Rupel. 1966. *Slovenski protestantski pisci (SPP)*. Ljubljana: DZS, 125. V izdaji *Ta celiga Novega testamenta* iz leta 1582 pa Trubar opozori/zagrozi, da Bog sam ljudi »kir cerkve na gorah, hribih, v gozdeh zidajo, k nim rumajo, diviči Mariji inu drugim svetnikom ofruju, mašuju, timu s. evangeliju inu božjim zapuvedim super [...] s točami inu drugim nadlogami štrajfa« in jih na koncu »koker vse malikovec timu zludju izda« (*SPP*, 281–282).

12 O takih upodobitvah Marije Zmagovalke in/kot Apokaliptične žene – pri nas na primer v cerkvi sv. Ahaca nad Turjakom iz 16. stoletja – piše Lev Menaše (Menaše 1997, 94–95; o vlogi Marijinega čaščenja in takih Marijinih podob v protireformaciji, tudi pri Hrenu, 33–38).

nasprotuje Trubar, ko nasprotuje takratnim vernikom, ki »odspreda inu za kryži veden inu glosnu kriče: ‘Kir Marya Boga rody, alleluia, o Marya’«? *Aleluja*, slavitev Boga in Gospoda, gre po Trubarju le Bogu, ne Mariji! Trubar opaža, da takratna božična pesem, ki poje »ta stvar je svojega stvarnika rodila in dojila«, omogoča nekaterim vprašanje/trditev, »de bi Divica Maria ne bila, kei bi Bug bil«. Zato ima za potrebno, da poudari: »Zatu mi ne veruiemo v to Divico Maryo inu v obeniga svetnika, temuč v tiga Božyga in te Divice Marye Synu.«¹³ Vera gre le Bogu, Bogu Očetu in Sinu in Svetemu Duhu, nikakor pa ne nobenemu človeku. Janez Pavel II. pa še toliko pozneje išče in najde »Marijo, premilo Mater Zveličarjevo [...] v živem strmenju vere« (*Okrožnica o Odrešenikovi Materi*, 51). Tokrat se ne bi obsežneje spuščali v podobo *Marije kot hkratne device in matere* in vlogo, ki jo je ob vprašanju spolnosti zato dobila v krščanstvu. V tej dvojni podobi device matere so iskali in našli svoj vzgled in/ali predmet čaščenja vsi, ki so se zavezovali spolni vzdržnosti (od redovnikov in redovnic, celibatnih duhovnikov do srednjeveških viteзов in drugih stanov, vsaj v nekaterih življenjskih obdobjih). Po drugi strani je bila – kot posebej poudarja del feministične kritike – ta dvojna idealizacija hoteno ali nehote –no sredstvo »kulpubilizacije« žensk, ki/ker tega ideala nikdar niso mogle uresničiti, če/ker so bile matere ali če/ker so bile device.¹⁴ Ob tem pa ne smemo prezreti, da je feministična teologija v Marijinem čaščenju našla tudi oporo pri svojem prizadevanju za poudarjanje žensk(ega) in odpravi moške dominacije in moške ošabnosti v sferi (krščanske) religije. Če je Marijin izrek »glej, dekla sem Gospodova« – vzet izolirano kot vzgled/napotilo samo ženskam – lahko služil kot matrica ženskega služenja vsem mogočim »gospodom«, pa druge vrstice *Magnificata* izražajo Marijin ponos, njeno samozavest, saj je njo – navadno žensko – izbral tisti, ki »je mogočne vrgel s prestola«, »razkropil tiste, ki so ošabni v mislih svojega srca« (Lk 1, 51–52). Navsezadnje tudi cerkvene litanije slavijo Marijo kot »sedež modrosti«, »posodo duhovno«, »kraljico spoznavalcev« – Sophia/Modrost pa je v svoji ženskosti kot Božja lastnost ali ženski par Bogu v starozaveznih *Pregovorih* in *Knjigi modrosti* (na primer Prg 1,20–33; 8,22–36; Mdr 7,22–8,1) že dolgo priljubljena tema feministične teologije (Kassel 1988, 55ff; Gaube 1986).

Ne po naključju lahko eno najvišjih teoloških povzdignjenj Marije in/kot ženske v duhu in smeri feministične teologije najdemo pri Leonardu Boffu. Disidentski katoliški južnoameriški frančiškan – član tega od nekaj zelo Marijinega in hkrati zelo ljudskega reda – in privrženec teologije osvoboditve je napisal tudi knjigo *Ave Marija: žensko in Sveti Duh*. V njej do skrajne meje katoliške pravovernosti (ali že preko nje) vleče vzporednice med Jezusom in Marijo: Jezus kot novi Adam in Marija kot nova Eva; Bog Sin, učlovečen/utelešen v Jezusu, in Bog Sveti Duh, »uduševljen« v Mariji.

13 Trubar, *Catechismus z dveima izlagama*. 1575 (gl. op. 4). 191, 190, 193.

14 Obsežno in pronicljivo o kultu Marije (kakršnega so izdelali moški/duhovniki) v življenju katoliških žensk in v družinskih odnosih Luisa Accati (2001).

Citirajmo: »Marijina svetost ni goli odsev izvirne svetosti Jezusa. Marija ne uteleša skrivnosti lune, ki sprejema svojo svetlobo od skrivnosti sonca. Njena svetost je izvorna, saj je svetost Svetega Duha. Nova Eva in novi Adam nam skupaj posredujejo najsvetejše, to je skrivnost Očeta. Žensko in moško sta skupaj, vsako na svoj način, nosilca božje svetosti zaradi Svetega Duha, ki se 'pneumatificira', in edinega Sina, ki se 'inkarnira'«. ¹⁵ (Mimogrede, v hebrejščini, ki sicer ni jezik Nove zaveze, je beseda »ruah«, tj. duh, ženskega spola.) Že ta naš bežni vpogled v raznolikost Marijinih podob v katoliški teologiji/mariologiji in ljudski religioznosti je pokazal, kako je Marija izjemno spodbujala religiozno imaginacijo že v uradnem cerkvenem nauku in mariologiji, še bolj pa v ljudski religioznosti. Nas tokrat bolj kot dogmatsko-teološka opredeljevanja zanimajo predstave in razumevanja Marije v ljudski religioznosti. Z *ljudsko religioznostjo* ¹⁶ označujemo tisto, kar in kakor ljudje dejansko verujejo in prakticirajo in kar se razlikuje od uradno – po religioznih ustanovah in profesionalcih – formuliranih, zahtevanih ali ponujanih opredelitev in praks. Razlikuje pa se zato, ker navadni verniki po eni strani ne verujejo in sprejemajo vsega, kar uče in zahtevajo njihove cerkvene institucije, po drugi strani pa verujejo in sprejemajo še marsikaj, kar njihove uradne religije ne poznajo/priznajo. Ljudske izbire in povezave, poudarki ali omalovaževanja/»pozabljanja« in interpretacije so pogojene in spodbujene s specifičnimi položaji, (z)možnostmi in interesi, stiskami in upanji, ki niso enaki položajem, pogledom in interesom cerkvenih ustanov in profesionalcev. Uradna cerkvena religija in ljudska religioznost ne živita druga brez druge ali druga mimo druge, temveč se medsebojno oplajata in spodbujata, a tudi druga drugo nadzorujeta in »filtrirata«. Od socialnega, kulturnega, političnega konteksta je odvisno, katera stran kdaj prevladuje, v kateri smeri je vpliv močnejši, kdaj so v ospredju medsebojne povezave in oplajanja, kdaj pa bolj napetosti, razhajanja in nasprotovanja. Prav Marija in Marijino čaščenje je v katoliškem krščanstvu privilegirano področje srečevanja cerkvene in ljudske religioznosti različnih okolij (socialnih, kulturnih, političnih). V Marijino podobo so vlagali in iz nje črpali, jo (pre)oblikovali po meri svojih potreb, stisk in upanj ljudje različnih družbenih položajev, od menihov do srednjeveških vitezov, celibatnih duhovnikov in poročenih žensk, vladarjev in preprostih ljudi, mladostnikov/mladostnic in ljudi v »smrtni uri«. Pa vendar bi lahko rekli, da je bila Marija v verski zgodovini posebej povezana z deprivilegiranimi, nižjimi sloji, ženskami, zatiranimi ljudstvi in njihovimi stiskami in upanji. Neki poljski pisec je svoje delo o Marijinem čaščenju naslovil *Punt na kolenih*. Kot takšno je bilo Marijino čaščenje hkrati izziv za »višje« v cerkvi in/ali družbi, da čaščenje nadzorujejo, (pre)usmerjajo, izkoriščajo, spodbujajo ali zavirajo in občasno celo zatirajo.

Oglejmo si to raznolikost in prepletenost cerkvenega in ljudskega v Marijinem čaščenju, vanj vloženih in iz njega izvajanih interesov na treh zgodovinskih

15 Leonardo Boff. 1982. *Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist*. Düsseldorf: Patmos, 83.

16 Več o pojmu ljudske religioznosti v Kerševan 1989, 12–24, 58–68.

primerih treh Marijinih svetišč in romarskih poti, dveh domačih in enega v tujini. Pri domačih se bomo oprli na tri diplomske naloge na Filozofski fakulteti in v njih pregledano relevantno literaturo.¹⁷

Sveta gora pri Gorici

O začetkih čaščenja na Skalnici (ogorčeno) piše že Trubar, saj se je vse začelo v njegovem času, tako rekoč pred njegovimi očmi: »Cerkov na Sveti gori per Gorici je tudi od ene zludijeve babe gori prišla«. ¹⁸ Leta 1539 naj bi se pastirici Urški Ferligoj prikazala Marija z Jezusom in ji naročila: Povej ljudstvu, naj mi tukaj pozida hišo in me milosti prosi. Leta 1541 se kranjski deželni stanovi že pritožujejo: »V zadnjem času se je osnovalo romarsko svetišče nad Solkanom [...] Tja zahajajo množice vseh dežel in jezikov. Trdijo, da so tam spregledali slepi in ozdraveli kruljavi. Vse to pa je le malikovanje in zavajanje naivnih. Bilo je že prepovedano, naj nihče tja ne roma in išče čudežev, a zaman! Zatorej naj se zaradi Božje časti slična romanja prepovedo.« Pozneje so se stanovi celo pritoževali, da je tako malikovanje in praznoverje razlog Božje jeze in nesreč, ki zadevajo deželo ... Marijina cerkev je bila sezidana leta 1544 in oglejski patriarh je zanjo prispeval Marijino oltarno sliko. Leta 1565 se na Sveti Gori naselijo frančiškani, ki so pred Turki zbežali iz Bosne in postanejo oskrbniki cerkve. Leta 1717 je Marijina podoba na slovesnosti z več deset tisoč ljudmi dobila zlato krono (kot čudežna podoba). Jožef II. je dal leta 1785 cerkev in samostan porušiti; cerkev je bila razdejana, slika pa shranjena v solkanskem župnišču. Po njegovi smrti je bila cerkev v letih 1792 in 1793 obnovljena in slika slovesno umeščena na oltar. Med prvo svetovno vojno je bila Sveta gora na frontni črti, leta 1915 je bila cerkev zrušena. Marijino sliko so frančiškani odnesli v Ljubljano, v cerkev Marijinega oznanjenja (na Tromostovju), na Sveto goro se je slovesno vrnila leta 1922. Leta 1928 so pod novo, italijansko oblastjo, tudi z državnim denarjem, sezidali novo mogočno baziliko in samostan; v samostanu so bili takrat kot oskrbniki italijanski frančiškani, kot so to zahtevali v Rimu (očitno kot del italijanizacije Primorske). Vendar so italijanski frančiškani omogočali romarjem spovedovanje v slovenskem jeziku in – menda neposredno pri Mussoliniju – izprosili, da so leta 1938 lahko tiskali tudi slovensko izdajo svojega lista *Svetogorska kraljica*. Vsaj za italijanske frančiškane je bilo Marijino čaščenje pomembnejše kot politika poitalijančevanja. Med drugo svetovno vojno je ostala Sveta gora nedotaknjena, toda sliko so

17 Metka Rome, Mojca Zaplotnik: *Prikaz Marijinega čaščenja na osnovi katoliške in nabožne vsebine pri Slovencih*, FF UL 1991; Gabrijela Rebec Škrinjar: *Marijino čaščenje na Slovenskem na osnovi Marijinih praznikov in božjih poti*, FF UL 1994; Maruša Mavri: *Romarji in romarske prošnje na primeru Svete gore pri Gorici*, FF UL 2007. – Naloge pri tem povzemajo starejšo literaturo o Marijinem čaščenju na Slovenskem, npr.: Franc Rihar. 1999. *Marija v zarji slave. Pregled zgodovine Marijinega čaščenja*. Celovec: Družba svetega Mohorja; Viktor Kragl. 1955. *Marija in Slovenci. Zgodovinske šmarnice*. Ljubljana; Odilo Hajnšek. 1971. *Marijine božje poti*. Celovec: Družba svetega Mohorja; Jože Dolenc. 1987. *Marija v slovenskih legendah*. Koper: Ognjišče; Franci Petrič. 1995. *Duša le pojdi z mano. Božje poti na Slovenskem*. Ljubljana: Družina. Prav tako posamezne publikacije o Sveti gori in Brezjah, npr.: *Sveta gora 1539–1989*. Gorica: Mohorjeva družba 1990; Pavel Krajnik, 1989. *Marijina hiša*. Ljubljana, Sveta gora; *Brezjanski zbornik 2000*. Ljubljana: Družina 2000.

18 Trubar, »En register ...«, 1558, *SPP* (glej op. 11), 94.

frančiškani zaradi varnosti prenesli v dolino, nazadnje v Gorico. Ko naj bi jo 7. junija 1947 spet slovesno vrnili na njeno mesto, je slika izginila: nekdo izmed nasprotnikov pridružitve Primorske (in Svete gore) komunistični Jugoslaviji jo je odnesel iz cerkve in skrnil; po grožnji izobčenja jo je »tat« prepeljal v Rim in izročil Vatikanu. Ta jo je leta 1950 predal zastopniku slovenskih frančiškanov. Jugoslovansko veleposlanstvo je sliko prek Beograda poslalo frančiškanom v Ljubljani in aprila 1951 je spet slovesno priromala na Sveto goro ob navzočnosti 15 000 ljudi (kljub nagajanju oblasti, ki pa so navsezadnje vendarle pomagale, da je podoba prišla na svoje mesto).

Vidimo lahko, kako je svetogorska Marija nastala iz ljudske iniciative in bila vključena v notranje verske in medverske konflikte,¹⁹ v napeta razmerja med Katoliško cerkvijo in posvetno oblastjo v različnih obdobjih, kako je dobila za Slovence nacionalni pomen, zaradi česar je imela posebno težo tudi v odnosih med Vatikanom in novo jugoslovansko državo in v odnosih nove državne oblasti do Cerkve in vernikov. Ob tem pa je Sveta gora vseskozi ohranila izvorno, ljudsko vlogo kot mesto »iskanja milosti« v osebnih in skupnih zadevah. Pregled in analiza romarskih prošenj in zahval v omenjenih dveh diplomskih nalogah iz let 1994 in 2007 kaže prevladovanje vedno istih (čeprav ne vedno enakih) prošenj in zahval za zdravje, za pomoč v osebnih, medosebnih in družinskih zadevah, a tudi za uspeh v šoli, za zaposlitev in poklic, zase in za bližnje. V manjši meri pa so tu tudi prošnje/zahvale, ki odražajo politično dogajanje, namreč prošnje/zahvale za Slovenijo in njeno samostojnost, za mir v svetu. Eden od poslancev državnega zbora se leta 2000 zahvaljuje tudi za novo vlado ... Med romarji so pretežno Slovenci, tudi izseljenci, a tudi Italijani, Hrvati, Avstrijci, posamezni obiskovalci iz različnih dežel (Čile, Nizozemska, Ukrajina). Povsem prevladujejo formulacije »Prosim te, Marija« ali »Hvala ti, Marija« za ... (zdravje, notranjo moč, pogum, uspeh, milost ...) zase ali za bližnje. Marijo prosijo ali se ji zahvaljujejo tudi za milost ali usmiljenje. »Pravoverne« formulacije, naj Marija »prosi (za posameznika ali skupino) Jezusa ali Boga«, so zelo redke.

Brezje

Zgodovina brezjanske *Marije Pomagaj* je krajša. Drugače kakor na Sveti gori ali v Fatimi se ni začela z Marijinim prikazovanjem; na njenem začetku je bila samo Marijina podoba. Njen začetek je povezan z njeno sliko.

Lucas Cranach starejši (1472–1553) je naslikal več Marijinih slik z Jezusom. Bil je sicer zavzet protestant, celo Luthrov osebni prijatelj, priča na njegovi poroki in boter njegovega prvega sina (Luther pa boter njegovi hčeri). Bil je znamenit

19 Trubar ob svoji polemiki proti gradnji novih cerkva piše, da je »mlada, nesramna in vlačugarska« pobudnica gradnje cerkve v Gornjem Gradu pozivala h gradnji, češ da »Marija noče več prebivati na gori pri Gorici v Solkanu [...] saj da duhovniki jemljejo najboljše suknje in najlepše tančice, ki jih ljudje prinašajo in darujejo Mariji ter jih dajejo svojim kuharicam [...] tudi cerkveni predstojniki ji kradejo denar in ga brez potrebe zapravljajo« (»Posvetilo kralju in nadvojvodi Maksimilijan«., 1562. *SPP* (glej op. 11), 125–126. Glej tudi *Zbrana dela Primoža Trubarja XI*. 2011. Ur. Jonatan Vinkler, ur. knjige Edvard Vrečko, iz nemščine prevedel Edvard Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut, 474. Izdaja na CD.

portretist (tudi Luthra in cesarja Karla V.) in slikar biblijskih motivov, a kot njegov sin Lucas Cranach (1515–1586) tudi avtor bojovitih protikatoliških ilustracij. Kot številni umetniki tistih časov pa je slikal za različne naročnike, tudi katoliške. Tako so nastale tudi slike Marije z otrokom. (Eno od njih naj bi imel tudi Luther v svoji sobi še leta 1532).²⁰ Slika »ljubeznive Marije«, ljubeče matere z otrokom, narisane po legendi, ki pripoveduje o Marijinem begu z malim Jezusom v Egipt, je postala zelo priljubljena in njene kopije naj bi bile v mnogih cerkvah v alpskih deželah. Eno takih je videl v Innsbrucku tudi župnik Ažbe iz Mošenj, prinesel domov njeno podobico ter leta 1800 naročil slikarju Leopoldu Layerju, da po njej izdela sliko za kapelo na Brezjah. Slika je bila ljudem tudi pri nas zelo všeč. K začetnemu uspehu so ji pomagali Francozi in Napoleon. Francoska zasedba v letih 1809–1813 in vojna z vsemi stiskami je spodbujala procesije na Brezje. Mimogrede: Francozi so odpravili vse verske praznike, razen 15. avgusta (Marijinega vnebovzjetja), ker je bil to Napoleonov rojstni dan. Slikarja so Francozi zaprli, češ da je v času, ko ni bilo zadosti naročil, ponarejal denar. V ječi se je zaobljubil – in obljubo potem držal – da poslika celotno kapelo z Marijino sliko. Za tem je zanimanje za Brezje usihalo, okrog leta 1860 pa so se spet slišale novice o izrednih uslišanjih Marije Pomagaj. Zaradi preteče kolere so oblasti sredi osemdesetih let 19. stoletja romanja prepovedale, a je zaradi strahu in stisk prav zato prihajalo na Brezje vedno več ljudi. Leta 1900 je kardinal Missia posvetil novo veliko cerkev, malo pred tem pa so zgradili samostan in oskrbovanje svetišča so tudi tu prevzeli frančiškani. Leta 1907 je bila tudi ta Marijina slika uradno in slovesno kronana ob navzočnosti 30 000 vernikov. Brezje je postaja(ja)lo romarski cilj in zbirališče članov katoliških organizacij: leta 1904 je prišlo 8000 fantov na vseslovenski shod mladeničev, leta 1915 pa 6000 članic Marijinih družb, leta 1938 so Brezje gostile 12 000 udeleženk dekliškega tabora, na katerem je odmevala pesem o »Mariji, naši kraljici«. Še prej je leta 1913 na četrtem katoliškem shodu v Ljubljani škof Jeglič posvetil slovenski narod Mariji, Brezmadežni Materi. Leta 1924 je bil poseben slovenski Marijin shod. Leta 1935 so Marijino podobo za nekaj dni prenesli v Ljubljano: bila je pokroviteljica evharističnega kongresa. Novi zvonovi, ki jih je cerkev dobila leta 1932 ob 25. obletnici Marijinega kronanja, naj bi bili uglašeni na napev latinske pesmi *Salve Regina (Pozdravljena Kraljica)*. Med drugo svetovno vojno so med nemško zasedbo sliko umaknili z Brezij, najprej na Trsat, potem v ljubljansko stolnico, 15. junija 1947 pa je dočakala vrnitev na Brezje. Janez Pavel II. je cerkvi dal status bazilike in jo ob svojem obisku Slovenije tudi obiskal. Leta 2000 je bila razglašena za slovensko narodno svetišče.

Pri brezjanski Mariji opazamo drugačen razvoj in drugačno artikulacijo kot pri svetogorski. Začelo se je pozno, v 19. stoletju z znotrajcerkveno duhovniško iniciativo, morebiti tudi kot »marijansko mili« odgovor/ugovor na do tedaj prevladujočo uradno državno cerkveno strogo janzenistično usmeritev. Kot Marija Pomagaj je bila sprejeta in posvojena v okviru ljudskoreligioznega iskanja opore in pomoči v

20 Po Martin H. Jung, 2008. *Die Reformation: Theologen, Politiker, Künstler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 162–169.

različnih stiskah. Krona in popularnost, ki si jo je tako prislužila s svojo čudodelnostjo, pa je očitno spodbudila organizirano Cerkev na višji ravni (škofije, dežele), da jo je začela uporabljati za simbol in sredstvo pri svoji politični in narodno povezovalni vlogi. Ljudska Marija Pomagaj je tako postajala cerkveno-politična Marija Kraljica (Slovencev) – ne da bi pri tem za številne vernike nehala biti Marija Pomagaj. Prošnje in zahvale vojakov in njihovih svojcev v obeh svetovnih vojnah, redna romanja Romov in invalidov k Mariji na Brezje in vpogled v prošnje in zahvale, ki jih je deležna (tudi) Marija na Brezjah vse do danes, pričajo o tem.²¹Še ena razlika: medtem ko je bila narodno-politična vloga svetogorske Marije – v primerjavi z brezjansko sploh manj opazna – narodno obrambna v času zunanje poitalijanske ogroženosti Slovencev, je politična vloga brezjanske Marije usmerjena predvsem navznoter: v demonstriranje in uveljavljanje katoliške narodnocerkvene zveze znotraj »slovenskega naroda«, proti notranjim nasprotnikom te zveze in njene dominacije. Koliko bo v prihodnje vloga Marije Kraljice Slovencev v sozvočju in medsebojnem spodbujanju z ljudsko Marijo Pomagaj, koliko pa bo prihajalo do medsebojne blokade, je težko napovedovati.

Fatima

Kot tretji primer večplastnosti in odnosov med različnimi plastmi Marijinega kulta vzemimo Fatimo, fatimsko Marijo.²² Kakor Brezje je novejšega datuma, kakor pri Sveti gori se je začelo od spodaj, z Marijinim prikazovanjem. Drugače kakor obe slovenski Marijini svetišči pa je Fatima postala – podobno kot Lurd ali kot to morda postaja Medžugorje – eno najodmevnejših in najvplivnejših svetišč Marijanske pobožnosti (in kot taka odmevala tudi v slovenskem katoliškem prostoru). Začelo se je 13. maja 1917, ko naj bi trije pastirčki, dve deklici in deček, stari 10, 7 in 9 let, na nizkem hrastu zagledali s svetlobo ožarjeno, belo oblečeno Gospo, z rožnim vencem v roki, ki jih je nagovorila. Natančneje: z Gospo je govorila, jo vpraševala in ji odgovarjala le najstarejša Lucija, medtem ko sta mlajša dva le poslušala. Tako lahko preberemo v zapisnikih pogovorov, ki so jih z vidci takoj opravili predstojniki krajevne cerkve in posvetne oblasti. (Izvirni zapiski so bili objavljeni leta 1992.) Mimogrede, državna oblast na Portugalskem je bila takrat bojevito antiklerikalna, v sporu s Cerkvijo, in ji zbiranje ljudi na kraju prikazovanj nikakor ni bilo všeč. V zapisniku razgovora, ki ga je opravil krajevni župnik, se lahko prebere, da je Gospa na Lucijino vprašanje, od kod je, odgovorila, da prihaja iz nebes; napovedala je, da bo prihajala še 6 mesecev zapored vsakič na 13. dan v mesecu; da bosta obe deklici šli v nebesa pa tudi fantek, ko se bo naučil moliti rožni venec. Otroci so tudi natančno

21 Jože Dežman. 1999. *Mariji: Brezjanski romarji*. Radovljica.

22 Opirali se bomo na dve deli, izdani v Fatimi, s tamkajšnjim cerkvenim *Imprimatur*, in sicer: John de Marchi. 2006. *Fatima from the Beginning*. Fatima: Missoes Consolata (14. izd.); Louis Kondor, ur. 2006. *Fatima in Lucia's Own Words. Sister Lucia's Memoirs I, II*. Fatima: Secretariados dos pastorinhos. Tretje delo je knjiga portugalskega sociologa: Moises Espirito Santo. 1999. *Fatima magica. Le apparizioni di Fatima fra cristianesimo popolare e misticismo islamico*. Nardo: BESA Editrice.

opisali Gospejine obleke. Zatrдили so, da je imela kratko krilo do kolen; šele v zadnjem prikazovanju naj bi bilo krilo »manj kratko kot prej«. ²³ Ob naslednjih srečanjih naj bi – spet po Lucijinih pripovedovanjih v objavljenih zapisnikih – Gospa spet pozvala k molitvi rožnega venca, naročila naj bi izgradnjo kapelice za Gospo rožnega venca, napovedala spreobrnitev in ozdravitev nekaterih ljudi, za katere je bila vprašana (a ne vseh); če bodo ljudje molili rožni venec, se bo vojna končala; prišla naj bi tudi sv. Jožef, ki bo dal svetu mir, in naš Gospod, ki bo blagoslovil ljudstvo. 13. oktobra je Lucija na nebu ob soncu res videla sv. Jožefa in rdeče oblečenega Jezuščka; na drugi strani sonca se je prikazala druga, rdeče oblečena podoba ali Gospa, tam je bil tudi »naš Gospod«. Državni upravitelj v fatimskem okrožju naj bi bil prostozidar. Dal je posekati hrast in razstreliti prvo kapelico, s policijo je oviral prihajanje romarjev. 13. avgusta je dal privedi k sebi tri male vidce, da bi jim preprečil srečanje z Gospo in kaj neposredno izvedel o dogajanju, o katerem so pisali tudi časopisi.

Vest o videnjih se je bliskovito razširila. Množica kakih 70 000 ljudi, ki se je ob napovedanem čudežnem prikazovanju in obljubljenem koncu vojne zbrala 13. oktobra 1917, naj bi videla kot kolo vrteče se sonce, ki ga je bilo moč gledati s prostim očesom. Fatima je posta(ja)la romarski cilj. Njen začetek ima vse značilnosti ljudske religioznosti: prikazovanje Marije navadnim vernikom, tokrat celo otrokom, v naravi zunaj cerkve; zgraditev cerkve/kapelice na kraju prikazovanja; ozdravljenja, spreobrnitve, nebesa in pekel, konec vojne in vrnitev vojakov kot teme (skrbi in pričakovanja) ob prikazovanjih in kasnejšem razvoju. Značilna je tudi začetna nezaupljivost cerkvenih oblasti in nasprotovanje, celo sovražnost posvetnih. (Leta 1917 sta bili antiklerikalna oblast in uradna Cerkev v ostrem sporu: po zakonu o ločitvi Cerkve in države po francoskem vzorcu leta 1911 je bil to čas zapiranja samostanov in semenišč, prepovedi religiozних obredov zunaj cerkve, celo nošnje duhovniškega talarja v javnosti, emigracij številnih duhovnikov – a kot pričajo zapisniki razgovorov z vidci, Marije vse to ni zanimalo.)

Bratec in sestrice, Jacinta in Frančišek, sta čez dve leti umrla, stara 10 in 11 let. Najstarejša Lucija je leta 1921, ko je bila stara 14 let, šla v samostan; leta 1948 je postala karmeličanka; umrla je leta 2005 v starosti 98 let. V samostanu pa je po pripovedovanju že odrasle Lucije prikazovanje dobilo nove vsebine in dimenzije. V letih 1925–1929 naj bi imela nova videnja Marije in Jezusa: poleg nadaljevanja molitve rožnega venca naj bi Marija pričakovala tudi obhajanje petih prvih sobot, zadoščevanje za grehe proti Marijinemu brezmadežnemu srcu in – posvetitev Rusije temu srcu.

Kot posebno skrivnost, skrivno sporočilo/naročilo naj bi to Lucija prejela že med videnjem julija 1917, toda naročeno ji je bilo tudi, naj o tem pove šele kasneje,

23 O krilu do kolen govorijo otroci v prvih neposrednih razgovorih z župnikom (kot izhaja iz zapisnikov, ki jih navaja Moises po *Documentacao Critica de Fatima. Vol. I, Interrogatorios aos videntes*. Ed. Santuario de Fatima, 1992, str. 3–25.) V kasnejših razgovorih z višjim cerkvenim predstavnikom, kanonikom iz Lizbone, pa nihajo, govore o krilu do sredine nog ali do stopal (John de Marchi, glej op. 22, 119, 145).

ko bo prejela ustrezno znamenje. (Prav tako je šele v samostanu Lucija povedala, da naj bi se otrokom že pred Marijinim prikazovanjem leta 1916 prikazal »angel miru«.)

Skrivnost naj bi bila iz treh delov. Prvi del naj bi bila vizija pekla in poziv k čaščenju Marijinega brezmadežnega srca. Če ljudje ne bodo nehali žaliti Boga, bo v času Pija XI. Bog kaznoval svet z vojno, lakoto in preganjanjem Cerkve. Sveti Oče naj posveti Rusijo Mariji in svetu bo zagotovljen mir. Če tega ne bo storil, bo – kar je tretji del skrivnosti – Rusija širila svoje napake po svetu, povzročala vojne in preganjanje Cerkve. Tudi Sveti Oče bo mnogo trpel, razni narodi bodo izginili, a na koncu bo brezmadežno srce zmagalo.

Naročilo, naj te skrivnosti posreduje naprej, naj bi Lucija sprejela leta 1929. Sporočila jih je svojemu spovedniku, ki ji je ukazal, naj naročeno zapiše; leta 1941 je zapisano posredoval škofu v Leiriji/Fatimi. Toda papež Pij XI. naročenega očitno ni izpolnil, le posredno ga je izpolnil šele Pij XII.: oktobra 1942 je v radijskem nagovoru Marijinemu brezmadežnemu srcu posvetil vse človeštvo.²⁴ Očitno pa to ni bilo dovolj. Leta 1944 je Lucija zapisala še tretji del razodete skrivnosti. Zapis je izročila v varstvo leirijskemu škofu, ki ga je 1957 – edini rokopisni izvod – predal Svetemu sedežu. Takratni papež Janez XXIII. je zapisano prebral, a se ni odločil za objavo. »Počakajmo, molil bom,« naj bi rekel. Prav tako se za objavo ni odločil Pavel VI. leta 1965 (je pa poromal v Fatimo). Rokopis je čakal v arhivu Svetega urada do Janeza Pavla II., ko naj bi dogajanje in objavo fatimske skrivnosti pospešil atentat nanj 13. maja 1981.²⁵ Papež se je odločil slovesno ponoviti posvetitev človeštva Marijinemu brezmadežnemu srcu, ki jo je Pij XII objavil zgolj po radiu. Vrhunec je bila slovesnost 25. marca 1984 na dan praznika Marijinega brezmadežnega spočetja z izrecno posvetitvijo »vsega sveta, vseh posameznikov in narodov, ki posebej potrebujejo posvetitev«; posvetitev vsega sveta, da ga med drugim obvaruje »lakote in vojne, posebej nuklearne vojne in samouničenja«. Sestra Lucija je potrdila, da je bila ta posvetitev v skladu z Marijinim naročilom (čeprav Rusija ni bila izrecno in posebej omenjena).²⁶ Trinajstega maja 2000 sta bila v Fatimi oba umrla pastirčka razglašena za blažena. Po pismu Janeza Pavla II. sestri Luciji in po pogovoru Tarcisija Bertoneja, poznejšega vatikanskega državnega tajnika z njo je takratni vatikanski državni tajnik Angelo Sodano po naročilu papeža v Fatimi objavil vsebino »tretje skrivnosti«. Tretja skrivnost je bila vizija/podoba belo oblečenega škofa – kot da bi

24 Pobožnostim prvih sobot in posvetitvi brezmadežnemu srcu Marijinemu se je leta 1943 pridružil tudi ljubljanski škof Rožman. V knjižici, izdani v zvezi s tem, lahko preberemo: »Marija! Tvojemu srcu se posvečuje narod slovenski, ki v krvi vzdihuje, tvoja naj bo vsa zemlja slovenska [...] Marija bo slovenski narod rešila, če se bo dal rešiti«. *Posvetitev družin brezmadežnemu Srcu Marijinemu*. Založil Škofijski odbor peterih prvih sobot v Ljubljani (16. november 1943, 3, 5).

25 Krogla, ki je zadel papeža, je bila kasneje na njegovo željo vdelana v krono Marijinega kipa v Fatimi.

26 Če si dovolim nekaj komentarja: ni se mogoče izogniti sumom in dvomom o »avtentičnosti« Lucijinih kasnejših sporočil. Težko je razbrati, kaj naj bi ji bilo razodeto že leta 1917, a šele pozneje po naročilu Marije razkrito in sporočeno drugim, kaj pa so dopolnila in pojasnila, ki naj bi jih Marija dodala v kasnejših prikazovanjih Luciji v samostanu. Tudi pri Vatikanu je bila opazna zadržanost in zadrega ob njenih zasebnih razodetjih in sporočilih vse do Janeza Pavla II.; hkrati pa je očitno niso mogli niti hoteli ignorirati. Končalo se je s sprejetjem in objavo »fatimskih skrivnosti« ob neposrednem angažiranju samega papeža, tedanjega državnega tajnika in tedanjega prefekta Kongregacije za nauk vere (in bodočega papeža).

bil papež – ki se z drugimi škofi, duhovniki in redovniki mimo porušenega mesta vzpenja na goro, kjer jih pod velikim križem vojaki s krogli pokončajo, prav tako tudi množico laikov. Na nebu pa z močnim glasom kliče angel: »Pokora, pokora, pokora!« V roki drži goreč meč, Marija pa prestreza plamene, ki sikajo iz meča; dva angela ob križu zbirata kri mučencev. Sodano in Ratzinger kot tedanji prefekt *Kongregacije za nauk vere* sta podala razlago. Sodano takšno: »Vizija iz Fatime govori predvsem o vojni ateističnih sistemov proti Cerkvi in kristjanom in opisuje neskončno trpljenje žrtev za vero v zadnjem stoletju 2. tisočletja. Predstavlja še nedokončan križev pot papežev 20. stoletja.« Leto 1989 je v Sovjetski zvezi in drugod v vzhodni Evropi privedlo do padca komunističnih režimov, zato so dogodki, na katere se nanaša vizija, zdaj del preteklosti, toda napadi na Cerkev in vernike se drugod še nadaljujejo in tudi Marijin poziv k spreobrnitvi in pokori da ostaja veljaven in nujen. Ratzinger je svoj komentar sklenil s himno Mariji, ki je napovedala: »Moje brezmadežno Srce bo zmagalo.« In: »Marijin 'fat' [naj se zgodi], beseda njenega Srca, je spremenila zgodovino sveta, saj je prinesla svetu Odrašenika – zahvaljujoč njenemu Srcu, da je Bog lahko postal človek in ostal z nami za vse čase.«²⁷ Preprosta videnja otrok (kot so bila zabeležena danega leta 1917) so s kasnejšimi dopolnitvami, razjasnitvami, predelavami in interpretacijami povzdignili in vpletli v svetovno politiko in cerkveno zgodovino. Postala so predmet odločanja in interpretacij samih papežev pa vrhovnega inkvizitorja (bi rekli po starem), državnega sekretarja in vrhunskih teologov. Iz dogodka ljudske religioznosti so postali del katoliške cerkvene »duhovne politike«. Fatima je postala eno najpomembnejših romarskih središč sveta s povprečno milijonom romarjev vsako leto iz vseh katoliških dežel, z veličastno staro in novo baziliko (za katero je izdelal velik mozaik tudi pater Marko Rupnik). Ostaja seveda še naprej tudi portugalsko narodno svetišče, saj je bila Portugalska *Terra de Santa Maria* že pred fatimskim prikazovanjem. Toda tudi Fatima kljub temu še vedno ostaja romarski kraj, kjer ljudje – kot pastirčki in njihovi prvi sledilci – pri Mariji iščejo zdravje, pomoč v stiskah, pot v nebesa, spreobrnjenje in duševni mir zase ali za svoje ali pa se zahvaljujejo za vse to. In tudi v Ratzingerjevi sklepni himni Mariji odmeva isto pojmovanje Marijine (po)moči, s kakršnim se je srečal Trubar pred davnimi 500 leti pri svojih preprostih (prazno)vernih »Krajncih inu Slovencih« in mu nasprotoval v imenu »vere čistega evangelija«.

Naj ob koncu naše fatimske zgodbe spomnim še na drzno hipotezo, ki jo je postavil portugalski sociolog in religiolog Moises Espirito Santo.²⁸ V temelju/ozadju fatimskih prikazovanj naj ne bi bil le imaginarij ljudsko krščanske religioznosti, ampak tudi in predvsem islamske, in to (že v času sunitskih arabskih vladarjev teh krajev) preganjane šiitske, fatimidske, ki je zato tako rekoč vseskozi živela prikrito/potlačeno v ljudski (pod)zavesti tistih krajev. Na to ga navajajo dejstva, da iz objavljenih zapisnikov razgovorov z malimi vidci izhaja, da niso nikdar

27 Po Louis Kondor (glej op. 22), I, 219, 220, 232 (Appendix III).

28 Glej op. 22.

govorili o »Mariji«, ampak le o mali, bleščeči »Gospe«, ki je šele v zadnjih pogovorih postala »naša Gospa«, kot je tudi šele pozneje dobila daljše krilo namesto krila do kolen; rožni venec – molitveni venček – o katerem je vseskozi govorila, poznajo tudi muslimani; Gospa tudi nikoli ni naročila, naj ga molijo v cerkvi. Tu je sicer že samo ime kraja Fatima (in sosednjih krajev), ki je nesporno islamskega izvora. Fatima je bila Mohamedova hčerka in mati Hasana in Huseina, poznejših šiitskih mučenikov. Fatima je prva žena šiitov. Kraj prikazovanja Gospe leta 1917, Fatima oziroma Cova de Irija, naj bi bil mesto šiitskega kulta Fatime »Bleščeča« v 11. in 12. stoletju, ki da je nato preživel pod kultom Svete Lucije blizu kraja, kjer se je trem vidcem prikazala »Gospa, bolj bleščeča od sonca«. Avtor nakazuje sorodnosti med podobami Marije, fatimske Gospe in gnostičnimi podobami Fatime kot matere »skritega imama« v šiitskem islamu. Kratko krilo fatimske Gospe – ki naj bi bilo sicer moška noša – pripisuje pri tem dvojnemu moško-ženskemu gnostičnemu statusu fatimske teofanije. Znanе Marijine slike v cerkvah in ženske noše tistega časa – vključno z oblekami obeh deklic, kot jih vidimo na fotografijah – naj ne bi mogle izzvati podobe ženske v kratkem krilu. (Sam sem ob svojem turistično-raziskovalnem obisku Fatime leta 2007 videl v bližnjih krajih posamezne prodajalke izdelkov domače obrti, oblečene v tradicionalno nošo s krilom do kolen!) Pisanje oziroma televizijska oddaja o islamskem ozadju fatimskih prikazovanj naj bi v šiitskem Iranu leta 1995 celo izzvala zanimanje tamkajšnjih vernikov za romanja v Fatimo, tako da naj bi bilo potrebno interveniranje Vatikana in portugalske ambasade pri iranskih oblasteh, da ne bi ob morebitnih kolektivnih romanjih prišlo do verskih konfliktov.

Protestantski pogled

Vrnimo se k Trubarju in njegovemu pogledu, do katerega smo prispeli prek Janeza Pavla II. in Ratzingerja in njunega poveličevanja Marije. Trubar je bil zgrožen in jezen, lahko bi rekli celo besen, glede na krepke izraze, ki jih je uporabljal; poln je bil »svete jeze« na ljudi, pri katerih več velja devica Marija kakor sam Božji sin in ki pojejo *aleluja* Mariji, čeprav gre slava samo Bogu, zlasti pa na »farje«, ki to dopuščajo, celo spodbujajo in izkoriščajo. Jezen je bil še posebej na obtožbe in obrekovanje, češ da luterski »od Divice Maryo inu tih svetnikou ništer ne deržimo, nee zašpotuienm, nim ne veruiemo. Divico Maryo vsem ženom, kurbom inu te svetnike h tim malikom inu zludiem perglihuiemo«. ²⁹Trubar na to mirno, kratko in jasno odgovarja: »Mi ne pravimo inu ne vučimo, da bi se Divica Marija inu svetniki ne imeili poštovati, čestiti inu hvaliti; tiga od nas nihče po risnici ne more govoriti. Ampag tu branimo, da ne imamo v to Divico Maryo inu v te svetnike verovati, na nee klicati, za gnado, milost, odpuscane tih grehou prossiti inu per nih v seh žlaht nadlugah, v duhovskih inu v telesnih iskati, temuč, per tim samimu Gospudi Bogu, koker nas tu

29 Trubar, *Catechismus*, 1575 (gl. op. 4), 172.

vse Svetu pismu tiga Stariga inu Noviga testamenta, ta naša vera, ta Očenaš, te deset zapuvidi inu vseh svetnikou, jogrou inu prerokou exempli, navuki, psalmi, prošne inu molitve vuče.« Po Trubarju Marija in svetniki sami nočejo imeti časti, da jih molijo in kličejo kot Boga, da se jim gradijo cerkve in jim daruje. Hudiči prevzemajo podobo angelov, Marije in svetnikov in se dajo prek njihovih prikazovanj sami častiti. Kakor pravi, noben svetnik ni prosil za pomoč prej umrlih svetnikov in prerokov, ampak samo Boga. Niso klicali »Abraham, Izaak, Iakob, Moizes pomagaj nom, oli odreši, oli prossi za nas Boga«, ampak »Bug tiga Abrahama, tih sv. očkou, [...] bodi nam milostiu, pomagaj, reši«. ³⁰ In piše: »Zatu mi ne veruiemo v to Divico Maryo in v obeniga svetnika, temuč v tiga Božyga inu Divice Marye Synu.« Vprašanje, »de [če] bi Divica Marya ne bila, kei bi Bog bil?«, saj da je, kot se je pelo v ljudski božični pesmi, »ta stvar ie suiga stvarnika rodila inu doyla«, Trubar označuje za »debelu tursku« govornje; primerja ga s turško/islamsko kritiko krščanske vere v Boga Sina, češ: »Bug neima obene žene, koku tedai hoče Synu imeyti.« ³¹ (Prej omenjeni portugalski avtor se sklicuje na Corbina in omenja, da je bil v nepravovernem šiitskem islamu Fatimi dodajan včasih naziv Stvarnik/Fatir in oznaka »Mati svojega očeta«, saj da je imam, ki ga je rodila, utelešenje večnega, preeksistentnega Imama.) ³² Trubar se pritožuje, da farji ne pustijo ljudem »naših peisen iz katekizma polahku inu zastopnu peiti«, dopuščajo pa »lažnivo malikovalsko petje«, ki kliče Marijo na pomoč in jo slavi z *allelujo*, ki pripada le Bogu, molitev *Ave Marija* pa »žebraio pres vsiga rezmisljena inu zastopa«. ³³ Dodajmo za ilustracijo tako katekizemsko pesem o Mariji iz leta 1595. Ni odveč opozoriti, da je to edina pesem, posvečena neposredno Mariji v slovenski protestantski pesmarici.

Marija dečla žegnana, od Davidove hiše,
 bila možu zaročena, kakor nam Lukež piše.
 Je častila ter hvalila milost božjo veliko
 v svoji pejsmi ti hvaležni pejla s štimo visoko:

Dušica moja, povišuj Boga, ki te je ustvaril,
 in ti duh moj, poskakuj v Bogi, kjer te je rešil,
 ter deklin stan, zlu ponižan, je visoku povišal,
 do nje naprej bo vsak vselej, za zveličano držal.

30 Trubar, *Catechismus*, 176–177.

31 Trubar, *Catechismus*, 190–193. Prim. Trubar: Ene duhovne peisni, 1563. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja IV*. 2006. Ur. Igor Grdina, ur. IV. knjige Jonatan Vinkler. Ljubljana: Rokus in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, 87–89, pesem *Ta dan ie vsiga veselja* z vrsticami: »Ta hči ye mati postala, / Suiga oča radilla, / Stvar ie suiga stvarnika / Divica doila. / [...] Pravi Bug brez matere / Ie roien od Očeta, / Pravi človik brez očeta / Ie roien od divice.« Pesem je kot *Ta stara božična peissen, prov tolmačena* [...] z enakimi vrsticami, le s popravkom »divica ie doylla«, uvrščena tudi v Trubarjevo pesmarico *Ta celi catechismus, eni psalmi* [...] iz leta 1574 (*Zbrana dela IV*, 371–373.)

32 Moises (glej op. 22), 26–28.

33 Trubar, *Catechismus*, 1575 (gl. op. 4), 191–192.

Zakaj Gospud, ki je mogoč, je silne reči sturil:
nad mano skazal svojo muč, z nadlug me vselej rešil.
Njega milost ter usmiljenost, ta vekomaj ostane;
kar govori, trdno drži, vsa sila se mu ugane.³⁴

Navsezadnje lahko že ob tej pesmi spoznamo osnovne poteze protestantskega pojmovanja in odnosa do Marije (od Trubarja do danes):³⁵ Merilo in vodilo je tudi v odnosu do Marije Sveto pismo, to, kar je v *Svetem pismu*, izrecno seveda le v Novi zavezi. (Navedena pesem je očitno prepesnjeni del Marijinega *Magnifikata* iz Lukovega evangelija 1,46–56: Moja duša poveličuje Gospoda in moj duh se raduje v Bogu ...).

1. Bog je izbral in po Svetem Duhu poklical Marijo za učlovečenje svojega Sina – ne zaradi njenih zaslug, rodu, položaja. Marija je vzgled milosti kot milostne Božje izvolitve človeka.
2. Marija je to izvolitev/klic sprejela s ponižnostjo in ponosom (»Glej, Gospodova služabnica sem«, »zgodí se po Tvoji besedi«, »kajti velike reči mi je storil Mogočni«, »ki je mogočne vrgel s prestola in povišal nizke«, »ki se je ozrl na nizkost svoje služabnice«).
3. Marija je vzela nase, sprejela posledice Božje izvolitve: težave po rojstvu sumljivega otroka, trpljenje matere preganjenega in umorjenega sina.
4. Marija je za vse ljudi vzgled Božje milosti in vzgled človekove vere, (za)upanja in ljubezni – in kot taka spoštovana, čaščena in slavljena; ni pa *predmet* vere, zaupanja in ljubezni, ni ona tista, v katero se veruje, se ji zaupa, se jo prosi in se ji zahvaljuje: »Blagor ji, ki je verovala, da se bo izpolnilo, kar ji je povedal Gospod« (Lk 1,45). Toda: »Verujem v Boga Očeta in Sina in Svetega Duha« – »samo Bogu hvala/slava«.

Sveto pismo ne vsebuje nobene apoteoze Marije. Največ, kar je v tej smeri izrečenega, je, da je »obdarjena z milostjo«, »blagoslovljena med ženami« (»dečla žegnana«; Lk 1,28, 42). Toda na nagovor neke ženske: »Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile«, Jezus odgovori: »Še bolj blagor tistim, ki Božjo besedo poslušajo in se po njej ravnaajo« (Lk 11,27–28). Zgovoren je prizor iz sinoptičnih evangelijev. Citirajmo ga v celoti, iz najstarejšega evangelija po Marku:

34 Po Ivan Florjanc, Edo Škulj. 1996. *Slovenski protestantski napevi. Separati iz Cerkvenega glasbenika* 87–89. 1994–1996. Ljubljana, 120–121.

35 Za Trubarjev nauk gl. poglavja o Devici Mariji, svetnikih in romanju, *Catechismus*, 1575 (gl. op. 4), 172–216. Prim. Fanika Krajnc - Vrečko. »K drugi knjigi Zbranih del Primoža Trubarja«. V: ZD PT II (glej op. 4), 419. Za sodobno protestantsko pojmovanje seveda ni analognega doktrinarnega dokumenta katoliškim. Na kratko lahko o njem preberemo v *Protestantskem katekizmu*, Ljubljana, Murska Sobota: Evangeličanska cerkev v Sloveniji 1995, 173–174, kjer poudarijo, da Marija ni samo »katoliška«, ampak tudi »evangeličanska«. Več v *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*. zv. 3. 1992. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (gesli Maria, Mariologie, 274–282, 283–294); pregledno na primer v Schlichting, Wolfhart. 1989. *Maria. Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus*. Wuppertal, Zürich: Brockhaus.

»Tedad so prišli njegova mati in njegovi bratje. Stali so zunaj, poslali ponj in ga poklicali. Okrog njega je sedela množica in so mu rekli: Glej, tvoja mati, tvoji bratje in tvoje sestre so zunaj in te želijo. Odgovoril jim je: Kdo je moja mati in kdo so moji bratje? In ozrl se je po tistih, ki so sedeli okrog njega in rekel: Glejte, to so moja mati in moji bratje! Kdor namreč uresničuje Božjo voljo, ta je moj brat, sestra in mati« (Mr 3,31–35).

Marija pozneje spremlja Jezusa na nekaterih njegovih poteh. Na njeno prošnjo/ opozorilo naj bi (samo po Janezovem evangeliju) Jezus na svatbi v Kani Galilejski naredil prvo čudežno znamenje, spremenil naj bi vodo v vino. Po evangeliju po Janezu – spet samo po tem evangeliju – spremlja Jezusa skupaj z drugimi ženami tudi ob smrti; Jezus s križa izroči Marijo v varstvo svojemu učencu (Janezu), ki jo potem vzame k sebi. Skupaj z Jezusovimi brati se Marija družī z apostoli tudi po Jezusovi smrti (Apd 1,14). To je vse.

Ogromno – kot je ogromna in skrivnostna milost Božje izvolitve in daru vere/ (za)upanja, ki jo je izpričano po *Svetem pismu* prejela Marija. Toda malo nasproti veličastnemu repertoarju katoliško cerkvenih ali/in ljudsko religiozних podob kozmične, apokaliptične Marije, mogočne posrednice, zaščitnice, zagovornice in priprošnjice (*advocata-auxiliatrix-adiutrix-mediatrix* še v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* drugega vatikanskega koncila, 62), božanske in dobrotljive Matere, spremljevalke in reševalke najrazličnejših človeških stisk, Matere Cerkve in Kraljice nebes, mogočne Matere Avstrije, Kraljice Madžarov, Poljakov, Slovencev, Špancev ... umetniško upodobljenih idealov materinske ali sploh ženske dobrote, sočutnosti, deviške čistosti in lepote ...

Če bi govorili v prispodobah: protestantsko krščanska podoba Marije, zavezana zapisanemu v *Svetem pismu*, je »studeneč čistega evangelija« nasproti širokemu in globokemu tolmenu cerkveno in ljudsko religioznega katoliškega Marijinega čaščenja, pri katerem se mešajo tokovi: teološke špekulacije, dediščine različnih religij,³⁶ mistike, magije, kozmologije, cerkvene in posvetne politike; elementarnega ljudskega čustvovanja in prefinjenega umetniškega ustvarjanja; spontane in cerkveno teološko negovane in spodbujane religiozne imaginacije, ki se veže na različne arhetipe človeške duše(vnosti) na eni strani in človeške potrebe in stiske na drugi. Če kje, smo ob Mariji priča moči in šibkosti protestantskega krščanstva: ali lahko s preprostostjo svojega (razumevanja) evangeljskega sporočila o Bogu in človeku vzdrži nasproti poplavi besed in podob; ali ima studeneč čistega evangelija sploh (z)možnost, da se ohrani, ne da bi ga ta poplava povzela vase in ga razblinila v svojem vodovju ali ga odrinila v kak komaj opazen rokav?

Kar ostaja, je (za)upanje, da studeneč ne bo usahnil in bo vendarle kljuboval ter vsaj čistil sicer vedno bolj zamočvirjeno religioznost (ali pa vsaj odvrčal od

36 Marija je bila za *theotokos* proglašena v Efezu, kjer je bilo v predkrščanski dobi središče Artemidinega/Dianinega kulta z velikanskim kipom boginje, ki je bila tudi sama odmev ali variacija sredozemskega kulta Velike matere.

tistega njenega dela, ki sili v mistična brezna). Druga možnost je nihanje med razočaranjem nad ljudmi, resignacijo in »sveto jezo« spričo nemoči, kakršno smo lahko zaznali že pri Trubarju. Toda če smo rekli, da je za protestantsko krščanstvo Marija vzgled vere kot (za)upanja, sklenimo s takim (za)upanjem tudi tu.

15.

Vprašanje zla v monoteističnih religijah

Zlo v religijah

Vprašanje zla, hudega, je velika tema v vseh religijah. Pravilneje: ljudje se od nekdaj in vsepovsod srečujejo s trpljenjem, uničevanjem, smrtjo – z nečim, kar doživljajo/vidijo/poimenujejo kot zlo: zlo, ki ga doživljajo, trpijo ali sami povzročajo ali pa ga vidijo doživljanega ali povzročanega pri drugih. Soočajo se z njim na vse načine, ki jih poznajo in zmorejo – tudi ali celo predvsem magično in religiozno. Na tem mestu se ne bomo lotevali vse *fenomenologije zla* niti si ne bomo privoščili izčrpnega pregleda in primerjave, kako se različne religije spopadajo z njim. Osredotočili se bomo na religije, v katerih in za katere je vprašanje zla posebej zaostreno: na krščansko in njej sorodne *monoteistične religije* z enim in edinim Bogom Stvarnikom sveta in človeka. Z ozirom na takega Boga je postalo vprašanje zla vprašanje *teodiceje* (»opravičenje Boga«): vprašanje, kako razumeti/»opravičiti« zlo v svetu, ki je s človekom vred stvaritev edinega Stvarnika, ki je – kot beremo na začetku Biblije – svoje stvarjenje sveta pospremil z ugotovitvijo »in bilo je dobro«, Boga Stvarnika, ki ni le edini, ampak tudi vsemogočni in dobri Bog.

Da kot neteologi ne zaidemo prezgodaj in predaleč v meandre teologije, začnimo z Maxom Webrom.¹ Ta je v svojih primerjalnih študijah iz sociologije religije izraz teodiceja uporabil širše, za prizadevanja vseh religij, da postavijo in odgovorijo na vprašanja od kod, zakaj in čemu človeško trpljenje, smrt in zlo v svetu.² Po Webru obstajajo samo trije religiozni miselni sistemi, samo tri teodiceje, ki ponudijo »racionalne« zadnje odgovore na vprašanje o »vzrokih neskladja med človekovo usodo in njegovo zaslužnostjo«: indijski nauk o karmi/samsari, dualistične religije Zaraturstre in v monoteističnih religijah »dekret o predestinaciji« *Deus absconditus* (»skritega boga«), po katerega smislu verujoči človek ne sprašuje. Ti trije odgovori se po Webru »le izjemoma pojavljajo v čisti obliki« (Weber 2016, 17; Weber 1980, 317–319). Nas bo tokrat zanimala le »prava teodiceja« enega in edinega Boga Stvarnika. Je njen izhod res tak, kot ga je videl Weber? In če se le izjemoma pojavlja v čisti obliki, katere so njene najpogostejše in najprepričljivejše sodobne teološke »nečiste« oblike/kompromisi in kaj govori zanje ... Sodobne odgovore na to vprašanje bomo poiskali pri drugem sociologu religije, Petru Bergerju. Pri tem se seveda ne bomo mogli izogniti vsaj bežnemu vpogledu v sodobna krščanska (in judovska) teološka soočenja z vprašanjem zla.

1 Seveda je bilo vprašanje teodiceje obsežno obravnavano tudi v zgodovini filozofije: naj ob Leibnizu (1646–1716), kateremu dolgujemo sam izraz teodiceja, spomnim samo na Kanta in njegov spis *Das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (O neuspehu vseh filozofskih poizkusov v teodiceji)*, 1799, in Heglovo iskanje rešitve problema zla v usmeritvi k »celoti« in njegovo zagotavljanje, da je »prava teodiceja, pravo opravičenje boga, v zgodovini sveta kot razvojni poti udejanjanja duha« (v *Predavanjih o filozofiji zgodovine*). O tem Dietrich in Link 2000: 107–109.

2 Weber sicer uporabi izraz teodiceja (»teodiceja sreče«) tudi za »službo legitimiranja, s katero mora religija služiti zunanjemu in notranjemu interesu oblastnikov, posestnikov, zmagojučih, zdravih, skratka srečnih« (Weber 2016, 12). Toda v nadaljevanju se ukvarja predvsem s »teodicejo trpljenja« (njegov izraz).

Kje vidi in kaj vidi kot zlo Biblija

Zlo v stvarstvu, kozmično zlo

V začetku je bilo vse dobro: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo [...] Bog je videl, da je dobro.« Pa vendar proti koncu (krščanske) Biblije pri apostolu Pavlu beremo: »Celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine« (Rim 8,22). In pred tem: »Stvarstvo je bilo podvrženo ničevosti, in sicer ne po svoji volji, ampak zaradi njega, ki ga je podvrzel v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok« (8,21). Kozmično trpljenje, trpljenje stvarstva, v stvarstvu; obljuba »novega neba in nove zemlje« ...

Vmes je greh/upor posebej izpostavljenih ustvarjenih bitij, (»padlih«) angelov in prvega človeka, moža in žene: »Zaradi tebe naj bo prekleta zemlja« (1 Mz 3,17). Po grehu prvih ljudi je prišla smrt. Toda od kod je prišla? Od kod je prišlo zlo, ki mu je človekov greh odprla vrata? Zlo, kozmično in/ali človeško, je bilo v Bibliji in stvarstvu tako vsiljivo opazno, da so že judovski talmudisti ob spraševanju, kdaj in kako je prišlo v dobro stvarstvo, našli odgovor že čisto na začetku Biblije, v opisu drugega dne stvarjenja, ko je Bog z obokom neba ločeval vode pod njim in nad njim: takrat ni videl in ni rekel, da je dobro, kot je to rekel po opravljenem stvarjenju za vsak drug dan (1 Mz 1,6)³ Z ločitvijo/delitvijo drugega dne naj bi prišlo v dobro stvarstvo zlo, z razpoko naj bi se odprla vrata zlu. Šele z »novim nebom in novo zemljo«, ko bo spet »vse eno« z Bogom, v Bogu, naj bi bilo zlo iztisnjeno iz stvarstva.

Je pri tej razlagi že na delu kontaminacija monoteistične koncepcije z dualistično sliko, z njenim proti-bogom in njegovimi močmi v spopadu z Bogom Stvarnikom? Kontaminacija je poznana tudi v drugih, blažjih ali radikalnejših oblikah: blažjih z začasno močjo hudiča in zlih sil ter radikalnejših (gnostičnih), v katerih je bog stvarnik ne-pravi bog, s katerim bo dokončno obračunal šele pravi Bog Odrešenik.

Antropološko zlo: zlo (za) človeka – zlo, ki ga povzroča človek in ki prizadeva človeka

Človek kot privilegirano Božje stvarjenje – ustvarjeno po Božji podobi, v raju – je zajet v zlo. Tu sta Adam in Eva s svojim grehom/uporom proti svojemu stvarniku in kaznijo za to; tu je Kajn s prvim bratomorom in kaznijo ... Tu je svetopisemska zgodba o Jobu, »pravičnem in pobožnem«, ki strašno trpi in se sprašuje, zakaj. Svetopisemska pripoved o Jobu pozna tako rekoč vse razlage tega vprašanja, vse ugovore in zagovore: da Job ni tako pravičen in brez greha, kot se postavlja pred Bogom, in/ali da je to samoprečičanje o lastni pravičnosti in pobožnosti že samo

3 Tako je v izvornem hebrejskem besedilu. Stari grški prevod (*Septuaginta*) tudi za ta dan doda/vstavi: »Bog je videl, da je dobro«.

greh (napuha), za greh pa je neizogibna kazen; pa da morda plačuje za grehe prednikov (kot je napovedovano v dekalogu); pa da ga Bog preizkuša v njegovi pobožnosti (češ, lahko je hvaliti Boga v blagostanju, toda prava vera in zaupanje se pokaže ob udarcih usode). Toda Job zavrača vse take razlage, vse prijateljske tolažnike in tožnike. Zavrne in celo obsodi jih v zaključni besedi tudi Bog sam. Toda Bog Jobu ne pove, zakaj je poslal ali dopustil vse trpljenje, ki ga je doletelo; ne razkrije svoje igre/stave s hudičem. Odgovor, ki ga na koncu ponudi Bog in ga Job sprejme – ter znova postane deležen Božjega blagoslova in blagostanja – je, da je Bog Bog v svojem veličastju stvarnika in da ga človek, Job, ne more spraševati ali klicati na odgovornost: »Kdo je prišel predme [kdo mi je kaj dal], da naj poravnam? Vse, kar je pod nebom, je moje« (Job 41,3); »Glej premajhen sem. Kaj naj odgovorim? Svojo roko si polagam na usta,« odgovori Job (40,4). Odgovor na vprašanje o zlu je, da človek tega vprašanja Bogu ne sme postavljati, saj odgovora v tem času ne zmore dobiti – »Zato odstopam in se kesam v prahu in pepelu« (42,6).

V polemiki z Erazmom Luther lapidarno povzame starozavezni in novozavezni odgovor o človekovi krivdi in nezasluženem in nesmiselnem trpljenju: »V luči narave [naravnega razuma – M. K.] je neresljivo, kako bi bilo pravično, da dober človek trpi, slabemu pa gre dobro. Toda to reši luč milosti. V luči milosti pa je neresljivo, kako Bog lahko obsodi nekoga, ki s svojim lastnimi silami ne more drugače, kot da greši in je kriv. Tu narekujeta tako luč narave kot luč milosti, da ni krivde pri nesrečnem človeku, marveč pri krivičnem Bogu, saj ne moreta drugače soditi o Bogu, ki okrona brezbožnega človeka zastonj, ne da bi imel ta kaj zaslug, drugega pa obsodi, pa čeprav je morda manj ali vsaj ni bolj brezbožen. Toda luč slave narekuje drugače in tedaj bo pokazala, da je Božja pravičnost nadvse pravična in jasna, čeravno je pravičnost Njegove presoje za zdaj nedoumljiva. Do tedaj moramo to le verovati« (Luther [1525], 2001, 449).

Zlo in trpljenje Izraela, izvoljenega ljudstva, ter Jezusovo trpljenje in smrt

Toda biblijska pripoved/spoznanje gre še dalje: zlo, trpljenje in smrt ne prizadevajo le stvarstva nasploh, ne le človeka kot privilegiranega stvarstva, ne le pravičnih in pobožnih ljudi; trpi – do skrajnosti – tudi od Boga posebej izvoljeno ljudstvo in po krščanskem nadaljevanju/dopolnjevanju trpi do skrajnosti, do sramotne smrti na križu tudi njegov ljubljani sin, »nad katerim ima posebno veselje«, Božji Sin, ki je postal človek. Lahko bi obe pripovedi, o Izraelu in Jezusu, brali vzporedno kot dve pripovedi o tem, kako je deležno zla tisto, kar je Bogu najljubše, posebej Božje: njegovo, od njega izbrano ljudstvo in njegov sin, Jezus Kristus. Lahko bi brali zaporedno in videli v trpljenju in smrti Jezusa Kristusa nadaljevanje in stopnjevanje (s preobratom in prelomom, ki mu sledi). Tudi Pravični umre s spoznanjem/vprašanjem/krikom: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mt 27,46). Jezusov klic lahko slišimo kot najvišji/končni izraz stiske, ki je vodila in vodi v vse teodiceje: Bog, kje si (bil)?

Seveda se za krščansko vero s to radikalizacijo zgodi tudi preobrat. V trpljenje in smrt (za)puščeni Jezus je/bo vstal, premagal trpljenje in smrt. Vstal je in z njim smo/bomo vstali tudi mi, piše apostol Pavel. Toda tudi ob tej veličastni pridobitvi/odrešitvi, v katero kristjani verujejo, ostaja vprašanje: Ali je Bog oče in Stvarnik ljudi za to oprostitev in osvoboditev res potreboval okrutno žrtvovanje človeškega življenja – pa čeprav samo enega za vse, in to najboljšega, najčistejšega (»brezmadežnega jagnjeta«)? Ali ne bi mogel človeku oprostiti brez te krutosti ali hladnega računovodstva, ki je že od nekdaj v ozadju vseh poganskih obrednih žrtvovanj: »daj, da dam«, »dam, da daš«. Videli bomo, kako na to odgovarja tista smer v teologiji, ki jo povzema in sprejema tudi Berger – a o tem kasneje.

Prej pa o radikalizaciji vprašanja teodiceje v 20. stoletju. Mislim seveda na *holokavst*, milijonski pomor/žrtvovanje pripadnikov judovskega ljudstva s strani nacistov in njihovih sodelavcev v času druge svetovne vojne. Biblija Stare zaveze že pozna in opisuje trpljenje izvoljenega ljudstva, pokole, rušenja templja, »babilonsko suženjstvo« in izgone pred njim in po njem, pozna pa tudi opise zmag in razcveta, nenadejanih odrešitev, tudi iz babilonskega izgnanstva, in izgradnje novega templja. Za rešitev iz Babilona in za novi tempelj je – kot Božje orodje – poskrbel perzijski (!) kralj Kir (klicaj seveda zaradi sodobnih nasprotovanj in zaostrovanj med Izraelom in Iranom). Biblija pozna tudi vse vrste razlag za nesreče judovskega ljudstva: kot kazen, ker s svoje strani niso spoštovali zaveze z Bogom in zapovedi dekaloga; ker so ljudstvo, njegovi voditelji ali navadni člani kršili Božjo postavo in častili druge bogove in njihove podobe; ker je Bog preizkušal njihovo zvestobo; ker je z njimi Bog opozarjal njih in/ali druge narode na odgovornost pred Stvarnikom in njegovim stvarstvom ...

Toda holokavst Judov dva tisoč let po porušenju zadnjega templja in rimskem izgonu iz domovine je presegel vse, kar se je do tedaj zgodilo. Seveda so se ob holokavstu po vojni Judje sami in njihovi misleci trudili pritegniti in aktualizirati vse stare biblijske razlage o lastni krivdi, o božji kazni, opominu, žrtvovanju. Ben-Gurion, prvi predsednik nove izraelske države, naj bi kmalu po koncu druge svetovne vojne ponudil celo razlago: brez nacističnega antisemitizma in holokavsta ne bi nastala in vzdržala raznorodna in »nenaravna« zveza med Sovjetsko zvezo in zahodnimi demokracijami, samo taka zveza pa je omogočila poraz nacizma kot vrhunskega zla.⁴ Zmaga nacizma v vojni bi pomenila katastrofo za slovan-ske narode (ki so jih šteli nacisti za podljudi) in uničenje temeljnih tradicionalno krščanskih in modernih demokratičnih vrednot Zahoda, s tem pa tudi katastrofo zahodne civilizacije. Ben Gurion je tako zaobrnil nacistično teorijo o združenju judovsko-boljševistični in judovsko-plutokratski/kapitalistični zaroti. Soočili so se tudi z novim/starim krščanskim opravičevanjem protijudovstva kot kazni za judovsko zavrnitev Jezusa kot odrešenika in za krivdo pri njegovi usmrčitvi. Toda dimenzije holokavsta so bile tako pošastne in krik, »kje si (bil) Bog« tako močan,

4 Henri Desroche (1962, 62) navaja v tej zvezi Ben Gurionovo delo *Rebirth and Destiny of Israel* (New York 1954).

da so vodile tudi pri mnogih Judih do radikalnih odgovorov. Enega je izrazil pesnik takole: »Na Sinaju smo sprejeli Toro, v Lublinu smo jo vrnili. Mrtvi ne potrebujejo Boga in Tora je bila dana za življenje« (Hertzberg 1996, 342). Drug tak odgovor predstavi avtor *Hasidskih pripovedi* takole: »V baraki v Auschwitzu so preživeli člani rabinskega sodišča na procesu proti Bogu presodili in sklenili: zaradi nezaslišane opustitve obveznosti do svojih otrok bo Presveti, naj bo hvaljen, izključen iz naše skupnosti, in to s takojšnjim učinkom! Bilo je, kot da bi vesolju zastal dih. Rabin, ki je sodbo izrekel, je nato vzdihnil in dejal: zdaj pa pojdemo molit« (po Dietrich in Link 2000, 93).

Bog, ki/ko ukazuje zlo

Obstaja pa še eno stopnjevanje vprašanja zla in biblijskega monoteizma: ko Bog ne le dopušča zlo ali ga kot sredstvo uporablja, ampak ga tudi neposredno zahteva, diktira. Biblija pozna besedila, ko Bog ukazuje ljudem uničenje, pokol, smrt drugih, tudi – po človeških in Božjih zapovedih najnedolžnejših – otrok: »Pokončaj vse [...], ne prizanašaj, temveč pobij moža in ženo, otroka in dojenčka ...«⁵ »Vsak naj ubije svojega brata, prijatelja, soseda«, ki je častil malike. V »biblijskih tekstih terorja« kot da Bog preko svojih neposrednih glasnikov ukazuje bratomorni obračun z neverujočimi ali brezobzirno iztrebljanje ljudi in ljudstev, ki so bili napoti njegovemu ljudstvu na poti v obljubljeni deželo. Beremo tudi, kako je Bog obsojal tiste, ki iz različnih razlogov niso spoštovali ukaza, naj uničijo vse (1 Sam 15,1–23; 2 Mz 32,21–28; 4 Mz 25,4–10; 5 Mz 13,15–19; 5 Mz 20,10–19; Iz 34,2–8 ipd.; prim. Dietrich in Link 1997, 200–214). Kot smo že pisali tudi v reviji *Stati inu obstatu* (Kerševan 2006, 83–84; Stolz 1996, 182–84), biblicisti in zgodovinarji opozarjajo, da pri teh besedilih ne gre za nekakšne popise in opise dejanskega ravnanja Izraelcev niti za uvod v taka zločinska ravnanja. Omenjena biblijska besedila so nastala v času in v razmerah, ko Judje niso imeli niti moči niti pristojnosti za taka ravnanja. Opisi Božjih ukazov obračuna z drugače verujočimi ljudstvi in posebej še z neverujočimi in kršilci postave znotraj izraelskega ljudstva naj bi bili le nekakšna retorična sredstva, da bi poudarili Božjo zahtevo po ohranjanju vere in identitete izvoljenega ljudstva v času in razmerah skrajne ogroženosti. Pa vendar ...

Vprašanje zla in teodiceje

Po Webbru in tudi brez njega seveda vemo, da se z vprašanjem zla, trpljenja in smrti tako ali drugače ukvarjajo vse religije in njihove teologije. Zlo je v različnih religijah različno opredeljeno (kot je v različnih kontekstih in pri različnih ljudeh

5 Takega Boga srečamo v Bibliji že prej v pripovedi o Abrahamu. Bog preizkuša Abrahamovo vero in zaupanje z zahtevo, naj ubije in žrtvuje Bogu svojega sina Izaka. Abraham je nazadnje to pripravljen storiti, toda Bog »zadrži njegovo roko«. Lahko bi rekli, da v tem primeru ne gre za vprašanje, zakaj Bog dopušča zlo, čeprav ga noče, čeprav mu nasprotuje; nasprotno, Bog tokrat hoče/ukazuje zlo, toda potem ga ne dopusti, ne dopusti človeku, da bi ga storil.

različno doživljano). Vprašanje zla se je posebej intenzivno obravnavalo v monoteističnih religijah s predstavo enega in edinega Boga Stvarnika. Kako opravičiti Vsemogočnega, dobrega Boga Stvarnika spričo množičnih primerov nezasuženega in nesmiselnega trpljenja (tudi smrti)? Ali v bolj filozofski abstraktni opredelitvi: kako razumeti razmerje med popolnim, absolutnim Stvarnikom in empirično doživljeno nepopolnostjo njegovega stvarstva?

Videli smo, da po Webru obstajajo le trije racionalno dosledni religiozni odgovori (tri racionalne teodiceje v širšem smislu). Pri tem velja opozoriti na dva Webrova poudarka. Prvi: da je v teodiceji v ožjem smislu – tisti, ki se nanaša na edinega Boga Stvarnika – pravi odgovor navsezadnje v tem, da se vprašanje umakne, da se ga ne postavlja. Weber da tako prav »Jobu«: Bog je Bog in človek je človek in kot tak ne more postavljati Bogu vprašanj ter zahtevati ali pričakovati odgovor, poizkušati, da bi tako ali drugače »pogledal v njegove karte« (Weber). Božji odgovor ostaja skrivnost. Bog Jobu ne odgovori na vprašanje/krik: »Zakaj?« Kot da ne ve, kaj bi odgovoril; svoje igre/stave s hudičem noče razkriti, kot da bi ga bilo sram, da se gre igro, v kateri dobi neko vlogo hudič. Drugi Webrov poudarek/prispevek v diskusiji je, da se te tri rešitve le redko in le za kratek čas uveljavljajo v čisti obliki. Večinoma so prisiljene v kompromise z elementi drugih dveh rešitev. Pri monoteističnih odrešilnih religijah bi šlo seveda za kompromis z dualistično koncepcijo ali za kompromis v smeri »brezbožne« karme/samsare. V kompromise in kombinacije silijo raznolike etične in intelektualne potrebe ljudi v raznolikih življenjskih situacijah in stiskah (Weber 1980, 319).

V smeri kompromisov z *dualistično predstavo* bi šli vsi odgovori, ki dajejo pri vprašanju zla neko vlogo bodisi poosebljenemu zlemu, hudiču bodisi množici poosebljenih ali nepoosebljenih zlih duhov in sil ali pa neki neosebni sili/materiji/energiji, ki se kot nekaj zunanjega ali predhodnega upira, zoperstavlja Bogu pri njegovem stvarjenju kozmosa. Ena in druga smer pri pojmovanju izvora in narave zla ponujata tudi različna sredstva za spopadanje z njim ali za izogibanje se mu (različna magična in/ali etična sredstva za vplivanje ali izogibanje).

V drugo smer vodi – vsakemu dualizmu ali pluralizmu nasprotno – dosledno *pripisovanje vsega, dobrega in zlega, naravi in/ali volji edinega Boga Stvarnika*, determiniranosti vsega z njegovo naravo ali voljo. Tak bog je onstran dobrega in zlega, vseeno mu je za človekovo dobro in zlo, saj je/bo navsezadnje vse eno. Tak, popularno rečeno panteistični ali deistični bog postane odvečen ali pa je od človeka celo zavržen, »odstavljen«; to drugo toliko prej, kolikor bolj se svet vidi kot (pre) poln zla in trpljenja. Bog Stvarnik postane tako nerazločljiv od Gospodarja zla, Satana. Po njegovem/njunem odhodu ostajajo na prizorišču le ljudje v neskončni verigi interakcij v medsebojnih odnosih in učinkih delovanja v sedanjosti in preteklosti, vključenih v širše kontekste prav takih dejanj in učinkov drugih bitij in sil – brez transcendentne zunanje ali notranje »instance«. Skratka: a-teistična podoba sveta in človekove držje nasproti svetu, ki pa kot ne-smiselna, neomejena in brezizhodna lahko tudi sama kliče k odrešitvi; to v takem primeru po Webru ponuja v čisti obliki

prvotni budizem z a-teističnim naukom o izstopu iz tega krogotoka (v »nirvano«) s pravim spoznanjem njegove narave ...

Že ko smo predstavili osnovne koordinate in načine doživljanja zla v kontekstu biblijske monoteistične religije, smo nakazali, da se ljudje kljub že po Jobu spoznanem pravem »odgovoru« (= nevpraševanju) še naprej in znova in znova vprašujejo po božjih načrtih in volji, se čudijo in obtožujejo: kje je (bil) Bog in/ali zakaj molči? Taka vprašanja seveda pomenijo odstopanja od edine racionalne (po Webru) in edine zares pobožne držbe (po »Jobu«) in neizogibno odpirajo vrata za kompromise z drugimi in drugačnimi religioznimi pojmovanji.

Vprašanje »kje si (bil) Bog, zakaj si me zapustil« in iskanje odgovora nanj praviloma vključuje predstavo o bogu kot vsemogočnem stvarniku na eni strani in njegovi dobroti, pravičnosti, usmiljenju na drugi strani.

V dolgi zgodovini filozofske in biblijske misli o bogu se je sicer že problematiziral tudi pojem božje vsemogočnosti, na primer z vprašanji, ali bi bog lahko storil, da se ne bi zgodilo nekaj, kar se je že zgodilo, ali z banalnimi vprašanji tipa: ali bog lahko naredi tako velik kamen, da ga ne more vzdigniti. Toda ne glede na to se je vztrajalo pri absolutnosti Božje vsemogočnosti in ob soočenju z dejstvom zla raje postavilo pod vprašaj dojemanje in presojo pravičnega, dobrega in usmiljenega: ali mi zares vemo, kaj je končno dobro, kaj je zares pravično, kaj in kdo je zares vreden ali deležen usmiljenja. Samo Bog naj bi imel prava merila in pravo vedenje, kaj je prav in kaj je dobro. Toda: z vidika tega, kar imamo *ljudje* za dobro, pravično in usmiljeno, se je tak Bog v teodicejah, ki so ga skušale opravičiti, s svojim delovanjem kazal kot muhast tiran ali kot nekdo, ki se gre z ljudmi in stvarstvom neko nedoumljivo igro, ali kot brezdušni zunanji računovodja in izterjevalec tega, kar mu pripada.

Seveda so nekateri odgovori/zagovori Božjega (ne)delovanja sofisticirani in ne brez teže. Na primer: Bog Stvarnik je podaril ljudem svobodo (in s tem odgovornost) kot najvišje dobro. Iz te svobode človekovega odločanja izhaja tako prvi upor, izvorni greh, kot zlo, ki ga ljudje povzročajo in trpijo v medsebojnih odnosih. Ali naj zdaj to svobodo ljudem odvzame, jih reši pred njo, spremeni v nesvobodna bitja, zgolj »živali«? Toda celo v takih presojah se ljudem Bog kaže – kakor to predstavi Peter Berger – kot nekdo, ki »'brezstrastno' opazuje neskončno bolečino bitij, ki jih je ustvaril in jim nato sodi zaradi njihovih hudodelstev (ki pa so malenkostna v primerjavi s skupno grozo v stvarstvu)«, kot nekdo, »za katerega bi rekli, da je netičen, če bi bil človeška oseba«. In na drugem mestu: »Religija zahteva podreitev Božji volji, toda samo, če Boga ne dojemamo niti kot povzročitelja niti kot pasivnega opazovalca otrokove smrti. Drugače povedano, podrejam se Bogu, ki ne želi smrti otrok. Vsako drugo religiozno podrejanje samo po sebi zanika Božjo dobroto in dobrot stvarstva« (Berger 2011, 163, 274).

V letu 2000 dokončanem temeljitem delu z značilnim naslovom *Temne strani Boga* (Dietrich in Link 1997 in 2000) dva teologa, Walter Dietrich, profesor za Staro zavezo na univerzi v Bernu, in Christian Link, profesor za sistematično

teologijo na univerzi v Bochumu, ob pregledu in analizi starejših in novejših obravnav »problema teodiceje« ugotavljata, da je v novejših teoloških razpravah poudarek na tem, da je treba vztrajati pri Božji dobroti, pravičnosti, usmiljenju, četudi pri tem pride pod vprašaj pojem/pojmovanje Božje moči in vsemogočnosti. Naš Bog, bog Biblije in še posebej Nove zaveze je milostni Bog. Bog, ki se je učlovečil v Jezusu Kristusu, je milosten do človeka, drugačen bog ni naš Bog. Vztrajati pri tem pomeni, da Boga ni mogoče videti kot brezdušnega zunanjega opazovalca, nadzornika in sodnika svojega stvarstva in človeka v njegovem zlu, trpljenju, smrti. Bog, ki je dober in hoče dobro, ne more, da ne bi trpel s svojim stvarstvom in človekom. Biblija je polna tovrstnih pričevanj in presoj. Celó ob neizogibnem trpljenju premaganih sovražnikov, ko njegovo izvoljeno ljudstvo (v psalmih) slavi in se veseli zmage ter pokončanja faraona in njegove vojske, se Bog ne veseli z njim. Po talmudskih razlagalcih: »Delo mojih rok je izginilo v morju in vi hočete, da pojem z vami!« (Dietrich in Link 1997, 210).

In za kristjane odločilno: če je Bog »svet tako ljubil, da mu je poslal svojega edinega ljubljene Sina«, če se je Bog zaradi sprave s človekom sam učlovečil, potem se ni mogoče izogniti misli, da je Bog s svojim Sinom tudi sam trpel, tudi in zlasti, ko je ta obtožujoče in obupano vpraševal: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Če je bil Jezus Bog in človek v eni osebi in če je trpel kot Bog in človek, je že zato trpel tudi Bog Oče sam, saj je po Janezovem evangeliju Jezus »eno z Očetom«. Že staro teološko misel o *teopašizmu*, da je Jezus trpel tudi kot bog in ne le kot človek, so v uradni Cerkvi večkrat zavrnil in obsodili, češ da ogroža predstavo o Božji vzvišenosti in vsemogočnosti (na primer Nikolaj I., papež od leta 857 do 867). Berger naravnost zapiše, da se je »osrednja Cerkev pri tem zmotila« (163). Cena za vztrajanje pri določenem pojmovanju Božje vsemogočnosti je prevelika, če ogroža temeljno biblijsko verovanje v Božjo dobroto in milost. Kako je lahko Bog Oče brezčutni zunanji izterjevalec pravice/sprave preko trpljenja in smrti učlovečenega Sina (ali pa ta v svoji božanski vzvišenosti ne trpi zares), če bi lahko ljudem odpustil tudi brez te žrtve? Kako lahko zahteva zvestobo svojega ljudstva (in ga kaznuje za nezvestobo ali jo preizkuša), če ni z njim skupaj v trpljenju; kako lahko zgolj od zunaj opravičuje ali kaznuje človeka za krivdo, če ni z njim vsaj sočuten v trpljenju, če ga že ne odpravlja. Seveda je mogoče postavljati tudi kontra vprašanja – rezultat je v najboljšem primeru pat situacija med božjo vsemogočnostjo in božjo milostjo, torej zlom teodiceje.

V vsakem primeru pa velja, da je po krščanskem verovanju Jezus za ljudi temeljna pot do Boga in ključna pot Boga do ljudi. (Ne upamo si reči, da je edina!) Bog Oče vidi ljudi skozi Jezusa in ljudje vidijo skozi Jezusa Boga. Jezus v tem verovanju predstavlja vse ljudi pred Bogom in Boga pred vsemi ljudmi, je za Heglom zapisal že Marx.

Naš bog je Bog, ki se je učlovečil, da bi bil z nami kot človek; kot bog, ki se je ponižal, ki je sprejel nase človeško bedo, trpljenje in smrt; tega Boga ni mogoče

mislni brez njegove *kenoze*⁶. Toda ali ni s tem Bog Oče – kot prva oseba istega troednega Boga – ne le od zunaj zaradi Jezusa opravičil človeka krivde in greha, ampak vzel nase krivdo tudi kot Bog Stvarnik »nepopolnega« stvarstva (in človeka)? Božje trpljenje ne bi bilo le sočutenje s trpljenjem človeka, ampak tudi trpljenje zaradi lastne krivde pri tem trpljenju. Ali bi lahko tako razumeli Barthovo formulacijo: Bog je pravičen, ko/ker opravičuje (grešnega) človeka (Barth 1953, KD IV/1, 631; Kerševan 2011, 169).

Toda: ker vseskozi izhajamo iz *človeškega* vpraševanja – kaj smo dobili, kaj imajo ljudje v svojem trpljenju od take sočutnosti in Božjega priznanja (so)krivde (od Božje *kenoze*)? Malo ali nič – če te *kenoze*, učlovečenja Boga in samoizpraznjenja njegove moči, ne bi spremljala ohranjena predpostavka/vera, da gre pri tem vendarle za samoponižanje Boga, ki z učlovečenjem ne neha biti Bog (»v višavah«), ki z »izpraznitvijo/samooomejtvijo« svoje tostranske moči ne izgubi Božje moči sploh (čeprav ta moč za ljudi tega časa postaja in ostaja skrivnost). Bog, ki je (za)pustil Jezusa samega v trpljenju in smrti – in s tem po Bonhoefferju demonstriral človekov položaj v svetu, kakršen je – je tudi Bog, ki ga je oživil; Bog, ki je z Jezusom umrl, je tudi z Jezusom vstal ter z vstalim Jezusom premagal smrt za vse ljudi. Tako gre razumeti tudi vztrajanje kalcedonskega koncila, da je Jezus Kristus pravi Bog in pravi človek v eni osebi, z neizogibno protislovnim zatrjevanjem o »nepomešanosti in neločenosti« njegovih dveh narav, božje in človeške, v isti osebi. Le tako Božje sočutje (in sotrpjenje) s človekom ne pogloblja (»kozmičnega«) obupa, ampak nosi s seboj upanje (na odrešenje, Božje kraljestvo, vstajenje, na »novo nebo in novo zemljo«).

Kako razumeti to in tako Božjo (ne)moč? Očitno moramo biti vsaj zadržani, previdni pri svojih predstavah o Božji vsemoči in vsemogočnosti kot o nekakšni absolutizirani človeški fizični, spiritualni ali magični sili/energiji, če jih že ne moremo radikalno opustiti. Toda spet: kako se pri taki Božji šibkosti – od Boga samoizbrani ali za Boga neizogibni? – izogniti dualističnim predstavam, ki se vsiljujejo? Kaj je tisto Drugo, kaj je/so tisti Drugi nasproti Božji (ne)moči? Ali stvarjenje (biblijski hebrejski »bara«) ni bilo »iz nič«, ali je ustvarjeni *kozmos* le začasno od Boga (pre) urejeni *kaos*, ki ima neko svojo samostojno (ne)bit? Ali so na delu neke druge sile in moči itd.? Ali pa so nazadnje vsi in vse v Bogu, iz Boga ali po njem? In v tem primeru ni vse »dobro« ali pri Bogu ni zares »vse mogoče«. Analogna vprašanja se pojavljajo ob predstavah, da Bog ustvarja svet tako kot »ustvarja« morje celino, da se umika in vedno znova vrača (kabalistični *cincum*).⁷

Vprašanja, ki jih brez dokončnih odgovorov že poznamo iz zgodovine religij in teologij in ki jih je kot take diagnosticiral tudi Weber: »Poslednja in edina

6 O kenozi je pisal v reviji *Stati inu obstati* Ciril Sorč leta 2005: »Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju«. *Stati inu obstati* 1 (1-2), 123–147. Ob Moltmannu in v navezavi na teologijo Svete trojice izvrstno prikaže tudi vprašanje Božjega trpljenja in Božje solidarnosti s človekom.

7 Po starih predstavah judovske mistike – ki jih na svoj način povzemajo tudi sodobni misleci kot Moltmann in Hans Jonas – se je Neskončni »da bi napravil prostor za svet [...] sam vkrčil in tako zunaj sebe ustvaril praznino, nič, v katerem in iz katerega je ustvaril svet« (Scholem 1967, 285; prim. Dietrich in Link 2000, 113).

samoumevnost je absolutna Božja skrivnost« (nasproti kateri ljudje in njihov govor obmolknajo: ne postavljajo vprašanj, ne kličejo vanjo, saj ta vprašanja in klici lahko dobijo kot odgovor le lasten odmev, le človeške odgovore in nova vprašanja brez konca). »Najlažje in najtežje je to skrivnost sprejeti kot neizrekljivo ljubečo in odpuščajočo bližino,« je nekoč zapisal znameniti jezuitski teolog Karl Rahner (Kerševan 1975, 84).

* * *

Tako smo zopet pri Jobu, Webu – in Bergerju, zato tudi zaključimo pri njem, z njegovim povzetkom in sklepom iz razprave o sodobni teodiceji: »Tu je jasno, da lahko do odrešenja pride le, če sam Bog trpi s svojim stvarstvom. Z drugimi besedami, *kenoza* je nujnost, križ – resnično ponižanje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa kot človeškega bitja je skrajna točka kenoze. Prav ta skrajnost, na način, ki mora ostati skrivnost, omogoča zmagoslavje vstajenja in z njim Kristusovo zmago nad zlom, trpljenjem in predvsem smrtjo – ‘s smrtjo je strl smrt’. [...] Kenoza je presežena v vstajenju (tu bi bil na mestu heglovski izraz *aufgehoben*: ta nemška beseda ima namreč dvojen pomen – »ukinjen« in »dvignjen«; tu namreč veljata oba pomena). [...] V Kristusovem trpljenju in smrti na križu, na skrajni točki Božjega ponižanja, Bog deli vso bolečino stvarstva in sproži njegovo popravljanje. In Kristus se bo vrnil kot zmagovalec in obnovil stvarstvo v slavo, za kakršno ga je namenil Bog« (Berger 2011, 162, 164, 293). Berger kot sociolog verjetno preveč »hiti« skozi teologijo, prehitro izbira kot prave različne odgovore. Toda ob tem je zmožen opozoriti, kot je to storil v drugi zvezi in kot lahko sklenemo tudi mi: »Si je to mogoče predstavljati? Mogoče. Vendar pa ne vemo. Ne moremo vedeti. In ni nam treba vedeti« (Berger 2011, 166). Dodajmo: ni nam treba vedeti, če/ker verujemo in ni nam treba vedeti, če/ker ne verujemo ... Jan Peršič je sklenil svojo spremno besedo k Bergerjevimi *Vprašanjem vere* tako: »Peter Berger nas vabi – prepričati ali prisiliti nas ne more nihče – da prisluškujoč Misteriju zaupamo Veselemu oznanilu«.

16.

Hitlerjev bog in narodnjaška religija

Odnos med nacizmom in religijo, posebej med nacizmom in krščanskimi Cerkvami, v prvi vrsti seveda Katoliško cerkvijo in nemškimi evangeličanskimi Cerkvami, je še vedno – in vedno znova – deležen pozornosti. Najpogosteje in najbolj zavzeto je obravnavan odnos Cerkev do nacionalsocializma (NS). Tokrat bomo pogled usmerili na sam NS in njegovo razmerje do religije, posebej do krščanstva in krščanskih Cerkva.

Vprašanje nacionalsocializma kot religije

Pri raziskovanju razmerja med NS in religijo se kar vsili teza/vprašanje, ali nista sam NS ali nacionalsocialistična ideologija pravzaprav religija, morda z dodatnimi opredelitvami kot »politična religija«, »posvetna religija«, »nadomestna religija« ali vsaj »nadomestek religije«. Odgovor na to vprašanje je odvisen od naše opredelitve religije in religioznosti. Ob široki funkcionalistični ali fenomenološki opredelitvi religije je odgovor hitro pozitiven. Za to govori nacionalsocialistična eshatološka pripoved (tretji rajh), rituali, uporabljani simboli (da spomnimo samo na svastiko, simbol številnih, zlasti vzhodnih religij), kult voditelja, izdelana hierarhija, doživljana individualna in kolektivna nagovorjenost/odgovornost in pripadnost, doživljanje soudeležnosti pri nečem svetem, vzvišenem, skrivnostnem; tudi izrecno je beseda *sveto* (*Heil, heilig*) obilno uporabljana (sveti boj, sveta zemlja, kri, domovina, tudi pozdrav *Heil Hitler* je vsaj sugestiven v tej smeri). V vsem tem ni težko najti tako temeljnih religijskih oziroma religiji pripisovanih funkcij (integracija, kompenzacija) kot značilnosti fenomenološkega opisovanja doživetja svetega.¹

Res pa je, da lahko s takimi funkcionalističnimi ali fenomenološkimi opredelitvami religije ali religioznega uvrstimo med (politične, posvetne, nadomestne) religije tudi druge nacionalizme, socializme, patriotizme, vse do različnih postmodernih kultov. Zato bomo tokrat zastavili svoje vprašanje in raziskovanje konservativneje in konkretnije: kako je z odnosom NS do tradicionalnih ključnih verovanj v prostoru, v katerem je nastal in deloval? Kako je z vero v boga, odnosom do krščanstva, do Katoliške cerkve in protestantskih Cerkva? Pri odgovorih se bomo poizkušali opreti na uradne dokumente NS, Hitlerjev *Mein Kampf*, njegove javne govore in zabeležene samogovore v ožjih krogih ter nekatere diskusije in ocene iz tistega časa o (ne)religioznosti NS (v krogu njegovih pripadnikov in zunaj njega). Posebno težo bodo pri tem imeli Hitlerjevi pogledi – ne ker bi nam tokrat šlo za vprašanje Hitlerjeve osebne vernosti same po sebi, ampak zaradi religioznega, kulturnega mesta Hitlerja in njegove osebnosti v nacionalsocialističnem gibanju in strukturi moči.²

1 O problemu opredelitve religije in umestitvi pojavov »civilne religije«, »politične religije« ipd. pišem v knjigi *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji* (Kerševan 1989). Glej tudi: Sergej Flere, Marko Kerševan: *Religija in (sodobna) družba. Uvod v sociologijo religije* (Flere 1995, 63–67).

2 Uporabljal sem dve knjigi dokumentov: Reinhard Kühnl. 1977. *Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten*. Köln: Pahl-Rugenstein; Georg Denzler, Volker Fabricius. 1984. *Die Kirchen im Dritten Reich. Zv. 2: Dokumente*. Frankfurt am Main: Fischer. V največjo pomoč so mi bila dela: Hubert Cancik (ur.): *Religions- und geistesgeschichte der Weimarer Republik* (Cancik 1982); Manfred Ach, Clemens Pentrop. 1977. *Hitlers »Religion«*. *Pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen*

Verovanje v boga/Boga?

Odgovor je gotovo pritrديلen. Nationalsocialisti, vključno s Hitlerjem, so v svojih javnih in zabeleženih nejavnih nastopih (Hitler) govorili o Bogu, se sklicevali na Boga, se obračali k njemu, se kot »verujoči v Boga« (*Gottgläubig*) izrecno postavljali proti »brezbožnemu« boljševizmu, komunizmu, marksizmu, in to še posebej prav v povezavi s svojim poslanstvom v službi Nemčije, nemštva, germanstva, civilizacije in najvišje rase.

Navajamo nekaj citatov.

Adolf Hitler:³

»Nemški nationalsocialisti verujemo v našega gospoda Boga v nebesih, na zemlji pa najprej verujemo v naš nemški narod [...] Bog je ustvaril narode [...] Ko si prizadevamo za njihovo ohranitev v taki formi, kot jo je Bog hotel, verujemo, da delamo v skladu z voljo Vsemogočnega [...] Če nas ne bi vodila Previdnost, sam ne bi našel poti. Tako smo mi nationalsocialisti v globini srca verni.« (27. 6. 1937)

»Najvišje, kar mi je Bog na svetu dal, je moj narod. Na njem temelji moja vera. Njemu služim in njemu dam svoje življenje [...] To naj bo naša skupna sveta veroizpoved na dan nemškega dela.« (1. 5. 1935)

»Vidim milost Previdnosti, da sem bil izbran, da vodim svoj narod v taki vojni.« (25. 2. 1943, po bitki pri Stalingradu)

»Komur je previdnost naložila tako težke preizkušnje, tega je poklicala k najvišjemu [...] Zahvaljujemo se Bogu za pomoč vodstvu in narodu, za moč, ki nam jo je dal, da smo bili močnejši kot stiska in nevarnost. Če se pri tem zahvaljujem tudi za svojo rešitev [ob atentatu – M. K.], to le zato, ker sem srečen, da lahko še naprej služim svojemu narodu. V tej uri hočem kot glasnik velike Nemčije Vsemogočnemu svečano priseči, da bomo tudi v novem letu zvesto in neomajno izpolnjevali svojo dolžnost, v kot skala trdnem verovanju, da bo prišla ura, da se bo zmaga dokončno naklonila tistemu, ki jo je najbolj vreden: velikonemškemu Rajhu«. (1. 1. 1945, zadnji javni govor po radiju)

Sprachebrauch. München, posebej: Clemens Pentrop: Quellensammlung (Adolf Hitler), 37–77; Kurt Meier. 2001. *Kreuz und Hakenkreuz: Die evangelische Kirche im Dritten Reich*. München: DTV; Michael Rišmann: *Hitlers Gott*. (Rišmann 2001).

3 Po Ach, Clemens, Quellensammlung (glej op. 2), 51, 57, 59, 76.

Robert Ley 1937 udeležencem partijske šole NSDAP:⁴

»Adolf Hitler. Samo tebi smo zavezani. Verujemo, da je samo nacional-socializem odrešujoča vera za naš narod. Verujemo, da je en Gospod Bog v nebesih [...] in da nam je on poslal Adolfa Hitlerja, da postane Nemčija na veke vekov temelj.«

Bog je v nagovorih evociran kot Stvarnik, Vsemogočni, kot (božja) Previdnost. Pogosti govor o Previdnosti je izzival razprave, ali gre pri tem za Boga kot osebo ali le brezosebno višjo silo – ki se jo tradicionalno lahko imenuje bog ali pa tudi ne. Toda nesporno gre v navedenih in drugih govorih in samogovorih tudi za izrecno sklicevanje na Boga, obračanje nanj, kar implicira predstavo o osebnem bogu, bogu kot osebi. Opraviti imamo z religiozno govoricco (o) bogu; religiozni govor je v zadnji instanci samo govor v vokativu, samo nagovor in odgovor.

Krščanski Bog?

Toda ali je (bil) ta bog nacističnega diskurza krščanski Bog, Bog, ki se je učlovečil v Jezusu Kristusu, Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog, ki so ga oznanjale in ga oznanjajo krščanske cerkve? Tu pa so se odgovori od vsega začetka razlikovali – tako znotraj nacionalsocialističnega gibanja kot zunaj njega. Gibanje Nemški kristjani (*Deutsche Christen*), nacionalsocialistov ali njihovih podpornikov znotraj protestantskih Cerkva,⁵ je vztrajalo, da NS kot tak, vključno s svojim antisemitizmom, ni v nasprotju s krščanskim verovanjem v Boga in Jezusa Kristusa, nasprotno. V svojem programskem besedilu 26. maja 1932 so zapisali: »Smo za pozitivno krščanstvo. Izpovedujemo pripadnost vrsti primerni veri v Kristusa, ki ustreza nemškemu Luthrovemu duhu in junaški pobožnosti [...] V rasi, narodnem in naciji vidimo od Boga dani in nam zaupani življenjski red, ustanove, ki jih moramo po božjem zakonu ohranjati. Zato je treba nasprotovati rasnemu mešanju. Kristusova vera rase ne ruši, temveč pogloblja in jo posvečuje [...] Zahtevamo boj proti marksizmu, ki je sovražen religiji in narodu, in njegovim krščanskosocialnim pomagačem vseh vrst. Pot v Božje kraljestvo pelje skozi boj, križ in žrtev, ne skozi napačen mir.«⁶ Za Nemške kristjane je bil antisemitizem, so bili »arijski rasni zakoni« z izključevanjem Judov nekaj, kar ima mesto tudi v sami Cerkvi, v imenu Božjega zakona in vere v Kristusa.

Toda že v nekoliko kasnejšem besedilu gibanja iz leta 1933 lahko beremo: »Zahtevamo, da nemška narodna cerkve resno vzame oznanjanje evangelija,

4 Po Klaus Weber. 1967. *Der moderne Staat und die katholische Kirche*. Essen: Ludgerus Verlag, poglavje »Das nationalsozialistische Deutschland«, 149.

5 O Nemških kristjanih Leon Novak: »Izpovedujoča cerkev, Bekennende Kirche«. *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 10 (14/2013), 208–210. Glej tudi že Kerševan 1992. 162–164.

6 »Richtlinien der Glaubensbewegung Deutsche Christen«. Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 38.

očiščenega vseh orientalskih potvorb, in junaško podobo Jezusa kot temelj vrsti ustreznega krščanstva, v katerem na mesto hlapčevske duše stopi ponosni človek, ki se kot Božji otrok zaveda svoje zavezanosti Božjemu v sebi in v svojem narodu. Edina prava božja služba je za nas služenje našim sonarodnjakom [*Volksgenossen*]. Kot bojna skupnost smo pred našim Bogom zavezani sodelovati pri izgradnji prave obrambne narodne cerkve, v kateri vidimo dopolnitev nemške reformacije Martina Luthra in ki je edina ustrezna totalitarnim zahtevam [*Totalitätsanspruch*] nacionalsocialistične države«.7

Zgornje izvajanje že jasno nakazuje, da so se nacisti znotraj Cerkev zavedali, da se dotedanje cerkveno krščanstvo ne da brez razpok združiti z NS in rasističnim antisemitizmom še posebej. V naslednjem letu je to jasno povedalo gibanje Izpovedujoče cerkve znotraj nemških protestantskih Cerkev z *Barmensko izjavo*. Nezdržljivost krščanstva z rasizmom je s svoje strani leta 1937 ostro poudaril Pij XI. v encikliki *Mit brennender Sorge*.

Tudi med nacionalsocialisti je bilo ali je postalo očitno, da s krščanstvom, ki sprejema Staro zavezo – sveto knjigo Izraela kot izvoljenega ljudstva –, in s svetim Pavlom Nove zaveze, ki razglša: »Ni ne Juda ne Grka [...] vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28), pač ni mogoče utemeljevati rasizma in antisemitizma. Prav tako je bilo očitno, da z Jezusom Kristusom Nove zaveze, ki razglša Božjo ljubezen do vseh ljudi, posebej pa do šibkih in ubogih, z Jezusom, ki poziva k sočutju, miru, celo k ljubezni do sovražnikov, ni mogoče razglšati »vsakemu svoje«, mobilizirati za junaško pobožnost, za boj za čast in svobodo najboljših, najboljšega naroda in rase. To naj bi bilo mogoče le ob radikalno novem branju evangelijev, ob očiščenju evangelijev od »judovskega zasipa« in potvorjene Jezusove podobe in njegovega nauka v cerkvenih verzijah Nove zaveze, za katero naj bi bil odgovoren in kriv predvsem apostol Pavel. Ponovno je treba (in mogoče) odkriti arijskega Jezusa. V tej smeri je razglabljal nacionalsocialistični ideolog Alfred Rosenberg v svojem *Mitu 20. stoletja*, v katerem dokazuje in prikazuje, kako sta se v zgodovini spopadala pavlinsko nizkotno judovsko krščanstvo in herojsko navdihnjeno pozitivno krščanstvo (kamor prištevata tudi katare, valdence, prve luterance in hugenote). Pred njim so bili in ga spremljali številni avtorji v delih z zgornjimi naslovi kot: »Jahve ali Jezus?«, »Wotan in Jezus«, »Jezus odrešenik nordijske krvi in duha« (Cancik 1982, 162–164).

Navedimo nekaj zgornjih ilustracij takega iskanja oziroma prepričanja.

Zveza za nemško cerkev je v 95 *tezah o nemškem krščanstvu na čisti evangelijski podlagi* že ob koncu prve svetovne vojne razglšala: »Starozavezno judovstvo in novozavezno krščanstvo sta dve različni in v glavnih točkah nasprotujoči si religiji. Imata različno pojmovanje Boga, sveta, človeka in zgodovine. [...] Notranjo zvezo med nemštvom in krščanstvom lahko dosežemo le, če krščanstvo rešimo nenaravne zveze z judovsko religijo, v katero je zapleteno zaradi svojega izvora [...]

7 »Entschließung der Glaubensbewegung Deutsche Christen des Gaues Groß-Berlin«, Denzler, Fabricius (glej op. 2), 88–89.

Nemštvo in krščanstvo sta si sorodna in globinsko povezana kot mitična (nordijski sončni mit) in etična religija luči, saj obema Odrešenik pomeni Luč sveta.«⁸

Kot povzema pripadnik te zveze leta 1921 v delu *Jahve ali Jezus?*, se za Nemško cerkev v nemškem Jezusu zlivata Jezusova religija in germanski mit. Jezus ni božje jagnje za grehe sveta, je odrešenik kot arijski junak. Njegovo življenje je življenje junaka, je »visoka pesem nemške zvestobe do sebe in do stvari.«⁹

Artur Dinter, gaulajter Turingije (ki je bil zaradi sektašenja leta 1929 sicer izključen iz nacistične stranke NSDAP) je leta 1923 v knjigi *Evangelij našega gospoda in odrešenika Jezusa Kristusa po poročilih Janeza, Luke, Marka in Mateja, v duhu resnice na novo preveden in predstavljen* razglabljal, da je treba nadaljevati Luthrovo reformacijo s tem, da se razširi »arijsko, junaško, pravo krščanstvo z naukom o odrešeniku, ki utemeljuje Božjo oblast v našem srcu«. Luther da je slutil pravo smer, a je zaradi ujetosti v svoj čas ni mogel uresničiti. Gre za obnovev nordijske prareligije. Stara in Nova zaveza nista Božje razodetje, to je le čisti Jezusov nauk, ki se svetlika skozi judovsko-krščanski zasip Nove zaveze (po Cancik 1982, 165–166).

Zapisan Hitlerjev samogovor z dne 13. 12. 1941 kaže, da je tako prepričanje prevzel tudi Hitler.: »Kristus je bil arijec, Pavel je uporabil njegov nauk, da je mobiliziral podzemlje in vzpostavil neki predboljševizem. S tem je propadla jasnost antičnega sveta ...«¹⁰

Apostol Pavel je bil poleg Stare zaveze že od začetka glavni kamen spotike za nacionalsocialistične poglede in nepremagljiva ovira pri rasnem, socialno-razrednem in etičnem prilagajanju krščanstva nacionalsocialističnim potrebam in ciljem.

Völkische Religion – narodna/narodnjaška religija

Očiščevanje evangelija in iskanje nordijsko- germanski »vrsti ustreznega krščanstva« sta vodila k novi podobi Jezusa – Nejuda oziroma Jezusa arijca; pri tem so si nekateri pomagali kar s starimi, sicer judovsko-talmudističnimi špekulacijami, da je bil Jezus otrok rimskega (očitno germanskega) vojaka, drugi pa s starimi gnostičnimi špekulacijami o božjem utelešenju. Prav so prišli tudi novozavezni zapisi in opisi bojevitega Jezusa, ko izganja (seveda judovske) trgovce iz templja (Mr 11,15) ali ko razglaša »nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč« (Mt 10, 34) ter naroča: »te moje sovražnike, ki niso hoteli, da bi jim jaz kraljeval, pa pripeljite sem in jih pobijte pred mojimi očmi« (Lk 19, 27). Taka podoba Jezusa in njegovega čistega nauka naj bi – kot smo videli – šele omogočila povezavo/zlitje z izvorno germansko, nordijsko podobo boga in človeka junaka, ki se kaže skozi nordijske sage o bogovih in junakih, o svetu in človeku.

8 Po Cancik 1982, 163 (poglavje »Zur Religiosität der völkischen Bewegung« avtorja Ekkeharda Hieronimusa, 159–176).

9 J. K. Niedlich, *Jahwe oder Jezus? Die Quellen unserer Entartung*. Leipzig 1921, cit. po Cancik 1982, 164.

10 Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941/42*. Po Ach, Pentrop (glej op. 2), 68.

V ospredje je tako prihajala – pri nekaterih je bila navzoča že od vsega začetka – teza o nerazdružni povezanosti naroda in njegove religije oziroma – pri radikalnejše rasističnih avtorjih – rase in njej ustreznega duha, posebej etike in religije. Po Rosenbergu je rasa zunanja stran duše in duša je rasa, videna od znotraj.¹¹ Duša pa je Bog/božansko v človeku; skrb za rasi in vrsti ustrezno religijo je zato glavna naloga narodne religije.

Prepričanje o zvezi narodnega in religioznega je bila (in je marsikje zunaj Nemčije še vedno) razširjena tudi v krščanskih Cerkvah samih. Paul Althaus, pomemben luteranski teolog tistega časa, ki nikakor ni bil nacionalsocialist, je v delu *Cerkev in narodnost* leta 1928 pisal, da je Božja stvariteljska volja naredila narod za narod in da v množini narodov lahko spoznamo Božjo voljo. Zato je vsak narod na svoj način svet in vsak član naroda je zavezan zvestobi do njega. Zvestoba narodu pa pomeni odgovornost za telesno in duhovno dediščino, za narodnost (*Volkstum*: Althaus 1928, 124–127).¹²

Splošno načelo/prepričanje o povezanosti vsakega naroda z njegovo telesno/biološko in duhovno dediščino – z njegovim *Volkstum* – pa je impliciralo narodu svojsko religijo, tako imenovano *Völkische Religion* – ljudsko/narodno religijo. Ta religija izraža in podpira, celo utemeljuje narodnost. Vsako ljudstvo, narod (*Volk*), vsaka rasa, stremi k svoji najvišji vrednoti, idealu ... Vsak narod potrebuje svoj mit, je pisal Rosenberg v *Mitu 20. stoletja*. Nemškemu narodu/narodnosti je primerna le nemška religija kot sestavina in izraz njegovega duha. Krščanstvo je za to primerno le, če/ko se prilagodi in podredi ter vključi v izvorno nemško/germansko/nordijsko religijo; sprejemljivo je le v tistih vsebinah in oblikah, ki so združljive z narodnim duhom oziroma duhom narodne religije.

Kaj je (bila) ta nemški »rasi/vrsti ustrezna religija«, ni bilo soglasja. Odgovor je bil odvisen tudi od pojmovanja in opredeljevanja religije sploh: različne med seboj sprte ali pa združljive opredelitve so se usmerjale bolj v kolektivno, naravno ali zgodovinsko skupnost ali bolj v individualno doživljanje »notranjega človeka«. Prva desetletja 20. stoletja so bila čas nastajanja, združevanja in delitve organizacij kot Nemško-nordijska religiozna zveza, Germanska verska skupnost, Skupnost nemško verujočih, Nemška cerkev, Nemško versko gibanje, Zveza za nemški svetovni nazor, Nemška zveza panteistov, Društvo Edda ipd., ki so si prizadevale za pravo, enotno nemško *Völkische Religion* in na različne načine vključevale ali izključevale ter predelovale krščanstvo.

Značilen primer: religiozno pradoživetje je doživetje zimskega solsticija, ki je zato tudi glavni praznik nordijske strogo monoteistične religije. Bog se razodeva v kozmičnem ciklusu, ciklus sonca doživlja človek v ciklusu življenja in smrti. Kristusova smrt in vstajenje sta le variacija te prareligije. Kristus je variacija nordijskega prinašalca svetega. Nosilec nordijske religije in edine kulturno zares ustvarjalne rase

11 Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhundert*. Po Cancik (glej op. 2), 175.

12 V istem duhu kasneje v izbranih spisih: Paul Althaus.1933. *Die deutsche Stunde der Kirche*, Göttingen, 54–55.

je nemštvo – od visokega severa do juga Nemčije, od Baltika do Bretanje (megalitski sončni kult). Nemški pomeni biti z Bogom, biti Božje bivanje. Kdor je nemški, nosi v sebi Božjo luč kot razodetje večnosti, ki se predaja iz roda v rod, kot samoodrešenje.¹³

Hubert Cancik je kot skupni imenovalec različnih iskanj in uresničevanj *Völkische Religion* navedel: para- ali antikrščansko usmerjenost, laičnost, usmerjenost v mistiko, težnjo k neteističnim koncepcijam, rasizem (Cancik 1982, 196).

Radikalne usmeritve so hotele povsem prekiniti vez s krščanstvom, kajti pokristjanjenje Germanov je bilo posilstvo: otroka je mati Germanija sicer sprejela (kot sprejme vsaka mati svojega otroka) kljub tuji dediščini, toda v modrih otrokovi očeh je ostal spomin ...¹⁴ Za verske radikalce, kot sta bila general Ludendorff in njegova žena, je bil Jezus pač Jud in zaradi tega dejstva krščanstva ni mogoče rešiti oziroma se mora nemški narod krščanstva rešiti, saj je Jezusov nauk izkoreninil človeka iz njegove rase, naroda in morale ...¹⁵

Zavračanje cerkvenega krščanstva in obstoječih, tradicionalnih krščanskih Cerkev, nezmožnost poenotenja pri iskanju prave *Völkische Religion*, zaradi česar ni bilo mogoče ustvariti enotne (nekrščanske) Nemške cerkve, je vodilo k uveljavljanju minimalistične kategorije/opredelitve »verujoči v Boga« (*Gottgläubig*), ki je bila 1936 uvedena tudi kot uradno upoštevana alternativa k siceršnjim opredelitvam za katoličana ali evangeličana v uradnih dokumentih in statistikah.

Uradna politika NS do religije in Cerkev

Neposredni in ključni cilj NS kot narodnopolitičnega gibanja in NSDAP kot stranke s Hitlerjem na čelu je bila seveda oblast, njena osvojitve in izvajanje. Zanj pa je bila potrebna množična podpora in doseženo vsaj tiho soglasje/pristanek pri uresničevanju političnih ciljev in uporabljanih sredstvih, ne nazadnje pri usmeritvi v vojno in pri vodenju vojne. Verski spori s cerkvami in spori znotraj njih, spori glede prave nemške religije so bili z vidika teh ciljev kontraproduktivni. Večina Nemcev je še vedno vztrajala pri svoji pripadnosti tradicionalnim cerkvam in te so bile še vedno vplivne nacionalne in tudi mednarodne ustanove (zlasti Rimskokatoliška cerkev). Bilo jih je treba pridobiti ali vsaj nevtralizirati glede na nacionalnopolitične cilje NS. Zlasti Hitler – in to je bilo seveda odločilno – je bil pri tem brezkompromisno politično pragmatičen. Kot je ob prevzemanju oblasti obračunal z ambicijami nacistične paravojaške organizacije SA, da bi si pridobil vojsko, in s Strasserjevo socialistično strujo znotraj NSDAP, da bi pritegnil industrialce, tako je NS odmaknil od »nemškoreligioznih« gibanj in njihovih napadov na krščanstvo in tradicionalne Cerkev.¹⁶ V svojem programskem nastopnem govoru je kot novi kancler 23. 3. 1933

13 Hermann Wirth. 1931. *Was heißt Deutsch?* Jena. (Po Cancik 1982, 167–168).

14 Tako Ernst Bergmann. 1933. *Die Deutsche Nationalkirche*. Breslau. Po Cancik 1982, 174.

15 Mathilde Ludendorff. 1932. *Deutscher Gottglaube*. München. Po Cancik 1982, 172–173.

16 Hitler in drugi nacistični voditelji so bili v dvajsetih letih 20. stoletja blizu različnim »narodnoreligioznim« in ezoteričnim organizacijam in skupinam ali celo bili njihovi člani (npr. v Redu Thule, Nemškem redu). S krepitvijo gibanja NS v tridesetih

poudaril: »Vlada vidi v obeh krščanskih veroizpovedih pomembna dejavnika ohranjanja naše narodne biti. Spoštovala bo sklenjene pogodbe; njihove pravice bodo ostale nedotaknjene. Pričakuje in upa pa, da bo z njihove strani enakega spoštovanja deležno delo pri nacionalnem in moralnem dvigu našega naroda, ki si ga je kot nalogo zastavila vlada [...] Boj proti materialističnemu svetovnemu nazoru in prizadevanje za vzpostavljanje prave narodne skupnosti je tako v interesu nemškega naroda kot našega krščanskega verovanja. Vlada zelo ceni prijateljske odnose s Svetim sedežem in jih poskuša dograditi, saj vidi v krščanstvu nepogrešljivi temelj morale in nrvstvenosti naroda.«¹⁷

S tem je aktualiziral stališče partijskega programa NSDAP iz leta 1920: »Zahtevamo svobodo vseh religioznih veroizpovedih v državi, če ne škodijo njenemu obstoju ali prizadevajo nrvstvenega in moralnega občutka germanske rase. Stranka kot taka zastopa stališče pozitivnega krščanstva, ne da bi se konfesionalno vezala na določeno veroizpoved. Bojuje se z judovsko materialističnim duhom v nas in zunaj nas in je prepričana, da lahko trajna ozdravitev našega naroda izide le od znotraj po načelu: skupna korist pred lastno. [...] Politične partije nimajo nič z religijami, razen če te kot narodu tuje spodkopavajo običaje in moralo svoje rase.«¹⁸ In drugje: »Če cerkveni dostojanstveniki uporabljajo religiozne ustanove, da bi škodili svojemu narodu, jim ne gre slediti, temveč jim je treba nasprotovati z istim orožjem.«¹⁹

Hitler, kot vse kaže, osebno ni bil naklonjen novim religioznim iskanjem, vsaj v času pomembnih političnih nalog ne. Rad je poudarjal, da je NS predvsem narodno, nikakor pa ne kulturno gibanje.²⁰

Tako formulirana stališča so po prevzemu oblasti omogočila pomiritev z uradnimi predstavniki protestantskih Cerkev (a tudi delni odklon od prizadevanj nacističnih Nemških kristjanov znotraj njih) in hitro sklenitev konkordata z Vatikanom po desetletjih neuspešnih pogajanj v času Weimarske republike. S sklenitvijo konkordata takoj po prevzemu oblasti je Hitler dosegel prvo mednarodno priznanje svoje nacionalsocialistične vlade (in poti na oblast) ter likvidacijo nemškega političnega katolicizma (katoliške stranke Centrum) s prepovedjo članstva duhovnikov v političnih strankah. Prav to pa je bilo v zvezi z religijami in cerkvami za Hitlerja

letih pa so se oddaljili od njih (čeprav ne vsi v enaki meri); nekatere organizacije so bile po 1933 celo prepovedane. Hitlerja niso motili le stalni spori med skupinami in njihovi napadi na Cerkve, temveč tudi ambicije in potencialna nevarnost, da se te organizacije povežejo in delujejo mimo NS in njegovih organizacij. O tem tudi Cancik 1982, 182–184, 205–206 in Rišmann 2001, 125–135.

17 *Hitlers Regierungserklärung*, Berlin, 23. 3. 1933. Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 41.

18 *Das Parteiprogramm der NSDAP* 25. 2. 1920. točka 24. Po Kühnl (glej op. 2), 108.

19 Adolf Hitler. *Mein Kampf*. 1925–1927. Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 16.

20 Hitler, 6. 9. 1938: »Nacionalsocializem je hladen nauk o resničnosti najostrejših znanstvenih spoznanj in njihovega miselnega oblikovanja [...] Zato nočemo napolniti srca naroda z nekim misticizmom, ki je zunaj smotra in cilja našega nauka. Nacional-socializem je predvsem narodno, nikakor pa ne kulturno gibanje. Zato nimamo kulturnih prostorov, le dvorane, nimamo kulturnih mest, le zborna mesta, ne kulturnih domov, le športne arene in igrišča. Ne smemo dopustiti, da se v gibanje vtihotapljuje okultni raziskovalci onstranstva. Na konici našega gibanja ni neko skrivnostno slutenje, ampak jasno spoznanje od Boga ustvarjenega in odprto prepričanje [...] Nevarno je, če se hoče postavljati kulturna mesta, saj bi si potem morali izmišljati tako imenovana kulturna dejanja, ki nimajo nič z nacionalsocializmom.« Po Ach, Pentrop (glej op. 2), 62. Hitler se je tu razhajal s Himmlerjem in Rosenbergom in njunimi prizadevanji.

najpomembnejše: »Jasno pa naj bo: Cerkev lahko razpolagajo z nemškimi ljudmi v onstranstvu, z Nemci v tostranstvu razpolaga nemška nacija po svojih voditeljih [...] Nationalsocialisti globoko v srcu verujemo v Boga [smo *Gottgläubig*]. Enotne predstave o bogu v dolgih tisočletjih ni bilo, zato bi radi, da ostane naš narod ponižen in dejansko veruje v Boga. To je neizmerno področje za Cerkev, ki pa morajo biti tolerantne med seboj. Narod ni bil ustvarjen, da bi ga duhovniki delili« (23. 11. 1937).²¹

Proklamacija svobode vseh veroizpovedi, ločitev cerkve in države ter abstraktna formula o sprejemanju pozitivnega krščanstva pa so zadevale ob dejansko in tudi deklarirano pojmovanje nacionalsocialistične države kot totalitarne države. To se je pokazalo ob vprašanju vzgoje mladine in ob rasnem vprašanju (rasnih zakonih), pri čemer je bil nacionalsocialistični režim neizprosno: judovsko vprašanje ni versko vprašanje, ni vprašanje verske svobode; je rasno vprašanje in zato kot nacionalno pomembno vprašanje stvar države in NSDAP kot državotvorne stranke. Minister za verska vprašanja v Hitlerjevi vladi Hans Kerrl (do leta 1940) je poizkušal zadrego rešiti z *razlikovanjem med svetovnim nazorom (Weltanschauung) in religijo*. NS je svetovni nazor (oziroma ga vključuje), ni pa religiozen, ni religija: »Nacionalsocialistični svetovni nazor je narodno-politični nauk, ki opredeljuje in oblikuje nemškega človeka. Kot tak je obvezen tudi za krščanske Nemce [...] Nacionalsocialistični svetovni nazor neizprosno zatira politični in duhovni vpliv judovske rase na narodno življenje«. ²²

Nacionalsocialistični svetovni nazor z rasizmom in antisemitizmom kot svojim konstitutivnim elementom je stvar politike v širokem pomenu besede, državnega raisona, ne pa religija med religijami ali nasproti drugim religijam. Lahko je obvezen, zavezujoč za vse Nemce, ne da bi bilo to kršenje svobode veroizpovedi in pluralizma religij onkraj tega (obveznega). Kerrl je leta 1939 iz tega izpeljal predlog, pravzaprav zahtevo, kako naj ravnajo protestantske Cerkev: »Nemška evangeličanska cerkev naj spoštuje red, ki ga je vzpostavil Bog in ki zahteva od članov, da mu zvesto služijo. V poslušnosti do božjega stvariteljskega reda (naj) Evangeličanska cerkev pritrjuje odgovornosti države za vzdrževanje čistosti naše narodnosti.« Kerrl se pri tem še sklicuje na »ostro razlikovanje med religijo in politiko, cerkvijo in državo, vero in razumom v duhu Luthrovega nauka«.

Zdi se, da je bilo Kerrlovo razlikovanje v skladu s političnimi zahtevami časa in v skladu z zgoraj nakazano Hitlerjevo usmeritvijo v tem obdobju. Toda bilo je – kot lahko beremo – deležno odkritega in prikritega nasprotovanja partijskih ideologov, kot sta bila Rosenberg in Bormann, ki sta vztrajala pri celostnosti nacionalističnega svetovnega nazora, ki da mora zato vsebovati tudi religiozno dimenzijo, religiozno nadgradnjo ali utemeljenost, da lahko zajame celotnega človeka in celoto naroda. NS si ne more deliti dela/prostora z religijami in Cerkvami (ki tudi same teže, da bi zajele celoto človeka in družbe, zlasti Rimskokatoliška cerkev). Narod dolgoročno

21 Hitler, 23. 11. 1937. Po Ach, Pentrop (glej op. 2), 59.

22 Minister Hans Kerrl voditelj (evangeličanskih) deželnih cerkva, 24. 5. 1939. Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 169.

ne more obstati brez lastne, svoji rasi ustrezne religije, ki pa ne more biti nekaj mimo in zunaj svetovnega nazora NS.²³

Kaže, da se je v napetem obdobju pred vojno in med njo vendarle uveljavila linija, ki jo začrtuje Hitlerjev nastopni govor in ki jo je skušal uresničevati minister Kerrl. V času vojne in do končne zmage velja *modus vivendi* s Cerkvami, z ločitvijo med Cerkvami in državo, sprejemanjem pozitivnega krščanstva in vzdrževanjem se antireligioznega in religioznega nasprotovanja Cerkvam in njihovim religioznim dejavnostim. Po drugi strani se Cerkve vzdržujejo lastnega nacionalno-političnega in sploh političnega nastopanja in opredeljevanja. S strani nacistov pričakovano/zaželeno obnašanje Cerkve je bilo razpeto med zahtevami, da se Cerkve v političnih zadevah sploh vzdržijo vsakega lastnega nastopanja (ter prepustijo politično vodenje vernikov izključno nacionalsocialistični organizaciji in državi), in željami, da Cerkve vendarle podpirajo politiko NS in prispevajo k narodni enotnosti v ključnih zadevah (rasna politika in zakoni, vojna, posebej proti Sovjetski zvezi in/kot brezbožnemu boljševizmu).

Uresničevanje nekrščanskih in protikrščanskih, vsekakor pa proticerkvenih (ne)religioznih ciljev NS in uveljavljanje prave narodne religije naj bi počakalo do končne zmage. Hitlerjevo nerazpoloženje do Cerkev in duhovnikov – katoliških in protestantskih – je iz njegovih zabeleženih nejavnih izjav očitno, prav tako prepričanje, da v bodoči nacionalsocialistični Nemčiji krščanstvu ne bo mesta; ostajal pa je – drugače kot nekateri drugi voditelji in ideologi – »odprta« glade tega, kako naj bi bila videti prihodnja narodna religija oziroma totalitarni svetovni nazor.

Zgovorno je razmišljanje, ki ga je zapisal ali mu pripisal Rauschnigg (pred 1940): »Nemški kristjani, Nemška cerkev, krščanstvo brez Rima, vse to je mimo. Vem, kaj mora priti, in ko bo čas, bomo poskrbeli za to. Brez lastne vere nemški narod ne more obstati. Kaj pa je to, še nobeden ne ve. Le občutimo, toda to še ni dovolj.«²⁴

Navedimo še dvojice Hitlerjevih razmišljanj iz vojnih let:

»Najhujša rakasta rana so naši duhovniki obeh konfesij. Prišel bo čas, ko bom z njimi obračunal brez ovinkarjenja. Ne vemo, kaj je nevarneje: če deluje duhovnik domoljubno ali če se kaže sovražnega.« (8. 2. 1942)

23 O sporih in rivalstvu med Kerrlom in Rosenbergom ter Bormannom piše Meier (glej op. 2.), 145–151. O totalitarni naravi nacionalsocialistične države sami nacionalsocialisti sicer niso dopuščali dvoma. Robert Ley leta 1933: »Naša država je avtoritarna država [...] je vzgojna država [...] Ne izpusti človeka, od zibelke do groba...« Minister za znanost in vzgojo Rust leta 1936:

»NS-država je prva, ki živi iz lastne svetovnonazorske moči. Prej je bila vzgoja moralnih, verskih in čustvenih sil prepuščena odločilno cerkvam in tudi v šoli podrejena cerkvam. Narodni svetovni nazor pa ima v sebi globoko duhovno moč. NS-država zmore zato naloge, ki jih država, ki ni imela svetovnega nazora, ni zmogla [...] Nemške šole so dobile zdaj širše naloge in novo odgovornost.« Po Bormannu je religija »del svetovnega nazora«, toda ta del lahko proizvede NS sam in zato ne potrebuje ne kakšnega Nemiškega verskega gibanja ne krščanske Cerkve. Po Cancik 1982, 196–198.

24 Danes naj bi sicer veljalo, da so znani Rauschniggovi Pogovori s Hitlerjem, izdani leta 1940 v Zürichu, potvorenjeni, izmišljeni (tako Michael Rišmann v svojem delu, glej op. 2, 22). Lahko pa rečemo, da je bil Hermann Rauschnigg zelo dober poznavalec Hitlerja in njegovega okolja, tako da so njegovi Hitlerju pripisani pogovori vsaj plavzibilni, če že niso verodostojni. V predavanju jih razen tega navedka nisem uporabljal.

»Ko bo vojne konec, bom imel za svojo zadnjo nalogo, da rešim cerkveni problem. Šele potem bo nemška nacija varna. Ne zanimajo me sama verovanja, toda ne prenesem, da se far ukvarja s posvetnimi zadevami. Organizirano laž moramo tako zlomiti, da bo država postala absolutni gospodar. Ko sem bil mlad, sem zagovarjal stališče: dinamit. Danes vidim, da ne gre tako, kot bi zlomili palico čez koleno. Sama mora zgniti kot gangrenozni ud. Tako daleč jih je treba pripraviti, da bodo na prižnicah le še bedaki, pod njimi pa sedele le stare ženice. Zdrava mladina je pri nas.« (13. 12. 1941)²⁵

Hkrati pa naj bi za manjšino/elito NS že zdaj v Himmlerjevi SS iskali, gojili in razvijali pravo, nekrščansko germansko vero in kult, s pravimi ideali in vrednotami rasne čistosti, junaške samostojnosti, naravnosti in temu ustrezne kulturne izraze, kulturna mesta in reaktualizirane mite. Takemu rekonstruiranju kulta in mitov naj bi služilo npr. iskanje svetega grala in raziskovanje z njim domnevno povezane templarske in katarske zgodovine, ekspedicije v Tibet in vzdrževanje stikov s tamkajšnjimi menihi, iskanje spomenikov in raziskovanje spominov iz stare germanske zgodovine, germanske religije, kulturnih mest itd.²⁶ Lahko je sicer razbrati, da je bil Hitler skeptičen do takih prizadevanj, toda dopuščal jih vsekakor je.²⁷

Nekateri menijo, da je bila podoba statusa krščanskih Cerkev po končni zmagi nakazana v statusu Cerkev v nacionalsocialistični verski politiki, ki so jo uveljavljali na zahodnih poljskih področjih, ki so bila priključena Rajhu (*Warthegau*). Za ta področja ni veljal konkordat z Vatikanom in sporazumi s protestantskimi Cerkvami v Nemčiji. Uveljavljena je bila Cerkvam sovražna ločitev države in cerkve. Vse Cerkve imajo status združenj: člani združenj/cerkva lahko postanejo šele polnoletni s pismeno vstopno izjavo; prepovedane so vse posebne cerkvene organizacije (npr. mladinske skupine); v šolah ni verouka; razen članarine društva ne smejo zbirati nobenih drugih finančnih sredstev, posedujejo lahko le kulturne prostore, ne pa drugih stavb in zemljišč (tudi ne pokopališč); ukinjeni so samostani, prepovedana je cerkvena dobrodelna dejavnost, duhovniki morajo imeti še drug poklic; Poljaki in Nemci ne smejo biti v isti Cerkvi.²⁸

25 *Hitlers Monologe im Führer-Hauptquartier*. Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 173.

26 Tudi Blejski otok naj bi bil na spisku takih kulturnih mest, kot smo pred časom slišali. Vsekakor je imel Himmler s svojo SS največ moči in nagnjenja za gojitev take dejavnosti. O tem Rißmann 2001, 156–161.

27 V zabeleženih pogovorih v ožjem krogu (*Tischgespräche*) naj bi celo govoril, da je njegova naloga ustvariti »kult razuma«, a seveda izrecno brez kulturnih/ritualnih dejanj. Pobožnost da mu je »gledanje narave z odprtimi očmi«. Edini pravi templji bodočnosti naj bi bili planetariji/zvezdarne v vseh večjih mestih. Nedelja naj bi kot »sončev dan« (*Sonntag*) ostala kot praznik, a rešena praznoverja/krščanstva (Pogovori 11/12 7. 1941, 20/21. 2. 1942; po Rißmann 2001, 66–68). Morda bi lahko njegovo »racionalnost« in averzijo do »misticizma« in »profesorskih razprtij« pri iskanju »prave nemške religije« v njegovem času lahko razlagali tudi v povezavi z njegovim (iracionalnim) trdnim prepričanjem o znanstvenosti rasne teorije in zveze med raso in duhom: šele v bodočnosti naj bi se z napredovanjem rasne čistosti (kot posledice rasne politike) in popolne prevlade prave rase v nemškem narodu pokazal in polno uveljavil tudi pravi duh.

28 »Verordnung des Gauleiters Arthur Greiser für die Kirchen im Warthegau«. 14. 3. 1940. Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 172.

Kakorkoli: kljub doktrinarno-teološkemu nasprotovanju nacionalsocialističnemu svetovnemu nazoru s strani Cerkev, kljub izrecnemu in organiziranemu nasprotovanju posameznim akcijam nacionalsocialistične države (evtanazija, preganjanje Judov, ki so se spreobrnil v krščanstvo, izvajanje vzgojnega monopola države), kljub številnim pogumnim, včasih tako rekoč samomorilskim odporniškim dejanjem posameznih katoliških in protestantskih skupin (npr. sestra in brat Scholl leta 1943) ter posameznikov, tudi duhovnikov (ki so za to plačali z glavo ali s koncentracijskim taboriščem) – nacionalsocialistična država in politika sta bili s strani nemških katoliških in protestantskih cerkvenih vodstev pa tudi dovolj širokega kroga vernikov deležni zadostne podpore (ali premajhnega odpora) v ključnih zadevah v ključnih obdobjih prevzema oblasti in njenega izvajanja.

Ilustrirajmo to z dvema izjavama ob dveh ključnih dogajanjih.

Svečana izjava avstrijskih katoliških škofov pred referendumom ob *Anschlussu* 18. 3. 1938:

»Z veseljem priznavamo velike zasluge nacionalsocialističnega gibanja za narodno in gospodarsko izgradnjo ter za socialno politiko za Nemški rajh in narod ter posebej za najrevnejše sloje. Prepričani smo, da je delovanje nacionalsocialističnega gibanja odvrnilo nevarnost rušilnega brezbožnega boljšeizma [...] Na dan plebiscita je za nas, škofo, samoumevna narodna dolžnost, da se kot Nemci izjasnimo za Nemški rajh in pričakujemo tudi od vseh vernih kristjanov, da vedo, kaj so dolžni svojemu narodu.«²⁹

Izjava vodstev Nemške evangeličanske cerkve 31. 5. 1939 v odgovor na pismo ministra Kerrla:

»Evangeličanska cerkev spodbuja člane, da se v službi od Boga danemu redu polno vključijo v narodno-politična prizadevanja Führerja [...] Za narodno življenje je resna in odgovorna rasna politika pri vzdrževanju čistosti našega naroda potrebna. [...] Heil Hitler!«³⁰

Naj je šlo pri takih in številnih podobnih izjavah za zaresno prepričanje ali za ravnanje pod pritiskom oblasti in lastnih vernikov, Hitler in NS sta ob zadostni podpori ali nezadostnem odporu dobila tudi deklarativno tisto, kar sta v takratnem času najbolj potrebovala: podporo za vodenje vojne in splošno nacionalno-politično usmeritev, ki jo je poosebljal Adolf Hitler. Milijoni vojakov so lahko tako vse do konca vojne prisegli: »Prisegam pri Bogu s sveto prisego, da bom brezpogojno poslušen Führerju Nemškega rajha in naroda Adolfu Hitlerju, vrhovnemu poveljniku vojske, in da bom kot hraber vojak dal tudi življenje za izpolnitev te prisege«

29 Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 167–168.

30 Po Denzler, Fabricius (glej op. 2), 170–171.

(po Misalla 1999, 146). Šolarji so lahko pisali naloge z naslovom »Jezus in Hitler« in razmišljali o Jezusu kot odrešeniku človeka in Hitlerju kot odrešeniku nemškega naroda (Riřmann 2001, 179–181). Tisoči vojaških kuratov so lahko do konca spodbujali v boju za »Boga, Führerja in domovino«. ³¹

NS in odnos do katoliřtva in protestantizma

Za konec še nekaj o odnosu NS do katoliřtva in protestantizma posebej. Občasno sicer, pa vendarle, prihaja do skrite ali odkrite medkonfesionalne polemike, kdo je bil bolj zaslužen oziroma kriv za vzpon in prodor NS in njegove politike v Nemčiji. Na katoliřki strani se poudarja, da so Hitler in nacionalsocialisti dobivali na volitvah viřje odstotke glasov na bolj protestantskem severu in vzhodu kot na bolj katoliřkem zahodu in jugu ali da je bilo v članstvu SS več pripadnikov iz protestantskih kot katoliřkih okolij. Te razlike se seveda lahko razložijo tudi brez vpliva verskega dejavnika. Zlasti vzhod Nemčije na meji s Poljsko je bil bolj dojemljiv za nacionalistično in revanšistično propagando; poleg tega je na katoliřkem podeželju večina disciplinirano volila klerikalno katoliřko stranko Centra, medtem ko na protestantskem podeželju take stranke ni bilo; v velikih mestih, kot sta Berlin na protestantskem severu ali München na katoliřkem jugu, so imeli nacisti enako nizko število volivcev. SS je svojo rasno selekcijo kadrov laže uresničevala na bolj nordijskem severu kot na jugu in jugovzhodu. Na drugi strani pa protestantska stran lahko opozarja, da so bili sam Hitler pa Himmler kot vodja SS in Goebbels kot najvplivnejši glasnik NS po poreklu katoliřani in da nobeden od njih pravzaprav ni izstopil iz cerkve. Med voditelji naj bi iz cerkve izstopil le Rosenberg, ki je bil po poreklu protestant iz Rige. Hitlerjeva avstrijska rojaka zgodovinar Friedrich Heer in psiholog Wilfried Daim v svojih raziskavah in analizah tudi sicer dokazujeta, da je Hitlerjev antisemitizem (in protislovanska rasistična usmerjenost) zrasel v avstrijskem katoliřkem okolju večnacionalne habsburške monarhije; tu se je na Dunaju Hitler tudi prvič srečal s »teoretsko« oziroma ezoterično poglobljenim antisemitizmom in rasizmom v spisih nekdanjega cistercijanskega meniha Georga Lanza von Liebensfelda, »moža, ki je dal Hitlerju ideje«, kot je naslovil svojo študijo zgodovinar Wilfried Daim. ³² Seveda pa ob tem ne bi smeli prezreti, da se je npr. Hitler pri tem in pred tem sovražno postavil proti takratni Katoliřki cerkvi in katoliřki monarhiji v Avstriji.

31 Misalla 1999; delo ima podnaslov *Vpletenost katoliřkega duřnega pastirstva v Hitlerjevo vojno*. Glej tudi Daiber 1997, 126–142 (poglavje: »Proizvajanje civilne religije v pridigi – primeri iz Nemčije 1914–1945«). Za primerjavo in ilustracijo bi lahko sluila bogato slikovno dokumentirana italijanska študija lastne cerkveno-vojaške teorije in prakse: Mimmo Franzinelli. 2003. *Il volto religioso della guerra. Santini e immaginette per i soldati*. Faenza: Edit Faenza.

32 Friedrich Heer. 1968. *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*. München, Esslingen; 1967. *Gottes erste Liebe. Die Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler*. München, Esslingen. Wilfried Daim. 1994. *Der Mann, der Hitler die Ideen gab*. Wien: Ueberreuter. Jörg Lanz von Liebensfels, ustanovitelj Reda novih templarjev (ONT), se je s svojim arijsko-heroičnim (nordijskim) rasnim kultom tudi sam imel za Hitlerjevo idejno sivo eminenco, a vse kaže, da njegovega vpliva ne gre precenjevati: če drugega ne, je imel dosti konkurence. Leta 1938 mu je Rosenberg prepovedal objavljanje. Glej tudi Riřmann 2001, 121–123; Ach, Pentrop (glej op. 2), 11.

Kaj bi lahko rekli, če bi primerjali odnos Hitlerja in njegovih privrženecv do katolištva in protestantizma nekoliko bolj distancirano in diferencirano? Ob že ugotovljenem skupnem imenovalcu – zavračanju krščanstva – bi lahko rekli, da je Hitler katolištvo sovražil in hkrati v mnogih potezah občudoval, morda celo, da ga je sovražil, ker ga je občudoval (kot nevarno oviro in konkurenta). Izražal je priznanje Rimskokatoliški cerkvi za njeno organiziranost, spoštovanje hierarhije, avtoritete in discipline, zmožnost dogmatsko/doktrinarne vztrajnosti, tudi za fanatizem in netolerantnost pri boju za svoj prav, nagnjenost k totalitarnosti, celostnosti pri vzgoji (mladine), učinkovitost ritualov. Kot človek, ki je cenil moč in si prizadeval zanjo, je občudoval njeno moč – in jo kot konkurenčno zato tudi sovražil.

Protestantizem mu je bil s tega vidika ljubši, z njim mu je bilo lažje, ker je bil šibkejši nasprotnik (za občudovalca moči pa je bil že zato prej deležen zaničevanja kot sovraštva):

- bil je bolj domača, nemška zadeva, brez velikega mednarodnega zaledja in opore (čeprav ne docela: v času berlinskih olimpijskih iger leta 1936 so protinacistični protestantski krogi okrepili svojo kritiko v pričakovanju večjega odmeva v mednarodni javnosti, posebej protestantskih dežel);
- bil je slabo organiziran, razdeljen na različne, med seboj sprte struje, po luteranski tradiciji je bil navajen na podporo države in zato ranljivejši, če je bila oblast cerkvi sovražna;
- prav pa mu je prišla večja moč laikov nasproti klerikom v protestantskih Cerkvah in sploh antiklerikalna usmerjenost protestantizma;
- če je zaradi totalitarističnih/integralističnih ambicij Katoliške cerkve neizogibno prihajalo do napetosti in konfliktov s totalitarnimi težnjami nacionalsocialistične partije in države, je NS poizkušal izkoriščati luteranski nauk »o dveh kraljestvih«, ki naj bi po Luthru ostro razlikoval med razumom in vero, politiko in religijo, državo in cerkvijo, zaradi česar naj bi bil nacionalsocializem in njegov svetovni nazor zunaj področja cerkvenih pristojnosti in kritike.

Poseben argument za večjo bližino protestantizma nacionalsocializmu naj bi bil Luther. Luther je bil slavljen kot prvoborec za Nemčijo, nemško cerkev, kot borec sploh, kot vzgled nemško-krščanske bojevitosti (kot primer bojevitega krščanstva, ki ga je Hitler občudoval tudi ob drugih primerih v zgodovini v Katoliški cerkvi in zunaj nje, npr. pri templarjih in hugenotih). Postavljen je bil v vrsto nemških junakov. NS so nekateri predstavljali kot nadaljevanje in poglobitev »nemške reformacije«, ki naj bi bila etapa na poti k pravi nemški religiji. Prav so prišli tudi Luthrovi ostri verbalni napadi na Jude in judovstvo v njegovih poznih letih.³³

33 O odnosu Luthra do Judov glej razpravo Nenada Vitoroviča: »Primož Trubar in 'judovsko vprašanje'«, *Stati inu obstati* 3 (5-6/2007), posebej 84-88.

Ne glede na uspešnost nacionalsocialistov pri izkoriščanju Luthra oziroma Luthrove podobe za svoja prizadevanja pa se jim je pri Luthru prav v ključnih zadevah zataknilo in zalomilo, čeprav so to na protestantski strani v takratnih razmerah upali stalno poudarjati le najsubtilnejši in najpogumnejši nasprotniki NS, kot sta bila Barth in Bonhoeffer,³⁴ na nacionalsocialistični strani pa tisti, ki jim je šlo bolj za temeljne dolgoročne kot pa za sprotne politične cilje in uspehe, npr. Rosenberg. Zakaj?

Videli smo, kako se je nacionalsocialistom in sopotnikom pri iskanju pravega arijskega Jezusa in »vrsti primernega« krščanstva kot glavni krivec in tako rekoč sinonim za »pojudenje« in/ali »rasno onečiščenje« Jezusove podobe in njegovega nauka, celo za njegovo »boljševizacijo« pokazal apostol Pavel. Njegovo oznanjanje/ razlaganje evangelija Jezusa Kristusa, po katerem in v katerem ni »ne Juda ne Grka«, oznanjanje Božjega sina, ki se je učlovečil zaradi opravičenja človeka grešnika, ki/ da se svoje šibkosti in grešnosti tudi zave, je bilo sinonim za judovsko uzurpacijo in sprevrčanje izvirnega evangelija odrešenja močnih, pogumnih, bojevitih ... Toda za Luthra samega je bila reformacija obrat k evangeliju v duhu apostola Pavla, k njegovemu nauku o opravičenju, ki se daje vsem, ki verujejo ...³⁵ Luteransko, evangeličansko in v širšem smislu protestantsko krščanstvo sploh je pavlinsko krščanstvo – v tem specifičnem poudarku je navsezadnje njegova posebnost nasproti katoliški »širini/polnosti« (ki lahko vključuje marsikaj) in pravoslavni »globini« (ki v svoji mističnosti lahko marsikaj zgubi).

Prav pri Pavlu imajo ključno oporo tudi štirje medsebojno povezani »samó« protestantskega krščanstva: samo po Jezusu, samo po milosti, samo po veri, samo po Pismu; se pravi tudi naveza vere v Jezusa na Sveto pismo v njegovi celoti, na sprejemanje Svetega pisma kot celote, vključno s Staro zavezo kot knjigo razodetja Izraela kot prvega Božjega ljudstva. Prav ob Bibliji Stare zaveze in Nove zaveze apostola Pavla se razbijejo vsi poizkusi rasnega in nacionalnega prisvajanja in zlorabljanja krščanstva, vsi poizkusi kompromisov in povezav med rasističnimi in nacionalističnimi usmeritvami in protestantskim krščanstvom – in če/ker smo prepričani, da protestantsko krščanstvo najjasneje izreka in aktualizira jedro krščanskega oznanila, s tem tudi krščanstvom sploh.

Ni slučajno, da je bil v nemškem prostoru tistega časa med prvimi in najodmevnejšimi kritiki NS (in še posebej gibanja Nemških kristjanov) Karl Barth, ki je izšel iz reformirane kalvinske cerkve (in njenega vztrajanja pri celoti Svetega pisma) in ki si je pridobil sloves enega največjih teologov 20. stoletja prav s ponovnim branjem *Pisma Rimljanom* apostola Pavla (ponovnim za Luthrom in velikimi reformatorji

34 O Bonhoefferju (in Barthu), njegovi (njuni) teološki in etični misli ter radikalnem nasprotovanju Hitlerju glej razpravo Nenada Vitorovića »Dietrich Bonhoeffer – odgovornost in svoboda«, *Stati inu obstati* 2 (3-4/2006), 48–75.

35 Tudi Trubar – za Luthrom – poudarja ključni pomen apostola Pavla. V nemškem posvetilu k svojemu prevodu drugega dela Nove zaveze piše o »neizrekljivi koristi Pisma Rimljanom, ki ga imajo vsi pobožni in učeni za pravi in poglavitni del Nove zaveze in za najčistejši evangelij«, v slovenskem predgovoru pa, da je Pismo Rimljanom »prava luč in prava vrata k Stari zavezi in k vsemu Svetemu pismu«. Glej tudi Kerševan 2012, 96–99.

16. stoletja).³⁶ Iz tega izhodišča je bil v sodelovanju z luteranskimi teologi tudi glavni avtor *Barmenske teološke deklaracije* iz leta 1934, najjasnejše in najodmevnejše teološke zavrnitve NS znotraj nemškega protestantizma.³⁷ V njej je v sintezi med kalvinško – reformirano in luteransko usmeritvijo v tej zvezi zavrjnena tudi upravičenost zlorabe luteranskega nauka o dveh kraljestvih oziroma razlikovanja med politiko in religijo za opravičevanje ali umivanje rok ob početjih državno-politične oblasti. Čeprav smo *Barmensko deklaracijo* srečali in v reviji *Stati inu obstati* objavili že lani,³⁸ je zaradi naše teme in 80. obletnice njenega sprejetja prav, da se je spomnimo še enkrat: nastala je v času in razmerah/razmerjih, o katerih smo govorili, toda ostaja zgovorna in »kažipotna« tudi danes.

36 Karl Barth. 1922. *Der Römerbrief* (1922). Zürich: Theologischer Verlag. O Karlu Barthu obsežno (tudi o njegovem Pismu Rimljanom 1922 in odnosu do NS) Kerševan 1992.

37 Leta 1961 je Barth izrekel še ključno teološko primerjavo/presojo med NS in komunizmom : » [...] v nasprotju z nacional-socializmom pa komunizem v odnosu do krščanstva nečesa ni storil in ne more storiti: ni niti malo poskušal, da bi krščanstvo preinterpretiral, ga potvoril, se sam skrtil v krščansko obleko. Ni zakrivil pravega in temeljnega svetoskrunstva, ni odstranil in nadomestil dejanskega Kristusa z nacionalnim Jezusom in ni bil antisemitski. V sebi nima ničesar od krivih prerokov. Ni antikrščanski, je le hladno akrščanski. Videti je, da ga evangelij še ni srečal. Je brutalno, toda vsaj pošteno brezbožen.« Prim. Kerševan 1992, 161.

38 Glej Leon Novak, »Izpovedujoča cerkev, Bekennende Kirche«. *Stati inu obstati* 17-18 (2013): 210–216, prevod Leona Novaka. Prvič je bila pri nas *Barmenska deklaracija* prevedena (Alfred Leskovec) v tematski številki o protestantizmu revije *Poligraf* 21-22 (2001): 156–158.

17.
Islam in muslimani
v sekularizirani Evropi

Nisem strokovnjak za islam, se pa dolga leta kot sociolog religije in religiolog ukvarjam z vprašanji mesta in vloge religij ter religioznega v družbah in kulturah, posebej sodobnih evropskih, ter razlikami in razmerjem med religijami glede tega. S tega vidika in s takim vedenjem se mi za obravnavo vprašanja islama v sekularizirani Evropi¹ ponujajo tri izhodišča, recimo jim »situacijsko«, »sistemsko« in »zgodovinsko«. Skušal jih bom skicirati bolj v obliki tez ter ob njihovih stičiščih nakazati nekatere dileme in perspektive.

Situacijski pristop

V sodobni Evropi se muslimanom – tako tistim, ki so tu že tradicionalno, kot tistim, ki prihajajo – v načelu ni treba odpovedovati svoji religiji ali jo skrivati: v načelu uživajo enako versko svobodo kot pripadniki drugih manjšin ali novih religij v tem prostoru. To pomeni, da lahko v njej živijo, vanjo prihajajo in v njej ostajajo kot muslimani, da lahko v njej izražajo svojo vero. Ta poudarek je potreben, ker ni bilo vedno tako, nasprotno, v zahodni krščanski Evropi vse do zadnjih stoletij muslimani s svojo vero niso obstali, drugače kot kristjani v islamskih deželah istega časa ... V načelu so kot državljani in/ali prebivalci deležni enakih pravic kot drugi državljani in prebivalci drugačnih religij in provenienc.

Verska svoboda – svoboda sprejemati in izražati, izbirati in spreminjati pripadnost neki religiji – je v moderni Evropi utemeljena in nerazdružno povezana z drugimi temeljnimi načeli in vrednotami teh družb:

- s temeljno *enakostjo in enakopravnostjo* prebivalcev ne glede na raso, spol, etnično in religiozno pripadnost;
- *svobodo vesti, govora, izpovedovanja vere in prepričanja*;
- *solidarnostjo* posameznikov pri zagotavljanju te temeljne enakosti in svobode vseh.

Temu tako ali drugače »institucionaliziranemu individualizmu« služi tudi svetovnonazorska nevtralnost države, bolj ali manj dosledno izvedena ločenost države in državnih ustanov od religije ter religijskih ustanov.

Država, državna oblast in obvezne javne ustanove so »sekularne«, ne vežejo se na nobeno religijo, ne izpovedujejo nobene vere; nobene tudi ne zapovedujejo in ne prepovedujejo. Država naj skrbi »po meri človeških zmožnosti«, tudi z uporabo prisile, za »pravičnost in mir« (*Barmenska deklaracija*). Ljudje se kot državljani združujejo v države in vključujejo v državne ustanove za doseg tega in drugih posvetnih ciljev; za izpovedovanje (širjenje, uresničevanje) vere se združujejo v

1 Predavanje in članek temeljita na avtorjevem prispevku, napisanem za strokovno konferenco *Stoletje islamske skupnosti v Sloveniji* (Ljubljana, 25. 10. 2017), ki jo je pripravil Kulturno-izobraževalni zavod Averroes Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji; prispevek je objavljen tudi v zborniku konference: Nedžad Grabus, ur. 2018. *Stoletje islamske skupnosti na Slovenskem*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.

verskih skupnostih, ki v nasprotju z države ne razpolagajo s sredstvi zunanje prisile (Barth).²

Mirno in enakopravno sobivanje ljudi različnih religij zahteva/predpostavlja sprejemanje teh načel. Zahteva pa tudi (samo)omejevanje in medsebojno toleranco, če bi uresničevanje načel ene od religij ogrozilo enake pravice enakopravnega sobivanja ljudi drugih religij. Sprejemanje zgornjih načel sekularne države je pogoj za obstoj različnih religij in sobivanje ljudi različnih religij v teh družbah. Zrušenje teh načel neizogibno ogrozi preživetje ene ali druge religije ali celo njihovih pripadnikov. Sekularnost/laičnost države v službi temeljne enakosti in svobode državljanov je pogoj sobivanja religij in vernikov različnih religij. Vprašanje pri tem je, ali so različne religije in pripadniki različnih religij zmožni in pripravljeni sprejeti ta načela ter njihovo uresničevanje.

Zgodovinska regresija: Možno je relativno mirno sobivanje različnih religij in vernikov tudi brez teh načel. Iz zgodovine ga poznamo v več oblikah: kot sobivanje različnih religijsko homogenih držav; kot sobivanje različnih religij s funkcionalno delitvijo pristojnosti različnih bogov, njihovih kultov in njihovih častilcev (bogov in kultov dinastije in s tem državne enotnosti, etničnih, lokalnih in rodbinskih kultov, bogov posameznih poklicev in čisto zasebnih kultov v rimskem imperiju, v indijskih in kitajskih »politeističnih« ali »panteističnih« kontekstih); sistem getov ali »miletški« sistem za pripadnike nedominantnih religij v družbah/državah z dominacijo ene od monoteističnih religij in s tolerantnostjo do drugih (judovski geto v krščanski srednjeveški Evropi, miletski sistem v osmanski islamski državi).³ Ukinitev ali velika erozija uresničevanja sekularnih načel bi pomenila zgodovinsko regresijo v take »rešitve« oziroma v postmoderne ekvivalente in kombinacije ter nove/stare konflikte v času takih sprememb in v na novo vzpostavljenih konstelacijah.

Že ta bežen pogled od zunaj v načela različnih religij in v zgodovinsko izkustvo pokaže, da so različne religije imele in imajo težave z omenjenimi sekularnimi načeli in da so se ta načela v zgodovini in sodobnosti praviloma uveljavljala preko spopadov z različnimi verskimi skupnostmi in ustanovami (Joas in Wiegandt, 2007). Toda ne glede na zgodovinsko izpričane težave je mogoče spoznati in pripoznati, da so jih vsaj vse velike, »svetovne« religije zmožne sprejeti ali vsaj tolerirati, najti *modus vivendi* z njimi. Mogoče je namreč zagovarjati in dokumentirati tezo, da prav velike svetovne in zgodovinsko uveljavljene religije poleg svojih dominantnih značilnosti in usmeritev vedno vključujejo tudi njim tako rekoč nasprotno in s tem (z) možnost drugačnega delovanja ter učinkovanja. Lahko bi rekli, da so velike svetovne in zgodovinske religije to postale in ostale prav zaradi te svoje (z)možnosti. (Judovska religija je lahko postala religija tudi nekaterih nejudovskih narodov in držav, individualistično protestantsko krščanstvo je ponekod dalo spodbude in sredstva za oblikovanje močnih nacionalnih skupnosti, hierarhizirano in kolektivistično katoliško krščanstvo je omogočalo individualno mistiko, univerzalistični islam je postal

2 O tem Karl Barth. [1946] 2006. »Skupnost kristjanov in skupnost državljanov«. *Stati inu obstati* 12 (23-24), 263-294.

3 Kot opozarja že delo: Georges Corm. 1977. *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društava*. Sarajevo: Svjetlost.

nacionalna ideologija ...). Velike svetovne religije so postale svetovne, ker so bile sposobne »inkulturiranja« v še tako različne kulture in ker so bile sposobne vključiti različne kulturne elemente v svoje načine obstoja in delovanja. Isto lahko rečemo za velike zgodovinske spremembe kultur in civilizacij: velike religije so bile zato sposobne preživeti stoletja in tisočletja.

Lahko bi tvegali trditev, da za velike religije tako rekoč ni mogoče reči: to in to je nezdržljivo z njimi – pa čeprav to ne pomeni, da je vse enako združljivo in sprejemljivo. Zunanje prilagajanje in notranje spremembe so vedno spremljale notranje razprave, delitve in spopadi brez »dokončnega« izida.

Ta gotovo zelo splošna ugotovitev seveda zahteva – a tudi omogoča – konkretno analizo zmožnosti delovanja različnih religij in verskih skupnosti v različnih kontekstih, torej tudi islama in islamskih skupnosti, ustanov in vernikov muslimanov v sodobnih sekulariziranih in perspektivnih evropskih razmerah. Kako je s to zmožnostjo pri islamu, odgovarjajo s svojo življenjsko prakso in razumevanjem islamskih besedil prvenstveno seveda muslimani sami. Gledano od zunaj pa lahko tudi drugi opazimo, da islam pozna vrsto načel in napotil, ki so v soglasju in ki olajšujejo vključevanje muslimanov v sekularizirani družbeni kontekst: poznano je koransko načelo, da »v veri ni prisile« (Koran 2,256); pa opozorilo, da »ni pobožnosti v tem, da pri molitvi obračate obličje proti vzhodu ali zahodu, pač pa so pobožni tisti, ki verujejo v Boga in poslednji dan, v angele in v Knjigo in v preroke in dajejo od svojega premoženja sorodnikom, sirotam, ubogim, sinovom poti, beračem, za osvoboditev sužnjev, opravljajo molitev, darujejo miloščino, izpolnjujejo obljube, s katerimi so se zavezali, so potrpežljivi v nesreči, stiski in vojni ujmi: ti so pošteni in bogaboječi« (Koran 2,177). Ne gre prezreti niti opozoril, da želi Bog z razodetjem ljudem olajšati in ne otežiti življenje, Prerokovega hadisa, ki pravi: »[...] olajšajte in ne otežujte, razveselite in ne užalostite«. ⁴

Na drugi strani pa so tudi od zunaj hitro opazne težave v praksi in v vplivnih interpretacijah. Danes izstopajo vprašanja, povezana z žensko enakopravnostjo in razumevanjem verske svobode. Muslimanom ni dopuščeno, da bi svobodno sprejeli drugo vero: odpadnikom se grozi s kaznovanjem, od razveze zakonske zveze do smrtne kazni, o kateri naj bi v preteklosti soglašali vsi ulemi, razen tistih iz hanefijske šole: ⁵ islamske države prepovedujejo misijonarjenje drugih religij, med muslimani sploh. Če/ker je v razmerah večinskega muslimanskega prebivalstva predpostavljeno delovanje države kot islamske države in delovanje njenih ustanov po islamskih/šeriatskih zakonih – torej neločenost države in religije –, to vzbuja nezaupanje in bojazen, da je islamsko sprejemanje sekularnih načel v Evropi zgolj začasno in taktično, po logiki: od vas zahtevamo svobodo v imenu vaših načel (ko/kjer smo šibka manjšina), vam pa jo odrekamo v imenu naših načel (ko/kjer smo močna večina).

Problemi pri vključevanju islama in muslimanov v moderni evropski kontekst očitno so. Optimizma, da so razrešljivi, pa ne daje le zgoraj omenjeno splošno

⁴ Kot opozarja Jusuf el Kardavi. 2004. *Fikh muslimanskih manjina: kako biti musliman na Zapadu*. Sarajevo: Libris, 61–65.

⁵ Kardavi 2004, 110.

zaupanje v zmoglosti velikih religij za inkulturacijo, ampak tudi zgodovinsko izkustvo krščanstva v Evropi sami. Pogledi in dileme, ki jih danes opažamo v zvezi z žensko enakopravnostjo in razumevanjem verske svobode, so v zvezi z ločenostjo države in verske skupnosti poznane tudi krščanski, posebej katoliško krščanski Evropi iz ne tako davne preteklosti. Tudi v njej so vse do predzadnjega stoletja prevladovala napotila apostola Pavla: žena bodi možu pokorna, moški je glava ženske, v cerkvi naj ženske molčijo ... (1 Kor 11,2; 14,34–35), v cerkvi in sicer naj bodo tudi obvezno pokrite (1 Kor 11,5–8). Sociološko in kulturološko gledano bi bilo ustrežnejše reči: tudi v krščanski Evropi so se za opravičevanje ženske neenakopravnosti v družbi in v cerkvi uporabljala/zlorabljala verska besedila (kot so Pavlova pisma). Potrebne so bile notranje cerkvene reforme – na primer Luthrove z načelom splošnega duhovništva vseh vernikov – in dolgotrajni procesi družbenih in kulturnih sprememb, povezanih z moderno proizvodnjo in izobraževanjem, da se je tudi v krščanskih cerkvah uveljavilo kot temeljno prav tako Pavlovo spoznanje: »Ni ne Juda ne Grka [...] ni ne moškega ne ženske, kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28) in to, da imamo danes tudi ženske duhovnice ter škofinje vsaj v protestantskem krščanstvu.

V katoliškem krščanstvu še v 19. in 20. stoletju srečamo izrecno nasprotovanje ločenosti države in cerkve, nasprotovanje verski nevtralnosti državnih ustanov in verski svobodi za krščanske »herezije«, kaj šele za druge religije. V *Syllabusu* Pija XI. iz leta 1864 beremo, da se Cerkev nikdar ne bo sprijaznila z »napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo«; zavračana in obsojana je ločitev Cerkve in države, prav tako z zakonom dovoljeno javno protestantsko bogoslužje priseljencev v katoliških deželah itd.⁶ Še v drugi polovici 20. stoletja je bilo v Katoliški cerkvi slišati avtoritativna mnenja, da se je z ločitvijo cerkve in države (npr. v ZDA) iz pragmatičnih razlogov sicer treba sprijazniti, toda v načelu jo je treba zavračati, saj da je »Cerkvi lahko popolnoma pravična le država, ki Cerkev prizna za to, kar je, namreč ustanova učlovečenega Boga Jezusa Kristusa: takšna država je samo verna katoliška država«.⁷ Še na drugem vatikanskem koncilu je bilo slišati, da »zmota ne more imeti enakih pravic kot resnica«, pa da mora država, ki skrbi za svoje državljane, v njihovo dobro podpirati edino pravo religijo in cerkev.⁸ Pogledi in praksa, ki niso daleč od stališč, ki jih danes srečamo v islamskem svetu. Pa vendar je drugemu vatikanskemu koncilu uspelo sprejeti *Izjavo o verski svobodi*, utemeljeni v dostojanstvu vsakega človeka; spoštovanje dostojanstva človeka kot osebe je temelj posameznikove verske svobode nasproti državi ter ločenosti cerkve in države (ob njunem medsebojnem spoštovanju in sodelovanju). Krščanske cerkve, vsekakor katoliška, so v času francoske revolucije zavračale gesla o svobodi, enakosti in bratstvu ter deklaracije o pravicah človeka in državljana. Pa vendar so jih tudi v uradnih cerkvenih krogih kasneje spoznali in pripoznali kot krščanska načela. Ne vidim razloga, da jih ne bi bilo mogoče sprejeti in pripoznati tudi kot islamska.

6 Heinrich Denzinger, ur. 1991. *Enchiridion ... de rebus fidei et morum*. Lat.-nem. 37. izdaja. Freiburg: Herder, 798–809.

7 Ivan Ahčin. 1955. *Sociologija* 2,2. Buenos Aires: Družabna pravda, 400.

8 O tem sem pisal že ob spremljanju koncila; glej Kerševan 2005, 229–231.

Tako abstraktna kot zgodovinska primerjava trikotna katoliško krščanstvo – protestantsko krščanstvo – islam (z upoštevanjem sunitških in šiitskih razhajanj) pokaže podobnosti in razlike med njimi, ki glede zmožnosti sprejetja omenjenih modernih značilnosti nikakor niso enoznačno v prid ali škodo zgolj enega od njih.

Sistemeski pristop

Nekatera vprašanja »islama v sekularizirani Evropi« se na novo pokažejo ob sistemeskem pristopu: sistemeskem v smislu izhajanja iz deklarirane/sistemeske ureditve Evropske unije, iz opredelitve njenih temeljnih načel in vrednot v njenih dokumentih (relevantnih za našo problematiko).

V sistemeskih dokumentih Evropske unije (kot je sicer nesprejeta *Pogodba o ustavi* in zato še veljavna amsterdamska pogodba ter *Listina o temeljnih pravicah Evropske unije* iz Nice) so navedene temeljne, konstitutivne evropske vrednote in načela, npr. v preambuli Listine:

»Unija, ki se zaveda svoje duhovne [v nemški verziji: duhovno-religiozne] in moralne dediščine, je ustanovljena na nedeljivih in univerzalnih vrednotah človekovega dostojanstva, svobode, enakosti in solidarnosti; temelji na načelih demokracije in pravne države. V središče svojega delovanja postavlja osebo/posameznika [...] Unija prispeva k ohranjanju in razvoju teh skupnih vrednot ob spoštovanju različnosti kultur in tradicij evropskih narodov kot tudi nacionalnih identitet držav članic« (*Listina* [2000] 2003, 53).⁹ Osnutek ustavne pogodbe v drugem členu izrecno navaja: »Unija temelji na vrednotah spoštovanja človekovega dostojanstva, svobode, demokracije, enakosti, pravne države in spoštovanja človekovih pravic. Te vrednote so skupne vsem državam članicam v družbi, v kateri vladajo pluralizem, strpnost, pravičnost, solidarnost in nediskriminacija.«¹⁰ Preambula *Osnutka* kot »vrednote, na katerih sloni humanizem«, navaja: »enakost oseb, svobodo, spoštovanje razuma«. V preambuli se govori tudi o »črpanju navdiha iz kulturnega, verskega in humanističnega izročila Evrope, katerega vrednote so še vedno prisotne v njeni dediščini« (*Osnutek* 2003, 5).

Kot je znano in razvidno iz citiranega besedila, dokumenti Evropske unije ne govorijo izrecno o krščanstvu (kot »tradiciji« ali »korenini« sedanje evropske dediščine in evropskih vrednot). Kljub dolgotrajnim razpravam in spodbudam s strani krščanskih Cerkev in nekaterih držav v dokumente niti ni bilo sprejeto sklicevanje na Boga (kot izvora in/ali garanta omenjenih vrednot in načel ali vsaj kot priče, ki zavezuje k spoštovanju sprejetih vrednot). Lahko bi rekli, da je bilo v teh dokumentih doseženo/izrečeno soglasje o skupnih, zavezujočih vrednotah kot konstitutivni in povezovalni kulturni ravni Evropske unije.¹¹ Kot prostor svobode in izbire, v

9 *Listina o temeljnih pravicah Evropske unije*. (2000) 2003. V: *Osnutek Pogodbe o ustavi za Evropo*. 2003. Luksemburg: Urad za uradne publikacije Evropskih skupnosti.

10 *Osnutek Pogodbe o ustavi za Evropo*. 2003. Luksemburg: Urad za uradne publikacije Evropskih skupnosti, 9.

11 Glej tudi Hans Joas in Klaus Wiegandt, ur. 2005. *Die kulturellen Werten Europas*. Frankfurt am Main: Fischer; za Nemčijo posebej Klinkhammer in Tobias 2002.

katerega Unija ne posega, kjer ničesar ne izključuje, a tudi ne zapoveduje, pa je ostala (naj)višja raven, raven »zadnjih«, metafizičnih verskih/svetovnonazorskih vprašanj in odgovorov; odprto je ostalo vprašanje »temelj«, »izvora«, »zadnjega zagotovila« omenjenih vrednot in načel. V tem smislu Evropska unija ni religiozna, temveč sekularna/laična ureditev, saj se ne veže na nobeno religijo. Ob tem pa tudi ni ateistična ali agnostična ali vrednotno relativistična, saj ne predpostavlja/izjavlja, da omenjene temeljne vrednote niso združljive z nobeno religijo ali nazorom. Nasprotno: predpostavlja, da jih je mogoče povezati, utemeljiti, podpreti z različnimi religioznimi in nereligioznimi pojmovanji, še več, da je pluralizem možnih odgovorov na vprašanje izvora in temelja njenih vrednot tem vrednotam in njihovi trdnosti v prid in ne v oviro. »Svetovni etos svetovnih religij«, ki ga je poskušal formulirati Hans Küng, je potrditve ali vsaj ilustracija tega (Küng 1993; tudi Houry 1993).

O tem, ali temeljne vrednote za svoj obstoj in trdnost potrebujejo še »zadnjo«, metafizično utemeljitev, se pogledi razhajajo. Po nekaterih mnenjih gre za tako samo-umevne vrednote, da neke take utemeljitve ne potrebujejo: imajo naravo pred-sodka v pozitivnem smislu, ne pa rezultata raziskovanja, diskusij in presojanja. Po drugih mnenjih se vzdržujejo same, ker so nerazdružno povezane z elementarnimi medčloveškimi odnosi in komunikacijskimi procesi. Nekateri pa prav zaradi njihove pomembnosti in ranljivosti poudarjajo potrebo po njihovi utemeljitvi in vzdrževanju s pomočjo (naj)višjih ali (naj)globljih metafizičnih načel, ki jih nudijo različne religije in svetovni nazori. V tem smislu se tolmači znana teza/spoznanje, da »svobodna demokratična sekularna država živi od predpostavk, ki jih sama ne more zagotoviti« (Böckenförde).¹²

Na tem mestu se seveda ne bi spuščali v te razprave. Dovolj je konstatacija, da ne gre za medsebojno izključevanje razlag, za ali – ali. Tudi če vrednote niso nujno vezane na religijo in še posebej ne na le eno od njih, jim religije *lahko* nudijo bolj ali manj pomembno oporo.

Odprta za religijsko (kulturno, jezikovno, etnično) raznolikost, torej nezavezujoča, pluralizmu in avtonomiji prepuščena, ostaja po EU-dokumentih tudi raven kulturnih (in verskih) tradicij, življenjskih stilov, norm in vrednot. Tiha predpostavka pri tem je, da niso v nasprotju s skupnimi, zavezujočimi vrednotami in pravicami: »Unija prispeva k ohranjanju skupnih vrednot ob spoštovanju različnosti kultur in tradicij evropskih narodov kot tudi nacionalnih identitet držav članic« (*Listina* [2000] 2003, 53). Unija »spoštuje svojo bogato kulturno in jezikovno raznolikost ter skrbi za varovanje in razvoj evropske kulturne dediščine« (*Osnutek* 2003, 10). Pri tem »spoštuje in ne posega v status, ki ga cerkve in verska združenja ali skupnosti uživajo v državah članicah po notranjem pravu« (*Osnutek* 2003, 43). In dalje: »Unija, ki tem cerkvam in organizacijam priznava njihovo identiteto in njihov specifični prispevek, z njimi vzdržuje odprt, pregleden in reden dialog« (*Osnutek* 2003, 43).

Vprašanje mesta in vloge neke religije (v našem primeru islama) znotraj take ureditve se tako postavlja na *treh ravneh*:

12 Primerjaj Kerševan 2005, 65–69.

- na ravni *zavezujočih vrednot*: ali jih neka religija in njeni pripadniki sprejemajo, jih imajo za svoje ali jim vsaj ne nasprotujejo in ne delujejo proti njim;
- na ravni zadnjih *religioznih in nazorskih utemeljitev*: ali neka religija zmore, ali njeni pripadniki iščejo in hočejo najti v njej zadnje, božje utemeljitve za te vrednote ali, nasprotno, tega ne zmore ali tega nočejo (ker jih nimajo za svoje);
- na ravni v Evropi, natančneje v EU, *obstojećih kultur in tradicij* njenih narodov in okolij: ali neka religija že obstaja znotraj teh kultur in tradicij in je zato deležna spoštovanja kot del evropske kulturne dediščine in njene spoznane ter spoštovane raznolikosti; ali se je zmožna in pripravljena »inkulturirati« (tudi) vanjo/vanje, se pravi, ali so tega zmožni in voljni njeni, v različne druge kulture in tradicije inkulturirani pripadniki (v našem primeru muslimani).

Po že povedanem lahko rečemo, da islam in muslimani lahko sprejemajo omejenjene vrednote ter lahko iščejo in najdejo njihove višje/globalje utemeljitve, opravičenje in osmislitve v svoji religiji; odprto ostaja vprašanje, ali in kako taka religiozna utemeljitev/osmislitev na poseben način interpretira in usmerja uresničevanje teh vrednot in načel.

Težje je vprašanje, ali in kako muslimani (že vključeni v različne evropske ali neevropske kulture in tradicije) razumejo razmerje/napetost med obvezujočimi skupnimi vrednotami EU (in z njimi povezanimi, posebej poudarjenimi pravicami posameznika) ter kolektivnimi vrednotami in doživljanimi interesi svojega naroda, etnije, lokalne skupnosti, rodbine, v katere so vključeni. Seveda to vprašanje nikakor ne zadeva le islama in muslimanov, ampak tudi pripadnike drugih religijskih skupnosti in kulturnih tradicij, gotovo pa je to za islam in muslimane v Evropi še posebej relevantno vprašanje in poseben izziv. Muslimani kot priseljenci so po eni strani deležni verske svobode in siceršnjih pravic, povezanih s temeljnimi skupnimi vrednotami in načeli, po drugi strani pa (še?) niso del obstoječe kulturne (verske), jezikovne in etnične raznolikosti Unije, »kultur in tradicij evropskih narodov« in »evropske kulturne dediščine« (ki tudi same niso vnaprej in nujno usklajene z deklariranimi, zavezujočimi skupnimi vrednotami!). Če smo že uvideli nesporno možen pozitiven odgovor o mestu in vlogi islama z ozirom na skupne vrednote in njihovo utemeljevanje, očitno ostajajo odprta vprašanja in izzivi prav na tej tretji ravni in njenem razmerju do prvih dveh. Poseben izziv in posebna priložnost ter obveznost je tu pred bosanskimi (in drugimi balkanskimi) muslimani, ki so že več stoletij del »kulturne in jezikovne raznolikosti«, »različnosti kultur in tradicij evropskih narodov« in »evropske kulturne dediščine« (drugače kot novejši priseljenci in migranti ali začasni begunci).¹³

13 Rad bi na tem mestu posebej opozoril na delo sarajevskega profesorja in sociologa religije Ivana Cvitkovića z zgovornim naslovom *Moj sosed musliman*: delo gradi in želi graditi na življenjskem izkustvu sobivanja v Bosni, ki ga vključuje v sociološko refleksijo aktualnih kontraverz o(b) »islam v Evropi« (ob obsežni domači bosanski muslimanski in svetovni strokovni literaturi. (Glej Ivan Cvitković. 2011. *Moj susjed musliman*. Zagreb: Školska knjiga, 177–193, 211–230.)

Zgodovinski pristop

Poudarjanje zgodovinske/časovne dimenzije pri obravnavanju vprašanja islama v Evropi nas običajno usmeri na izhodiščno ugotovitev/tezo, da je Evropa, taka kot je v zgodovini nastala, »krščanska« (s »krščanskimi koreninami«). Seveda razprava o krščanskih koreninah in značaju/identiteti Evrope ne more mimo upoštevanja judovske komponente krščanstva pa grško-rimskih sestavin že samega krščanstva in mimo njega, ne more mimo posledic inkulturacije krščanstva v siceršnji mediteranski, germanski, tudi slovanski svet; natančnejše preučevanje ne pozabi niti vpliva arabsko-muslimanskega prispevka k evropski kulturi v času formiranja evropskega krščanstva in spodbud, ki so jih za oblikovanje skupne evropske/krščanske zavesti pomenile muslimanska, arabska in turška ekspanzija v zgodovini. Toda za našo temo – islam v sekularizirani Evropi – je tokrat še pomembnejše dejstvo, da so se značilnosti te sodobne sekularizirane Evrope izoblikovale znotraj »krščanske Evrope«, kot rezultat razvoja, delitev in sprememb znotraj krščanstva, kot produkt idejnih in političnih spopadov znotraj njega in v zvezi z njim.¹⁴ Ne moremo mimo zgodovine odnosov, ki so privedli do oblikovanja »krščanske države« že v času rimskega imperija, mimo razmerja med imperijem in papeštvom, med državo in cerkvijo sploh; mimo reformacije z njenim pojmovanjem svobode vere notranjega človeka in njene subverzije oblastne cerkve, oblasti cerkvene hierarhije znotraj cerkve; mimo uveljavljanja nacionalnih držav in nacionalnih cerkva, znotrajkrščanskih verskih vojn in njihovega preseganja z razsvetljenstvom in njegovo kritiko krščanske religije – od znotraj in od zunaj – s sklicevanjem na razum kot instanco onkraj spopadajočih se religijskih usmeritev; mimo afirmacije pravic človeka in državljana ne glede na religiozno pripadnost, uveljavljanja svetovnonazorske in verske nevtralnosti države, afirmacije enakopravnosti žensk.

Govoriti danes o krščanski Evropi, o krščanskosti Evrope, ne da bi upoštevali njeno *sekulariziranost* – ta ni prišla od zunaj, temveč je nastala kot način razreševanja njenih notranjih dilem –, pomeni govoriti o Evropi brez rešitev, ki jih je v svojem razvoju našla v soočanju s »svojo« dominantno religijo in znotraj nje. V zgodovinskih procesih se je kot »strukturna rešitev« bolj ali manj razločno izoblikovalo razlikovanje med *področjem države* (obveznih, tudi s prisilo podprtih dejavnosti), *področjem zasebnosti* in vmesnim *področjem javnosti*, civilne družbe, v kateri se srečujejo svobodni posamezniki in raznovrstna združenja. Z ozirom na religijo bi lahko rekli, da gre na enem polu za *sekularno državo* in njene obvezne ustanove, pri čemer dominira načelo negativne verske svobode: nihče ne sme biti prisiljen v neko religijo ali proti njej, kaznovan ali diskriminiran zaradi nje. Na drugem polu je *zasebnost* kot področje svobode, avtonomne, nesankcionirane verske izbire in odločanja. Vmes je ožje ali širše področje *javnosti*, *civilne družbe* kot področje svobodnega izpovedovanja in življenjskega izražanja religije in religijske pripadnosti, v katero

14 O sekularizaciji, krščanstvu in islamu ob sodobnih političnih konfrontacijah »Zahoda« in »muslimanskega sveta« piše pri nas Primož Šterbenc (2011) v delu: *Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije*. Ljubljana: Založba FDV, 40–92, 105–68.

država (s svojim pravnim redom in prisilo) posega le, da/ko preprečuje uporabo prisile in zagotavlja pravni red in mir pri zagotavljanju temeljnih pravic, ki enako pripadajo vsem državljanom/prebivalcem.

Na tem vmesnem področju se srečujeta in soočata pozitivno in negativno pojmovanje verske svobode – svoboda izpovedovanja in udejanjanja religije ter svoboda kot zaščita pred versko prisilo (s strani drugih). Lahko bi rekli, da je to področje, na katerem se oblikujejo konkretne *meje* in *mere* razmerja med pozitivno in negativno svobodo; področje, na katerem se oblikujeta konkretna stopnja in mera medsebojne (*ne*)tolerance udeležencev. Opazno je, da sta pri tem mogoči dve usmeritvi (Beck 2009, 144). Po prvi naj bo tolerance, kolikor je nujno (da ne pride do nasilja, da se lahko živi skupaj v miru), netolerance (do drugačnosti, drugače verujočih, odpadnikov), kolikor je le možno. Druga usmeritev je usmeritev k toleranci, kolikor jo je čim več mogoče, in k omejitvi netolerance na mero, ki je zares nujna (da se ohrani lastna identiteta, da se prepreči zrušenje prostora svobode zaradi prevelike tolerance do netolerantnih). Očitno pa so meje med dojetjem možnosti/nujnosti, dopustnosti/prepovedovanja nekaj gibljivega in spremenljivega v času ter prostoru.

Meje med področji nevtralne sekularne državnosti, nedotakljive zasebnosti in svobodnega javnega prostora (*ne*)izražanja religije so spremenljive. Omenjene zavezujoče skupne vrednote in načela (človekove pravice) pa naj bi zagotavljale, da se delitev na ta področja vendarle ohranja in da se meje med njimi ne premikajo tako, da bi ogrozile obstoj katerega od njih. Na primer, tudi če se neka država še veže na določeno religijo, (krščansko) religijsko simbolno tradicijo in podobno (kar je v Evropi pogosto), to ne sme pomeniti diskriminacije državljanov drugih religij ali ateistov pri uveljavljanju njihovih pravic. Ali: tudi če v neki družbi ali družbeni skupini – na primer družini ali lokalni skupnosti – dominirajo posebne tradicije, vrednote in norme neke verske skupnosti, mora država z zakoni zaščititi (svobodo) posameznika, ki te tradicije, norme in vrednote zavrže oziroma opusti pripadnost taki skupnosti.

Namesto (do)končnega sklepa

Kakšen problem in izziv predstavlja za tako sekularizirano Evropo islam s svojimi značilnostmi in z lastnimi notranjimi variacijami ter različnimi podedovanimi inkulturacijami? Kakšen izziv pomeni taka sekularizirano krščanska Evropa za sedanji islam, za njegovo (z)možnost odgovarjati na zahteve in težave zanj nove inkulturacije?

Glavno področje preverjanja te zmožnosti, vključno s sposobnostjo samoomejevanja, je področje javnosti/civilne družbe. Vsaj v evropskem, manjšinskem položaju muslimani ne morejo želeli, da bi država postala nesekularna, se pravi vezana na neko religijo, saj bi bila ta v tem primeru pač krščanska. Islam lahko sprejema skupne vrednote EU in jih tudi sam religiozno utemeljuje. V sferi »čiste zasebnosti« se muslimanom ni treba bati za versko svobodo – svobodo vere kot bistveno notranje/intimne človekove zadeve. Problem (*ne*)tolerance se začne, ko se izpovedovanje vere

izraža v družinskih, meddružinskih in lokalnih odnosih (ter s tem tako ali drugače vstopi v javnost).

Lahko bi rekli, da je najmanj težav z/s (ne)toleranco pričakovati tam, kjer je religioznost dojemana kot izrazito notranja osebna zadeva, (skoraj) brez posebnih zunanjih izrazov, ali tam, kjer je izrazito ritualizirana, prakticirana (skoraj) zgolj v posebnih sakraliziranih prostorih in časih. Prva usmeritev je blizu protestantskemu krščanstvu, druga pravoslavnemu. Vprašanje (ne)tolerance je toliko akutnejše, kolikor bolj se religioznost izraža v posebnih normah in ravnanjih v družinskem, meddružinskem, poklicnem in krajevnem življenju (in v tem okviru tudi v posebnih prehrabnih in oblačilnih predpisih): očitno v večji meri v katoliškem krščanstvu, judaizmu in islamu – pri čemer so lahko mnoge od takih posebnih norm in ravnanj posledica že tradicionalne inkulturacije teh religij v določena etnična in lokalna okolja preteklih obdobj. Pripadniki izraziteje ponotranjenega ali izraziteje ritualiziranega pojmovanja religioznosti – oboji so navajeni na (samo)omejevanje izražanja vernosti v posvetnem življenju – težko razumejo vztrajanje pripadnikov teh usmeritev pri svojih posebnih »zunanjih« normah in obnašanjih kot bistveno religioznih zadevah. V tem smislu je usmeritev k raz-vezanju bistvenih verskih norm od etničnih in kulturnih tradicij lahko razbremenilna, saj olajšuje ohranjanje in izražanje verskih identitet na eni strani ter ohranjanje (ali opuščanje) nekkih norm in ravnanj zgolj kot sestavin etnične tradicije in folklore na drugi strani. Seveda pa je to v zgodovinski konkretnosti povezano z dilemo: ali naj se neka skupnost v novem/tujem okolju ohranja prvenstveno kot etnična skupnost/manjšina (katere sestavina/opora je tudi posebna religija in njeni izrazi) ali pa naj se njena religija odpre nasproti večinskemu okolju in njegovim pripadnikom ter opusti dotedanjo vezanost na svoje tradicionalno etnično kulturno in jezikovno okolje.

Vsa ta razmerja, s spremljajočimi napetostmi in konflikti vred, se umeščajo v prostor *med* državnostjo in zasebnostjo, v prostor (javnosti), ki je ravno prostor vseh tistih kulturnih raznolikosti, različnih kultur in tradicij, nacionalnih in drugih identitet in z njimi povezanih skupnosti – etničnih, lokalnih, rodbinskih, lahko tudi poklicnih –, ki so se v preteklosti v različnih obdobjih in okoljih prepletale ali celo zlile z verskimi in se temu primerno preoblikovale. Kot takega moramo ta prostor videti in upoštevati tudi pri obravnavanju vprašanja islama (in drugih religij) v sodobni sekularni Evropi. Kompleksnost in zgodovinska odprtost islama nam onemogočata, da ne rečem prepovedujeta, da bi na tem mestu izrekli kaj več od zgornjih opozoril na dileme in perspektive. Naj *namesto zaključka*, ali na mestu zaključka, še enkrat poudarim svoje prepričanje, da je »sekularna« Evropa – ob vseh problemih, ki jih je treba upoštevati – s svojimi težko pridobljenimi in uveljavljenimi načeli zmožna (p)ostati normalen življenjski prostor tudi za islam in muslimane in da je po drugi strani islam zmožen sprejeti *tako* Evropo za enega svojih življenjskih prostorov.

Literatura

Nekatera v besedilih omenjena in uporabljena dela niso navedena v spodnjem seznamu in ostajajo za-
beležena zgolj v posameznih besedilih in sprotnih
opombah, ker niso posebej povezana s problema-
tiko religiologije ali so specialistično povezana
zgolj z obravnavanimi izbranimi problemi.

Accati, Luisa. 2001. *Lepotica in pošast: oče in
mati v katoliški vzgoji čustev*. Ljubljana: Studia
Humanitatis.

Agamben, Giorgio. 2008. *Il sacramento del lingu-
aggio: Archeologia del giuramento* (Homo sacer
II/3.) Bari: Laterza.

Althaus, Paul. 1928. *Kirche und Volkstum*. Gütersloh.

Althusser, Louis. 1967. *Per Marx*. Rim: Editori
Riuniti. (1965. Pariz: Maspero.)

Armstrong, Karen. 2008. *Zgodovina Boga: od
Abrahama do današnjih dni*. Ljubljana: Mladinska
knjiga.

Assmann, Jan. 1997. *Moses the Egyptian: The Me-
mory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge
Mas.: Harvard University Press.

Assmann, Jan. 2001. *Ma'at: Gerechtigkeit und
Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Beck.

Assmann, Jan. 2018. *Totalna religija*. Ljubljana:
Slovenska matica.

Baird, Robert. 1971. *Category Formation and the
History of Religions*. The Hague: Mouton.

Bajsić, Vjekoslav. 1972. *Na rubovima crkve i civili-
zacije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Barth, Karl. 1953. *Die Kirchliche Dogmatik I/2,*
IV/1. Zürich: Evangelischer Verlag.

Barth, Karl. (1947) 1983. *Dogmatik im Grundriss*.
Zürich: TVZ.

Barth, Karl in Adolf von Harnack (1923) 2001.
»Razodetje, Biblija, teologija: pisemska polemika«
Poligrafi 6 (21-22): 131–153.

Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog: o možnosti religij
za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljublja-
na: Claritas.

Beckford, James, A. 1994. »Religion, self-help and
privatization« *V Objektivität der Ordnungen*, ur.
Walter Sprondel, 318–341. Frankfurt am Main:
Suhrkamp.

Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements
of a Sociological Theory of Religion*. New York:
Doubleday.

Berger, Peter. 1992. *A Far Glory: The Quest for
Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free
Press.

Berger, Peter. 2011. *Vprašanje vere: skeptična
pritrđitev krščanstvu*. Ljubljana: KUD Logos.

Bloch, Ernst. 1868. *Atheismus im Christentum*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brück, Michael von. 1979. *Möglichkeiten und
Grenzen einer Theologie der Religionen*. Berlin:
EVA.

Caillois, Roger. (1950) 1970. *L'homme et le sacré*.
Pariz: Galimard.

Campiche, Roland. 1992. *Croire en Suisse(s)*.
Lausanne: L'Âge d'Homme.

Cancik, Hubert, ur. 1982. *Religions- und Geistes-
geschichte der Weimarer Republik*. Düsseldorf:
Patmos Verlag.

- Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow in Matthias Laubscher, ur. 1988. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Castelli, Enrico, ur. 1974. *Le sacré*. Pariz: Aubier.
- Cazeneuve, Jean. (1971) 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Chenu, P. 1974. »L'athéisme methodologique: Saint Thomas d'Aquin« *V Philosophie et Religion*, 73–90. Pariz: CERM.
- Clarke, Peter in Peter Byrne. 1993. *Religion Defined and Explained*. London: The Macmillan Press.
- Corbin, Henry. (1952) 2014. *La Sophia eterna: A proposito di un libro di C. G. Jung*. (Antwort auf Hiob). Milano-Udine: Mimesis.
- Daiber, Karl Fritz. 1997. *Religion in Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Debeljak, Aleš, 1995. *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: ZPS.
- Derrida, Jacques in Gianni Vattimo. 2001. *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Desroche, Henri. 1962. *Marxisme et religions*. Pariz: PUF.
- Desroche, Henri. 1968. *Sociologies religieuses*. Pariz: PUF.
- Dietrich, Walter in Christian Link. 1997 in 2000. *Die dunklen Seiten Gottes. B. 1, 2*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Donini, Ambrogio. 1965. *Oris zgodovine verstev*. Ljubljana: DZS.
- Durkheim, Émile. (1912) 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Pariz: PUF.
- Durkheim, Émile. (1897) 1992. *Samomor*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Ebertz, Michael in Franz Schultheiß, ur. 1986. *Volksfrömmigkeit in Europa*. München: Chr. Kaiser.
- Einstein, Albert. 1953. *Aus meinen späten Jahren*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Eliade, Mircea. 1962. *Aspects du mythe*. Pariz: Gallimard.
- Eliade, Mircea. (1976) 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej 1–3*. Ljubljana: DZS.
- Eliade, Mircea. (1949) 1998. *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*. Leipzig: Insel Verlag.
- Ferrarotti, Franco. 1983. *Una teologia per atei*. Bari: Laterza.
- Feuerbach, Ludwig. (1841) 1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Figl, Johann, ur. 2003. *Handbuch Religionswissenschaft*. Innsbruck: Tyrolia; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Flere, Sergej in Marko Kerševan. 1995. *Religija in (sodobna) družba*. Ljubljana: ZPS.
- Forbes, Bruce Davies. 1997. *Christmas: a candid history*. Berkeley: University of California Press.
- Frazer, James Georg. (1922) 1991. *Zlata veja: raziskovanje magije in religije*. Ljubljana: Nova revija.
- Freud, Sigmund. 2007. *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

- Friesl, Christian in Regine Polak, ur. 1999. *Die Suche nach der religiösen Aura*. Graz: Verlag Zeitpunkt.
- Frietzsche, Hans-Georg. 1982. *Lehrbuch der Dogmatik I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,
- Gaber, Goran, ur. 2015. *Max Weber in znanost kot poklic*. Ljubljana FDV.
- Gabriel, Karl, ur. 1996. *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung?* Gütersloh: Kaiser.
- Gaube, Karin in Alexander von Pechmann. 1986. *Magie, Matriarhat und Marienkult*. Hamburg: Rowohlt.
- Gill, Robin, ur. 1987. *Theology and Sociology: A Reader*. London: Geoffrey Chapman, Cassell.
- Gladigow, Burkhard. 1988. »Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte« *V Religionswissenschaft*, ur. Hartmut Zinser, 6–37. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Gladigow, Burkhard. 2001. »Polytheismus« *V Max Webers Religionssystematik*, ur. Hans G. Kippenberg in Martin Riesebrodt, 77–100. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gogarten, Friedrich. 1937. *Weltanschauung und Glaube*. Berlin.
- Goldammer, Kurt. 1960. *Die Formenwelt des Religiösen: Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Gorys, Erhard. 1997. *Lexikon der Heiligen*. München: DTV.
- Graeb, Wilhelm, ur. 1999. *Religion als Thema der Theologie*. Gütersloh: Kaiser Verlag.
- Greeley, Andrew. 1996. *Religion as Poetry*. London: Transaction Publishers.
- Guardini, Romano. 1969. *Uvod u molitvu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Hainchelin, Charles (Lucien Henry). 1952. *Izvor religije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Harnack, Adolf von. (1922) 1991. *Dogmengeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La Religion pour Memoire*. Pariz: Cerf.
- Hertzberg, Arthur. 1996. *Judaismus*. Reinbeck: Rowohlt.
- Hribar, Tine. 1990. *O svetem na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- Isambert, François-André. 1982. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Pariz: Ed. Minuit.
- Jablokov, Igor Nikolajevič, ur. 2008. *Vvedenie v obščee religiovedenie*. Moskva: KDU.
- Jakobson, Roman. 1966. *Lingvistika i poetika*. Beograd: Nolit.
- James, William. (1902) 2015. *Raznolikost religioznega izkustva*. Ljubljana: Krtina.
- Joas, Hans in Klaus Wiegandt, ur. 2009. *Säkularisierung und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Jung, Carl Gustav. 1962. *Psychologie und Religion*. Zürich: Rascher Verlag.
- Jung, Martin H. 2008. *Die Reformation: Theologen, Politiker, Künstler*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.

- Kassel, Maria, ur. 1988. *Feministische Theologie*. Stuttgart: Kröner.
- Kaufmann, F. X. 1973. *Theologie in soziologischer Sicht*. Freiburg: Herder.
- Kerševan, Marko. 1975. *Religija kot družbeni pojav*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kerševan, Marko. 1980. *Razredna analiza in marksistična družbena teorija: razprave iz marksistične obče sociologije in sociologije religije*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Kerševan, Marko. 1984. *Religija v samoupravni družbi*. Ljubljana: DZS.
- Kerševan, Marko. 1989. *Religija in slovenska kultura*. Ljubljana: ZIFF in Partizanska knjiga.
- Kerševan, Marko. 1992. *Vstop v krščanstvo drugače*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kerševan, Marko. 2011. *Sociologija – marksizem – sociologija religije: izbrani spisi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kerševan, Marko. 2012. *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kerševan, Marko. 2018. »Luthrov/reformatorski 'kopernikanski' obrat v teologiji in habitus 'modernejega človeka'«. *Stati inu obstati* 14 (27): 11–25.
- Kippenberg, Hans G. in Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: Beck.
- Klinkhammer, Gritt in Tobias Frick, ur. 2000. *Religionen und Recht*. Marburg: Diagonal Verlag.
- Khoury, Adel Theodor. 1993. *Das Ethos der Weltreligionen*. Freiburg: Herder.
- Kolakowski, Leszek. 1965. *Świadomość religijna i więź kościelna*. Varšava: PWN.
- Küng, Hans in Karl-Josef Kuschel. 1993. *Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. München: Piper.
- Kuschel, Karl-Josef, ur. 1994. *Christentum und nichtchristliche Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kuret, Niko. 1979. *Praznično leto Slovencev IV*. Celje: Mohorjeva družba.
- Lambert, Yves. 1991. »La 'Tour de Babel' des définitions de la religion«. *Social Compass* 38 (1): 72–82.
- Lash, Nicholas. 1996. *The Beginning and the End of 'Religion'*. Cambridge: University Press.
- Leeuw, Gerardus van der. (1933) 1970. *La religion dans son essence et ses manifestations*. (Phaenomenologie de la religion). Pariz: Payot.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Razza e storia e altri studi di antropologia*. Torino: Einaudi.
- Luckmann, Thomas. (1967) 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Luhmann, Niklas. 1982. *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1987. »Die Unterscheidung Gottes«. V *Soziologische Aufklärung* 4. (236–253). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas. 2002. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Mandić, Oleg. 1954. *Od kulta lubanje do krščanstva: uvod u historiju religija*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Margul, Tadeusz. 1964. *Sto lat nauki o religijach świata*. Varšava: KiW.
- Markschies, Christoph. 2006. *Das Antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: Beck.
- Matthes, Joachim. 1993. »Was ist anderes an anderen Religionen?«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33*. (Religion und Kultur).
- Mauss, Marcel. 1975. *Soziologie und Anthropologie*. München: Hanser Verlag.
- MEL 1980. *Marx, Engels, Lenin: o religiji in cerkvi*, ur. Marko Kerševan. Ljubljana: Komunist.
- Menaše, Lev. 1997. *Marija v slovenski umetnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mensching, Gustav. 1959. *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen, Lebensgesetze*. Stuttgart: Curt E. Schwab.
- Meslin, Michel. 1970. *Le christianisme dans l'Empire romaine*. Pariz: PUF.
- Meslin, Michel. 1973. *Pour une science des religions*. Pariz: Editions du Seuil.
- McCutcheon, Russell T., ur. 1999. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London: Cassell.
- Michaels, Axel, ur. 1997. *Klassiker der Religionswissenschaft*. München: Beck.
- Misalla, Heinrich. 1999. *Für Gott, Führer und Vaterland*. München: Kösel Verlag.
- Moltmann, Jürgen. 2001. »Protestantizem kot religija svobode«, *Poligrafi 6* (21-22): 113–127.
- Novak, Vilko. 1983. *Slovenske ljudske molitve*. Ljubljana: Družina.
- Otto, Rudolf. (1917) 1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Ovsec, Damijan. 2000. *Trije dobri možje*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Pabst, Hans. 1977. *Brecht und Religion*. Graz: Styria.
- Parrinder, Geoffrey, Charles Adams et al, ur. 1977. *Verstva sveta: enciklopedija verstev v zgodovini človeštva*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Parsons, Talcott. 1978. *Action Theory and Human Condition*. New York: The Free Press.
- Pascal, Blaise. (1670) 1934. *Pensées et opuscules*. Pariz: Classique Larousse.
- Pavičević, Vuko. 1970. *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. Beograd: Univerzitet u Beogradu. Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije.
- Pettazzoni, Raffaele. 1957. *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Torino: Einaudi.
- Pettazzoni, Raffaele. 1966. *Religione e società*. Bologna: Ponte Nuovo.
- Peukert, Detlef. 1989. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht.
- Pollack, Detlef. 1995. »Was ist Religion. Probleme der Definition«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft 3* (2): 163–190.

- Poniatowski, Zygmunt. 1962. *Wstęp do religioznawstwa*. Varšava: Wiedza powszechna.
- Pritchard, Edward Evans, ur. 1980. *Ljudstva sveta 1–5*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rahner, Karl. 1965. »Scienza come confessione?«. V *La Fede in mezzo al mondo*. 217–243. Alba: Edizioni Paoline.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rebić, Adalbert, Drago Bajt in Marta Kocjan - Barle, ur. 2007. *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Ricoer, Paul. 1974. »Manifestation et Proclamation«. V *Le sacré*, ur. Enrico Castelli, 57–76. Pariz: Aubier.
- Ries, Julien, ur. 1992. *La civiltà del mediterraneo e il sacro*. Milano: Jaca Book.
- Rišmann, Michael. 2001. *Hitlers Gott*. Zürich: Pendo Verlag.
- Rode, Franc. 1977. *Živa verstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Roter, Zdenko in Franc Rode, ur. 1984. *Science and Faith*. Ljubljana: SAZU; Rim: Secretariat for Nonbelievers.
- Schillebeeckx, Edward. 1967. *Dio e l'uomo*. Roma: Edizioni Paoline.
- Schleiermacher, Friedrich. (1799) 2005. *O religiji: govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Ljubljana: KUD Logos.
- Scholem, Gershom. 1967. *Jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seguy, Jean. 2002. »Theologie et sciences des religions: hier et aujourd'hui«. *Archives de sciences sociales des religions*. (Nr. 118): 21–28.
- Sloterdijk, Peter. 1997. »Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt«. Predgovor k James, William. *Die Vielfalt der religiöser Erfahrung*. Leipzig: Insel.
- Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: FDV.
- Soeffner, Hans Georg. 1994. »Das 'Ebenbild' und Bilderwelt: Religiosität und Religionen«. V *Objektivität der Ordnungen*, ur. Walter Sprondel, 291–317. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schlatter, Adolf. 1985. *Atheistische Methoden in der Theologie*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Stanonik, Marija, ur. 2013. *Stare slovenske molitve*. Ljubljana: Družina.
- Stolz, Fritz. 1996. *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stolz, Fritz. 1997. *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strenski, Ivan. 1993. *Religion in Relation: Method, Application and Moral Location*. London: The Macmillan Press.
- Stres, Tone. 1979. *Jugoslovanski marksizem in religija*. Ljubljana: Družina.
- Suzuki, Daisetz Teitaro in Erich Fromm. 1973. *Zen budizam i psihoanaliza*. Beograd: Nolit.
- Škamperle, Igor. 2013. *Endimionove sanje: oblike imaginacije in simbolne tvorbe*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

- Tokarev, Sergej Aleksandrovič. 1974. *Vera v zgodovini narodov sveta*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Toth, Hedžet Cvetka. 2005. »Na meji med filozofijo in religijo« (P. Tillich). *Stati inu obstati 1* (1-2): 106–117.
- Toynbee, Arnold in Daisaku Ikeda. 1976. *Choose Life*. London: Oxford University Press.
- Valvasor, Janez Vajkard. (1689) 1979. *Slava vojvodine Kranjske*. Prevod in izbor Mirko Rupel. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vitorović, Nenad. 2007. »Primož Trubar in 'judovsko vprašanje'« *Stati inu obstati 3* (5–6): 82–117.
- Waardenburg, Jacques. 1986. *Religionen und Religion*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Wach, Joachim. (1924) 1988. *Introduction to the History of Religion* [nem. orig.: Religionswissenschaft]. New York: Macmillan.
- Weber, Max. (1919) 1964. »Beruf zur Wissenschaft«. V *Soziologie, Weltgeschichtlichen Analysen, Politik*, ur. Johannes Winckelmann, 327–328. Stuttgart: Kröner.
- Weber, Max. (1920) 1971. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 3*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, Max. (1921) 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. (5. rev. izdaja). Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, Max. (1905) 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Weber, Max. 2016. *Izbrani spisi iz sociologije religije*, ur. Marko Kerševan. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Wilson, Bryan. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. London: Oxford University Press.
- Zalta, Anja. 2005. *Svetloba na Zahodu: gnostični elementi in kabala*. Maribor: Litera.
- Zulehner, Paul in Hermann Denz. 1993. *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf: Patmos.
- Žižek, Slavoj, ur. 1983. *Gospodstvo, vzgoja, analiza: zbornik tekstov šole Lacanove psihoanalize*. Ljubljana: Univerzum.
- Žižek, Slavoj. 2003. *Die Puppe und der Zwerg: Christentum zwischen Perversion und Subversion*. [angl. *The Puppet and the Dwarf*]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Podatki o besedilih

Vstop v religiologijo

Še neobjavljeno. Zapisano v letih 2020 in 2021 na osnovi gradiva za predavanja pri predmetih Sociologija religije in Primerjalna religiologija na FF UL v obdobju 1997–2007.

Sveto, religija, religiologija

Še neobjavljeno. Zapisano v letih 2020 in 2021 na osnovi gradiva za predavanja pri predmetih Sociologija religije in Primerjalna religiologija na FF UL v letih 1997–2007.

Sociologija (religije), religija, teologija

Prispevek na mednarodnem simpoziju »Znanost in vera« v Ljubljani, ki je potekal 10.–12. maja 1984 v organizaciji SAZU in vatikanskega Sekretariata za neverujoče, objavljeno v reviji *Teorija in praksa* 21 (7-8/1984): 740–750. Glej tudi: Kerševan, Marko. 1984. »Religionssoziologie, Religion, Theologie«. V *Sciences and Faith, International and Interdisciplinary Colloquium*, ur. Zdenko Roter, Franc Rode, 109–122. Ljubljana: SAZU in Rome: Secretariat for Non Believers.

Antropocentrični zapopadek svetega? (Polemika s Tineto Hribarjem, 1990)

Objavljeno pod naslovom »Sveto, religija, religiologija« v: *Nova revija* 9 (103/1990): 1517–1525, kot odgovor na članek Tineta Hribarja »Antropocentrični zapopadek svetega«, *Nova revija* 7 (91/1988): 1421–1429, objavljen kasneje v knjigi Hribar, Tine. 1990. *O svetem na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.

Enotnost pojma religije/religioznosti za (post)moderne razmere?

Prispevek za mednarodni kolokvij »Jugendkulturen-Werte-Religiosität« na Dunaju maja 1997. Objavljeno v *Anthropos* 30 (1–3/1998), 82–87. Glej tudi: Kerševan, Marko. 1999. »Ein einheitlicher Begriff von Religion/Religiosität für postmoderne Verhältnisse?«. V *Die Suche nach der religiösen Aura*, ur. Christian Friesl in Regina Polak, 297–303. Graz: Verlag Zeitpunkt.

Zygmunt Poniatowski: Veda o religiji (1964)

Objavljeno v *Teorija in praksa* 1 (7-8/1964): 1173–1175.

Ambrogio Donini: Oris zgodovine verstev (1966)

Objavljeno v *Teorija in praksa* 3 (1/1966): 161–169.

Raffaele Pettazzoni in kritika pramonoteistične teorije (1969)

Objavljeno v *Teorija in praksa* 7 (3/1969): 515–520.

Sergej Aleksandrovič Tokarev: Vera v zgodovini narodov sveta (1974)

Spremna beseda »O prevedenem delu in avtorju knjige« v knjigi : S. A. Tokarev. (1965) 1974. *Vera v zgodovini narodov sveta*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 40–416.

Geoffrey Parrinder (ur.): *Verstva sveta* (1977)

Predgovor k slovenski izdaji knjige: Parrinder, Geoffrey, ur. 1971. *Religions of the World: From Primitive Beliefs to Modern Faiths*. New York: Grosset & Dunlap. V slovenščini je izšla leta 1977 z naslovom *Verstva sveta: enciklopedija verstev v zgodovini človeštva* (Ljubljana: Cankarjeva založba), v uredništvu Stanke Rendla in dodatkom Olega Mandiča. Predgovor: str. 4–11.

Religija v življenju ljudstev sveta. Ob knjigi: Edward Evans-Pritchard (ur.): *Ljudstva sveta* (1980)

Uvodna beseda h knjigi: Evans-Pritchard, Edward, ur. 1980. *Ljudstva sveta IV*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 8–13.

Max Weber, protestantizem in vprašanje »krščanskosti« zahodne civilizacije

Objavljeno v *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 12 (23-24/2016): 175–192.

Kaj vse je/ni krščansko: kaj nam (in česa ne) povedo prazniki

Objavljeno v *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 13 (25/2017): 112–132.

Marijino čaščenje in ljudska religioznost

Objavljeno pod naslovom »Marijino čaščenje in ljudska religioznost: protestantski pogled od Trubarja do danes« v *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 9 (17-18/2013): 140–165. (Nekateri daljši Trubarjevi citati v reviji so tu skrajšani.)

Vprašanje zla v monoteističnih religijah

Za uvodni del skrajšano besedilo, ki je izšlo z naslovom »Vprašanje zla v krščanskih teologijah (v presojah sociologov religije). In memoriam Peter Berger (1929–2017)« v *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 15 (30/2019): 142–156.

Hitlerjev bog in narodnjaška religija

Za uvodni del skrajšano besedilo, ki je izšlo z naslovom »Hitlerjev bog: nacionalsocializem in/kot religija ter odnos do katolištva in protestantizma« v *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 10 (19-20/2014), 315–336.

Islam in muslimani v sekularizirani Evropi

Objavljeno v *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 14 (28/2018): 167–182.

Imensko kazalo

A

Abraham 54–55, 71, 215, 225, 235
Accati, L. 205
Ach, M. 233–234, 237, 240–241, 245
Agamben, G. 22
Ahčin, I. 254
Akvinski, T. 70, 78
Althaus, P. 238
Althusser, L. 37–39, 91
Ana Samotretja 202
Angelus Silesius 49
Armstrong, K. 14
Assmann, J. 14, 54
Atenagora (apologet) 193
Avrelij, Mark. 193

B

Baird, R. 92
Bajsić, V. 37
Bajt, D. 22
Balthasar, H. U. von 229
Barth, K. 7, 31, 50, 60–61, 69, 87, 146,
181–182, 194, 197, 201, 229, 247–
248, 252
Beck, U. 259
Beckford, J. A. 93
Ben-Gurion, D. 224
Benveniste, E. 21–22, 42, 48
Berger, P. 69, 71, 92, 221, 224, 227–228,
230, 270
Bergmann, E. 239
Bertone, T. 212
Bianchi, U. 84
Bloch, E. 193, 196–197
Böckenförde, E.W. 256
Boff, L. 205–206
Bonhoeffer, D. 193, 229, 247
Bordon, R. 107, 113
Bouillard, H. 84
Brück, M. von 31
Buber, M. 61, 181, 194

Buda, Gautama 107, 160
Byrne, P. 91–92

C

Caillois, R. 42, 80
Campiche, R. 94
Cancik, H. 22, 28, 233, 236–240,
242
Cassirer, E. 51
Castelli, E. 84
Chenu, P. 70, 78
Ciceron 21
Clarke, P. 91–92
Comte, A. 29, 65
Corbin, H. 34, 215
Corm, G. 252
Cranach, L., st. 208–209
Cvitković, I. 257

Č

Črnič, A. 14

D

Daiber, K. F. 245
Daim, W. 245
Debeljak, A. 14
Debenjak, B. 174, 182
Delakorda Kawashima, T. 13
Delumeau, J. 95
Denz, H. 94
Denzler, G. 233, 235–236, 240–241,
243–244
Derrida, J. 42, 48, 57
Desroche, H. 66, 68, 224
Dežman, J. 210
Dietrich, W. 221, 225, 227–229
Dinter, A. 237
Dolenc, J. 207
Donini, A. 13, 105, 107–113, 125
Dumézil, G. 22

Durkheim, E. 13, 29, 45–47, 56, 58, 65,
95–96

E

Einstein, A. 59, 71, 165

Eliade, M. 13, 31, 34, 42, 46, 121, 135,
191, 194

Engels, F. 112, 149, 160, 201

F

Fabricius, V. 233, 235–236, 240–241,
243–244

Fatima (hčerka Mohameda) 210,
214–215

Ferligoj, U. 207

Ferrarotti, F. 70

Feuerbach, L. 6, 13, 56, 66, 158

Figl, J. 22, 27

Flere, S. 31, 39, 233

Florjanc, I. 216

Forbes, B. D. 185, 188

Frančiček (iz Fatime) 211

Franzinelli, M. 245

Frazer, J. 13

Freud, S. 6, 13, 48

Friesl, C. 269

Fromm, E. 48

Furlan – Štante, N. 14

G

Gaber, G. 60, 67, 178, 180–181

Gabriel, K. 132

Gaube, K. 205

Gennep, A. van 31

Ginzburg, C. 95

Gladigow, B. 22, 28, 181

Glaserapp, H. von 127

Goblet d'Alviella, E. 34

Goebbels, J. 245

Gogarten, F. 84

Goldammer, K. 32

Gorys, E. 187

Grafenauer, I. 204

Grdina, I. 202, 215

Greeley, A. 94–95

Guardini, R. 49

Gurevič, A. J. 95

Gurvitch, G. 132

H

Haekel, J. 118

Hainchelin, Ch. 125

Hajršek, O. 207

Harnack, A. von 193

Heer, F. 245

Hegel, G. W. F. 142, 174, 182, 221,
228

Heidegger, M. 55, 80–81, 83–84

Herodot 29

Hervieu-Léger, D. 92

Hertzberg, A. 225

Heziod 29

Himmler, H. 240, 243, 245

Hipolit Rimski 109

Hitler, A. 233–235, 237, 239–246

Howitt, A.W. 117

Hren, T. 204

Hribar, T. 7, 13, 34, 38–39, 42, 57, 75,
77–85, 87, 269

I

Igličar, A. 39

Ikeda, D. 83

Isambert, F. A. 37, 189, 191

Ivana Orleanska 161

J

Jablokov, I. N. 22

Jacinta (iz Fatime) 211

Jakobson, R. 48, 51

Jambrek, P. 39
James, W. 13, 31, 56
Janez XXIII. 212
Janez Pavel II. 201–202, 204–205, 209,
212, 214
Janžekovič, J. 12, 37
Jeglič, A. B. 201, 209
Jezus Kristus 31, 54, 58, 61, 79, 87,
107, 111, 133–134, 140–141, 159,
179, 188, 192–196, 202–203, 205–
209, 211, 216–217, 223–224, 228–
230, 235–237, 239, 245, 247–248,
254
Joas, H. 252, 255
Job (biblijski) 222–223, 226–227, 230
Jonas, H. 229
Jožef II. 227
Jung, C. G. 13, 71, 203
Jung, M. 209

K

Kardavi, J. el 253
Kassel, M. 205
Kerrl, H. 241–242, 244
Khoury, A. T. 256
Kir (perzijski kralj) 224
Klinkhammer, G. 255
Kořakowski, L. 6, 11, 42, 49, 57, 59
Kondor, L. 210, 213
Konfucij 107
König, F. 101
Kragl, V. 207
Krajnc – Vrečko, F. 202, 216
Kriřnamurti, J. 87
Kryveljev, I. A. 118
Kühnl, R. 233, 240
Kumer, Z. 201–202
Küng, H. 256
Kuret, N. 188, 190–191, 203
Kuschel, F.J. 31
Kuzanski, N. 51

L

Lambert, Y. 5, 91
Lang, A. 117
Lanternari, V. 117, 135
Lash, N. 31
Laubscher, M. 22
Layer, L. 209
Le Bras, G. 132
Leeuw, G. van. 38, 43, 121, 135
Leibniz, G. W. 221
Lesjak, G. 14
Leskovec, A. 248
Leuba, J. H. 142
Lévi-Strauss, C. 31, 48, 50, 134, 185,
189–190
Link, C. 221, 225, 227–229
Lübbe, H. 91
Lucia (iz Fatime) 210–212
Luckmann, T. 23, 57, 91–92
Ludendorff, M. 239
Luhmann, N. 28, 40–41, 57, 91
Luther, M. 58, 87, 208–209, 223, 237,
246

M

Maksimilijan I. 204, 208
Mandić, O. 134, 270
Margul, T. 117, 136
Marija (Jezusova mati) 160, 179–180,
194, 196, 199, 201–218, 270
Markschies, C. 195
Martino, E. de 117, 135
Marx, K. 6, 25, 29, 32, 37, 39–40, 55–56,
58, 65–66, 70, 86, 95, 107, 112, 128–
129, 132, 143, 150, 155, 158, 162, 228
Matthes, J. 93
Mauss, M. 31, 96
Mavri, M. 207
McCutcheon, R. T. 22
Meier, K. 234, 242
Meister Eckhart 73

Menaše, L. 202, 204
Mensching, G. 32, 38, 135
Meslin, M. 195
Michaels, A. 31
Milčinski, M. 13
Miller, J. A. 71
Millot, C. 73
Misalla, H. 245
Missia, J. 209
Mohamed 107, 214
Moises, E. S. 210–211, 213, 215
Moltmann, J. 182, 229
Müller, M. 30–31, 34

N

Napoleon 209
Nietzsche, F. 6, 43, 177
Nikolaj (svetnik) 186–188
Novak, L. 235, 248
Novak, V. 201

O

Ocvirk, D. 14
Ošljaj, B. 13
Otto, R. 13, 31, 38, 42, 46, 135
Ovsec, D. 185

P

Pabst, H. 72
Parrinder, G. 13, 137, 139, 141, 270
Parsons, T. 174
Pascal, B. 50, 54, 56, 71, 165
Pavel (apostol) 50, 86, 145, 159, 222,
224, 236–237, 247, 254, 254
Pavel VI. 212
Pavičević, V. 12
Pentrop, C. 233–234, 237, 240–241,
245
Peršič, J. 230
Petrič, F. 207

Pettazzoni, R. 13, 31, 115, 117–121, 135,
192, 269
Pij XI. 212, 236, 254
Pij XII. 212
Picker, H. 237
Polak, R. 269
Pollack, D. 91–92
Poniatowski, Z. 7, 13, 22, 34, 99, 101–
103, 269
Pritchard, E. E. 7, 13, 153, 270

R

Radin, P. 135
Rahner, K. 66–67, 230
Rappaport, R. A. 27
Ratzinger, J. 213–214
Rauschnig, H. 242
Rebec, G. 207
Rebić, A. 13, 22
Ries, J. 42
Rihar, F. 207
Rißmann, M. 234, 240, 242–243, 245
Robbe-Grillet, A. 43, 48
Rode, F. 13, 78, 269
Rome, M. 207
Rosenberg, A. 236, 238, 240–242, 245,
247
Rošker, J. 13
Roter, Z. 5, 9, 78
Rožman, G. 201, 212
Rupnik, M. 213

S

Sabbatucci, D. 28
Saint-Simon, H. de 65
Saussure, F. de 39, 48
Schebesta, N. 126
Schillebeeckx, E. 43
Schlatter, A. 78
Schleiermacher, F. 13, 31
Schlichting, W. 216

Schmidt, W. 117–118, 135
Scholem, G. 229
Scholl, sestra in brat 244
Slomšek, A. 201–202
Sloterdijk, P. 56
Smith, Z. J. 27
Smrke, M. 13, 25
Sodano, A. 212–213
Soeffner, H. G. 91
Sorč, C. 229
Spartak 110
Stanonik, M. 201
Stolz, F. 31, 194, 225
Stres, A. 37
Suzuki, D. T. 48

Š

Škamperle, I. 8, 14–15, 51
Škof, L. 13
Škulj, E. 216
Šmitek, Z. 13
Šterbenc, P. 258

T

Tiele, K. P. 34
Tillich, P. 27, 41, 55
Tokarev, S. A. 7, 13, 107, 109, 121, 123,
125–126, 128, 131, 133–136, 139, 269
Toth, H. C. 41
Toynbee, A. 83
Trias, E. 42
Trubar, P. 7, 14, 30, 201–202, 204–205,
207–208, 213–216, 218, 246–247,
270

U

Uršič, M. 14

V

Valvasor, J. V. 195
Vašečka, F. 22
Vattimo, G. 57
Vergote, A. 84
Vevar, Š. 171
Vinkler, J. 208, 215
Vitorović, N. 246–247
Vrcan, S. 12, 37
Vrečko, E. 208

W

Waardenburg, J. 33
Wach, J. 22, 29
Weber, K. 235
Weber, M. 6–7, 13, 29, 58, 60–61, 67,
69, 73, 79, 86, 91, 95, 113, 169, 171–
182, 221, 225–227, 229–230
Wesley, J. 140
Wilson, B. 66
Wirth, H. 239
Wittgenstein, L. 25, 42, 48, 92

Z

Zalar, D. 201
Zalta, A. 8, 14–15
Zaplotnik, M. 207
Zaratustra 221
Zulehner, P. 94

Ž

Žižek, S. 14

Marko Kerševan
Religiologija, religija, sveto

Izbrani spisi

Izbrala in uredila
Anja Zalta

Recenzenta
Lenart Škof
Miran Lavrič

Lektura
Zala Mikeln

Oblikovna zasnova zbirke
Ajdin Bašić

Prelom
Aleš Cimprič

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Naklada: 200 izvodov

Ljubljana, 2022
Prva izdaja

Cena: 26,90 EUR



Izdala
Znanstvena založba Filozofske fakultete
Univerze v Ljubljani
Oddelek za sociologijo
Katedra za občo sociologijo

Za izdajatelja
Mojca Schlamberger Brezar
dekanja Filozofske fakultete

Zbirka PORTRETI 6 (2022)
ISSN 2820-5111, e-ISSN 2820-512X

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta



Založila
Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo
Gregor Majdič
rektor Univerze v Ljubljani

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>
DOI: <https://doi.org/10.4312/978-961-7128-680>



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in
univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=117035267

ISBN 978-961-7128-69-7

E-knjiga

COBISS.SI-ID=116953347

ISBN 978-961-7128-68-0 (PDF)