

2012 5/6

# Vsebina

## UVODNIK

- 3 Samo Skralovnik: Koga pozdravljamo?

## VERA IN RAZUM

- 5 Rudolf Bultmann: Problem hermenevtike

## SVETO PISMO

- 19 Abraham Joshua Heschel: Razodetje

## PATRISTIKA

- 39 Hieronim: Znameniti možje (II)

## LEPOSLOVJE

- 43 Smiljan Trobiš: Pesmi  
47 Ljubomir Djurković: Vseeno, nekaj se spreminja

## SEKULARIZACIJA

- 51 Jani Šumak: Sekularizacija ali o strpnosti  
53 Rémi Brague: Ali je sekularizacija moderna?  
59 Tadej Rifel: Od "sekularnega" k "sekulariziranemu" in ne obratno  
63 Charles Taylor: Kaj pomeni sekularizem?  
83 Miran Lavrič: Privatizacija religioznosti v postjugoslovanskih družbah  
91 Tomaž Ivešič: Kratek pregled zgodovine šolstva od sekularizacije do destalinizacije

## DOSTOJEVSKI

- 97 Pavle Rak: Ali je bil Dostojevski prerok?  
105 Janez Juhant: Branje Dostojevskega (1821–1881) z Renéjem Girardom (1923–)  
115 Urša Zabukovec: Beda dialoga: Demonična evharistija v romanu *Bratje Karamazovi*

## SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 123 Brane Senegačnik: Ecce homo

## PSIHOLOGIJA

- 131 JANA OPARA: Identiteta, telo in hrana

## CERKVENA UMETNOST

- 137 Mojca Polona Vaupotič: Čarobni ples Straubovih, Königerjevih in Holzingerjevih skulptur

## SREČEVANJA IN RAZHAJANJA

- 145 Igor Škamperle: Tri desetletja spreminjanja slovenske družbe

## PRESOJA

- 155 Metka Jagodic: Brian J. Gail, *Brez očeta*  
156 Nenad Čubrčić: Gregor Pivec, *Zgodovina medicine 20. stoletja*

K tebi želim, moj Bog. Foto: Tatjana Splichal



# Koga pozdravljamo?

Radi rečemo, da je Jezusova beseda radikalna, da se mora človek, če jo želi razumeti, nekoliko (po)truditi. Da so prašne noge Jezusovih učencev staknile prenekateri žulj, ko so stopale za Gospodom. Da je bila pot spotikava in da so bili učenci spotika sami sebi. Manj spotika drugim ...

To radi rečemo. Predvsem takrat, ko nas zmrazi realnost sodobnega sveta, kjer je Jezusova stvar v množičnih medijih predstavljena kot misel, tuja človeški naravi. Takrat, ko že dolgo ne govorimo več o številkah, ki se ne vrtijo v naš prid (ne kvantiteta, kvaliteta, mar ne?). Takrat, ko se zavemo, da živimo v svetu, ki se pretvarja, da lahko shaja brez religije in si zato po evangelijskih navodilih (Mt 10,14) ližemo rane z iztepanjem prahu s svojih preveč udobnih oblačil in čevljev.

Ampak spotikave, žuljave in prašne noge ter negativne številke niso bistvo mojega pisanja. Pozornost gre nedoslednosti, celo zavajajoči naravi na začetku zastavljene trditve. Kajti, res je, da si mora človek za razumevanje Jezusovih besed nataktniti "neudobne" sandale Jezusovega učenca. A da bi Beseda lahko postala mesena, mora biti najprej slišana. Za ponazoritev bi lahko citirali marsikateri odlomek ali priliko, pa je ne bomo. Evangelij dovolj jasno predpostavlja, da so Jezusove besede bile slišane. Nekateri so zaradi tega, tako evangelijski, bili priča vstajenju od mrtvih. Spet drugi so še naprej pokopavali mrtve ... A ti, ki so bili Jezusove besede slišali in z zavrnitvijo tudi preslišali, so si mlinski kamen nadedli sami. Za vse druge, tudi za današnji "odčarani" svet, takšna sodba ne velja ...

"Odčaranost" sekulariziranega današnjika namreč namiguje, da se slišana Beseda ne meri po milijonih kopij papirnate in elektronske verzije najbolj brane knjige ali pa morda po hitrosti dostopa "kjerkoli in kadarkoli". Sveto pismo je na dosegu trzljaja prsta, a Jezusova beseda ni slišana; ali morda bolj natančno – Jezusova radikalnost ni videna. Zato je dih, s katerim sopejo pljuča današnjega sveta, lahko hladen ali pa vroč. A s to trditvijo se še najmanj želim posmehovati svetopisemskim besedilom, ki sicer v prisposodobah, a zelo resno, govorijo o apokaliptičnem koncu sveta, ki naj bi imel poteze našega krasnega novega vsakdanjika. Sodbo o tem, kdaj se ima to zgoditi in tudi kako, je Jezus prepustil Očetu. Jezusov učenec pa je tisti, ki hodi za Gospodom ...

Nasprotno, Sveto pismo jemljem zelo resno. Zato se v duhu preudarnih devic ali pa, če želite, budnega služabnika, ne želim zadovoljiti z držo omenjenega umskega kavča – bolj kakor otresati oblačila, menim, da je potrebno izprašiti vest. Smo

mar tudi kristjani soodgovorni za današnje stanje duha družbe? Pomnimo, Janez, avtor Razodetja, v pismu sedmerim Cerkvam mlačnosti pač ni očital poganom ...

Kakšen načrt imamo lahko torej na svetu kot kristjani? Vattimo bi odgovoril s še več vprašanji. Retoričnimi! Priboriti izgubljeno avtoriteto Cerkve? Očistiti nezmotljivost dogem? *“Pot absolutnih gotovosti nam je dala svet, kakršnega imamo. Z absolutnimi gotovostmi smo prišli do točke, ko govorimo o tragediji.”* In s tem nima(m) v mislih Božje gotovosti, temveč človeško.

Kristjan mora, v kolikor želi oznanjati Božje kraljestvo, najprej dodobra poznati in razumeti neuhojena pota svojega Gospoda. Najprej mora biti odprt za odpiranja in poglobljanja različnih vidikov lastne vere. Vendar “gotovost”, “umski kavč” v soočenju z *drugim* ne sme služiti kot nekakšen arzenal. Še manj sme to biti razlog izključevanja. Papež Benedikt je v nekem božičnem nagovoru z idejo “dvora poganov” zelo konkretno pokazal na nujen, a v preteklosti odrinjen vidik evangelizacije; na potrebnost dialoga *sui generis*.

Papež je v slabo vidnih pogojih današnjega časa pronicljivo in daljnovidno, ali pa morda zgolj evangelijsko, pokazal na nujnost srečanja verujočega z *neverujočim*. Pokazal je na nujnost *“spodbujanja bratstva onkraj verskih nazorov, a brez zanikanja medsebojnih razlik”*. Na nujnost novega “dvora poganov”, a ne kot fizičnega prostora, temveč kot prostora notranje odprtosti in sprejemanja. Prostora, kjer bi se verujoči lahko približal neverujočemu, ali še bolje, kjer bi se neverujoči lahko približal “Neimenovanemu”. Kakópak, ne da bi ga vnaprej klical Aba in preden bi dosegel “posvečenje” za obhajanje Njegove svetosti.

Velja podčrtati, da papeževa pripravljenost na srečanje z *drugim* kot drugačnim, z nežnim majanjem predsodkov v lastnih vrstah, ne pogojuje neverujočega, temveč predvsem verujočega. Kaže na bruno v lastnem očesu in ne na iver svojega brata. Kliče k mehčanju trdosrčnosti, k presoji skladnosti lastnih dejanj s stvarjenjskim izhodiščem in odrešenjskim ciljem. Z besedami novo postavljenega papeževega svetovalca za pospeševanje nove evangelizacije: *“Vprašanje nove evangelizacije ni vprašanje nekih oblik, ne strategije, niti politike, ampak vprašanje novega življenja.”* Vendar je sprememba življenj lahko šele posledica – dar prenovljenega mišljenja. Posledica “vstajenja” z umskega kavča. Če namreč pozdravljamo le svoje brate, kaj delamo posebnega? *“Mar tega ne delajo tudi pogani?”*

# Problem hermenevtike\*\*

## I.

Wilhelm Dilthey je dejal, da hermenevtika, torej "veščina razumevanja znaka življenja, ujetega v zapisanem", pridobi na veljavi ob "velikih zgodovinskih premikih"<sup>3</sup>. Ena izmed posledic teh premikov je namreč, da postane "razumevanje posameznega zgodovinskega bivanja" oz. "znanstveno spoznanje posameznega človeka, vključno s posameznimi velikimi oblikami človeškega bivanja na sploh", ena izmed ključnih nalog znanosti. Če smo torej danes sredi "velikih zgodovinskih premikov", je treba pretresti cilj hermenevtike. In tudi dejansko je postalo soočanje z zgodovinsko tradicijo bistven element vedenja o nas samih, kar pa je podobno kot vedenje o "velikih oblikah posameznega človeškega bivanja".

Po Diltheyevem mnenju je osrednji cilj hermenevtike odgovoriti na vprašanje "Ali je takšno spoznanje (torej o velikih oblikah posameznega človeškega bivanja) možno, in katera sredstva imamo na voljo, da ga dosežemo?" Če to poskušamo izraziti bolj natančno, potem se osrednje vprašanje glasi tako: "Ali lahko razumevanje posamičnega povzdignem na raven občveljavnega?" "Kako

lahko posamičnost prek čutnega tujega znaka življenja doseže razumevanje, ki je obče dobro?"<sup>4</sup> V središču je torej vprašanje možnosti *objektivnega razumevanja posamičnega zgodovinskega bivanja*, se pravi, preteklosti. To vprašanje je v svojem jedru vprašanje možnosti razumevanja zgodovinskih pojavov na sploh, kolikor so ti priče posamičnega človeškega bivanja; v tem primeru je hermenevtika znanost razumevanja zgodovine. Dejansko je Dilthey hermenevtiko omejil na razlago "trajno fiksiranih znakov življenja", torej kulturnih mejnikov, v prvi vrsti pisnih dokumentov, med katerimi pa so ključnega pomena tudi umetniška dela<sup>5</sup>.

## II.

O d Aristotela naprej poznamo *hermenevtična pravila* za razlago literarnih del, ki so postala tradicionalna in tako samoumevna, da se o njihovi uporabi nihče več ne sprašuje<sup>6</sup>. Prvo takšno pravilo, ki ga je razvil Aristotel, je *analiza forme literarnega dela* glede njegove zgradbe in stila<sup>7</sup>. Razlaga se opira na analizo kompozicije dela, tako da razume posamezno iz celote in celoto iz posameznega. Na tak način se ustvari vtis, da se vsaka razlaga

giba v "hermenevtičnem krogu". V primeru razlage starega ali tujejezičnega besedila pa se prejšnjemu pravilu pridruži pravilo *razlaganja po pravilih gramatike*. Že v aleksandrijski šoli se pojavi težnja po poznavanju pravil jezika, ki ga nato primerjamo s vsakokratno analizo *avtorjeve rabe jezika*, da dobimo npr. kriterij za odločanje o resničnem avtorstvu Homerjevih del. Z nastankom historičnega dela v času razsvetljenstva se nauk o avtorjevi rabi jezika razširi na *rabo jezika v časovnem obdobju nastanka besedila*. Toda vprašanje razvoja jezika je tudi vprašanje zgodovinskega razvoja kot takšnega in tako postane spoznanje o časovni in krajevni *zgodovinski pogojenosti* slehernega literarnega dokumenta predpogoj vsake strokovne razlage.

Znanost, ki se ukvarja z interpretacijo literarnih besedil in uporablja hermenevtiko, je *filologija*. Vendar lahko iz njenega razvoja ugotovimo, da tradicionalna pravila hermenevtike še zdaleč ne zadoščajo za določitev hermenevtike kot umetnosti znanstvenega razumevanja. Harold Patzer je pokazal, kako je filologija, ki je sprva za interpretiranje uporabljala zgodovinsko vedo, počasi postala metoda zgodovinskih oz. družboslovnih ved, za katere pa je v nasprotju s filologijo besedilo "priča", "vir", iz katerih lahko izdelamo zgodovinsko odslikavo kot rekonstrukcijo preteklega časa.<sup>8</sup> Razumljiv postopek, saj seveda obstaja povezava med filološkim in zgodovinskim spoznanjem. Rezultat tega razvoja je bil, da je filologija izgubila svoj predmet, razlago besedil, prav na račun razumevanja. Globlji razlog za to dogajanje pa je bil uvid, da naloga razumevanja ni bila dovolj temeljito premišljena ter da se ne konča z uporabo hermenevtičnih pravil – nekaj časa se je zdelo, da bo Schleiermacherjev uvid v *postopek razumevanja* ostal izgubljen.

Schleiermacher je uvidel, da do pravega razumevanja ne pridemo tako, da samo sledimo nekemu hermenevtičnemu pravilu. Takšno interpretacijo – mož jo imenuje "gramatična" – moramo dopolniti s "psihološko". Trdil je, da za razumevanje kompozicije in enotnosti

dela ne zadostuje uporaba kategorij formalne logične analize in analize stila. Primerneje je, da delo razumemo kot trenutek v življenju konkretnega človeka. K "zunanji obliki" je tako potrebno dodati "notranjo obliko", ki pa je predmet "divinatorične" interpretacije, ne objektivne.<sup>9</sup> Interpretacija lahko postane "posnemanje" in "rekonstruiranje" šele v živem odnosu do literarnega ustvarjanja. Razumevanje je "lastno poustvarjanje žive povezave misli"<sup>10</sup>. Takšno "poustvarjanje" pa je mogoče samo, ker "posamičnost razlagalca in posamičnost njegovega avtorja nista neprimerljivi, ampak sta se "izoblikovali na temeljih vsem skupne človeške narave, ki je prav tako izvor zmožnosti ljudi, da govorijo in da razumejo."<sup>11</sup> Dilthey je s to mislijo soglašal in dodal, da so "vse posamične razlike posledice različnih duševnih procesov in ne kvalitativnih razlik med ljudmi. Ko pa razlagalec svojo življenje prestavi v neko drugo zgodovinsko obdobje, lahko iz tega položaja izpostavi in izoblikuje določene duševne procese ter za kratek čas ne uporablja nekaterih drugih duševnih procesov, da lahko v sebi naslika neko tuje življenje." Pogoj razumevanja je, da "nobena tuja posamična izjava ne vsebuje nečesa, kar ne bi vsebovala dojemajoča živost." Na podlagi tega pa je sledil naslednji zaključek: "Razlaga je plod osebne umetnosti, ki je pogojena z genialnostjo razlagalca; temelji na *sorodnosti*, stopnjuje pa se s pomočjo intenzivnega življenja z avtorjem ter trajnega študija."<sup>12</sup>

Schleiermacherjeva razlaga razumevanja je seveda zgodovinsko povezana z "Winckelmanovo interpretacijo umetniškega dela" in Herderjevim "kongenialnim vživetjem v obdobja in ljudstva".<sup>13</sup> Osredotoča pa se na interpretacijo filozofskih in pesniških del. Bralcu se pri tem poraja vprašanje, ali lahko takšno razumevanje uporabimo tudi pri razlagi drugih besedil. Ali je razumevanje matematičnega ali medicinskega besedila rezultat podoživljanja duševnih procesov, ki so se odvijali v avtorju? Postanejo napisu egipčanskih kraljev, ki pričujejo o njihovih vojnih pohodih, ali zgodovinska kronistična

dela v stari babilonščini ter asirščini ali morda napisi na grobu Antioha, kralja Komagene, ali Res Gestae Divi Augusti, razumljivi šele, ko se poglobimo v ustvarjalni proces?

Zdi se, da ne! Interpretacija je namreč odvisna od tega, ali bralec razume vsebino, ki ga besedilo sporoča – kot npr. spoznanja matematike in medicine, pa tudi poročila o dejstvih in dogajanjih v svetovni zgodovini, saj je prav to prvotni interes bralca takšnih besedil. Seveda lahko ta besedila beremo iz drugih interesov, kot npr. Georg Misch<sup>14</sup>, ki je s svojimi interpretacijami napisov dokazal, da gre za “znake življenja”, ki so “oblike posamičnega zgodovinskega bivanja”, ne glede na to, ali gre za znake življenja posameznika, znake “življenjskega občutja” ali celo za razumevanje biti določenega obdobja. Tako postane očitno, da je Schleiermacherjevo in Diltheyevo pojmovanje enostransko, kolikor ga vodi samo določena zastavitev vprašanj.

Razumevanje – interpretacijo – vedno usmerja neka določena zastavitev vprašanja, ki se usmerja glede na neki zakaj. To pa pomeni, da ni brez predpostavk; ko se nekdo loti besedila, ga zmeraj vodi *predrazumevanje stvari*. Prav zaradi tega *predrazumevanja* sta zastavitev vprašanja in interpretacija šele možni.<sup>15</sup>

Stvar, ki jo Dilthey išče v besedilih, je “življenje”, natančneje, zgodovinsko, osebno življenje, ki v besedilih dobi podobo “trajno ujetega znaka življenja”; “duševno življenje”, ki naj ga interpretacija prek “čutno danih in čutno razumljenih izjav” povzdigne na raven objektivnega spoznanja. To pa ni edina stvar, na katero je interpretacija lahko naravnana; posledično je tudi postopek razumevanja, ki ga tak interes označuje, ki se v interpretaciji izvršuje, le eden od možnih. Najbolj določa postopek razumevanja omenjeni zakaj interpretacije.

Očitno ni dovolj, da rečemo: glede na vrsto besedila, torej glede na stvar, ki vsakokrat pride v besedilu neposredno do izraza. Nedvomno lahko vsa besedila analiziramo na način Diltheyevega izpraševanja; kot dokumente zgodovinskega osebnega življenja.

Prva danost pa je vsekakor ta, da se izpraševanje besedila orientira glede na stvar, ki je v besedilu neposredno posredovana in prihaja v njem do izraza. Besedilo o zgodovini glasbe bi tako interpretirali z vidika vprašanja, kaj to besedilo doda k mojemu razumevanju glasbe in njene zgodovine itd.

### III.

**P**ostavitev vprašanja izvira iz interesa, ki temelji v življenju izpraševalca in je predpostavka sleherne razumevajoče interpretacije, in sicer tako, da ta interes na neki način dejansko obstaja tudi v besedilu, ki ga izpraševalec interpretira. Na tak način se vzpostavi komunikacija med besedilom in razlagalcem. Ko Dilthey meni, da je odkril *povezavo med avtorjem in razlagalcem*, ki jo razume kot možnost razumevanja, razkrije predpostavko sleherne razumevajoče interpretacije. Ta pogoj ne velja samo za posebno zastavitev vprašanja, kot pri Schleiermacherju in Diltheyu, ampak za vsako interpretacijo, ki je ne dosežemo tako, da samo sledimo tradicionalnim “hermenevtičnim pravilom”. Ključnega pomena je torej natančna določitev predpostavk. Namesto premlevanja posamičnosti avtorja in razlagalca ter njunih duševnih procesov, kot tudi genialnosti ali kogencialnosti razlagalca, je potrebno pozornost usmeriti na preprosto dejstvo, da je *predpostavka razumevanja življenjski odnos interpretira do stvari, ki pride v besedilu do neposrednega, ali posrednega izraza*.<sup>16</sup>

“Če se posamičnost avtorja in razlagalca razlikujeta”, ni interpretacije. Do interpretacije pride, ko imata tako avtor kot razlagalec podoben življenjski odnos (oz. do te mere, kot ga imata) do stvari, ki prihaja do izraza oz. ki je izprašana, ker so (oz. v meri, do katere so) življenjsko povezani. Ta odnos do stvari, o kateri govori besedilo oz. glede katere se ga izprašuje, je predpostavka razumevanja.<sup>17</sup> Tako je razumljivo, da vsako interpretacijo vodi neki zakaj; orientirano vprašanje je mogoče samo, če obstaja življenjski odnos.

Prav tako pa postane mnogo razumljiveje, da vsaka interpretacija vključuje določeno predrazumevanje, ki izvira iz življenjskega odnosa, katerega del je tudi stvar.

To dejstvo, da je temelj vsake interpretacije življenjski odnos do stvari, o kateri govori besedilo oz. o kateri ga izprašujemo, lahko dokažemo na primeru *prevoda iz tujega jezika*. Namen tega početja praviloma zakrije dejstvo, da nam je poznavanje antičnih jezikov našega kulturnega kroga posredovano prek tradicije in ga ni treba odkrivati na novo. Na novo lahko odkrijemo poznavanje tujega jezika (če nimamo na voljo večjezičnega besedila) le, če so nam stvari (predmeti, razmerja itd.), ki jih označujejo besede, poznani – poznani prav iz uporabe in ravnanja iz življenja. Predmet ali razmerje, ki nima pomena v mojem življenjskem odnosu, okolju ali načinu, kako živim, je tudi v jezikovnem pomenu nerazumljivo in neprevedljivo oz. samo do te mere, da se za prevod izbere takšna beseda, ki opisujejo zunanjo podobo dotične stvari, kot npr. “br-nivka” za aboriginsko besedo “tjurunga”<sup>18</sup>. Ob nadaljnem opazovanju bi lahko isto besedo opisal kot “starodavni čarobni inštrument”, saj mi je ta pojem poznan iz lastnega življenjskega odnosa. Podobno velja v primeru, da besedo spremlja slika, ki je razumljiva iz nekega določenega življenjskega odnosa. Dejansko se tudi otrok uči razumevanja in jezika sočasno s spoznavanjem njegovega okolja, ravnanja, skratka v življenjskem odnosu.

Torej: interpretacija vedno predpostavlja *življenjski odnos do stvari*, ki, posredno ali neposredno, prihaja do izraza v besedilu. Besedilo, ki govori o glasbi, razumem samo, v kolikor imam odnos do glasbe (zato so nekaterim bralcem določeni deli Mannovega *Doktorja Fausta* nerazumljivi), besedilo, ki govori o matematiki, le, če imam odnos do matematike, zgodovinski prikaz, če sem seznanjen z življenjem v zgodovini, če torej iz lastnega življenja vem, kaj je država, kakšno je življenje v državi in kakšne so možnosti, roman le zato, ker iz lastnega življenja vem, kaj je npr. ljubezen in prijateljstvo, družina

in poklic itd. Prav zaradi tega je določena literatura nedostopna določenim starostnim in izobraznim skupinam.

Moj življenjski odnos do stvari je lahko seveda povsem naiven, nereflektiran, kar se lahko v teku razumevanja in interpretiranja ozavešči in razjasni. Lahko je površno in povprečno, vendar se to lahko prek razumevanja besedila poglobi in obogati, modificira ter popravi. Ne glede na okoliščine je predpostavka zmeraj življenjski odnos do dotične stvari. To spoznanje pa vnaprej odstrani napačne probleme, kot npr. vprašanje razumevanja “tujega duševnega” bivanja. To je že podano v odnosu med avtorjem in razlagalcem v vsakokratni stvari. Diltheyjevo trditev, da je predpostavka možnosti razumevanja “temelj skupne človeške narave”, oz. dejstvo, da “v nobeni tuji posamični izjavi ni ničesar, ker ne bi bilo vsebovano v razumevajočem življenju”, lahko izrazimo tako: pogoj razlage je dejstvo, da avtor in razlagalec živita v istem zgodovinskem svetu, v katerem se odvija človeško bivanje kot bivanje v svoji okolici, z razumevajočim ravnanjem s predmeti in soljudmi. Seveda pa sodi v takšno razumevajoče ravnanje tudi spraševanje, problematika, boj ter trpljenje, veselje in beg iz obupa.

#### IV.

Zanimanje za stvar motivira interpretacijo in dá zastavitvi vprašanja njen zakaj. Orientacija interpretacije je brez težav, če jo vodi vprašanje po tisti stvari, kot jo želi podati besedilo samo, kot npr. interpretacija besedila o matematiki ali glasbeni teoriji, če iz njega zajemam spoznanja o matematiki ali glasbi. Enako velja za interpretacijo pripovednega besedila, ko želim izvedeti nekaj o tem, o čemer besedilo pripoveduje, kot npr. interpretacija kronik, kot tudi Herodota, Tukidida, kolikor želim izvedeti samo to, kaj poročajo o zgodovinskih odnosih in dogajanjih. Podobno lahko trdimo za helenistični roman, ki govori o izmišljenih dogodkih, ki pa ga berem kot zabavno zgodovino. V vsakem primeru je



zakaj razumevanja zgodovinski poduk, četudi gre za zabavno zgodovino. V vseh navedenih primerih je zastavitev vprašanja povsem naivna: jasno je znotraj svojih posebnosti, če gre za razumevanje uglednega pesniškega besedila, kot npr. Homerjevega besedila, če namreč takšnih besedil ne beremo kot pesnitve, ampak preprosto kot pripovedi, kar se pogosto zgodi na začetku, podobno kot se zgodi v delu upodabljače umetnosti, če jih izprašujemo z naivnim in domala otroškim opazovanjem z vidika vprašanja, kaj nam pripovedujejo. Upodabljača umetnost ima že sama deloma ta smisel za ilustrativno umetnost, kot npr. "iluminirani" svetopisemski rokopisi ali cikli mozaikov v katedrali v Monrealu. Podobno je celo, če v sodobnem svetu izide album o Goetheju z upodobitvami njegovega življenja.

Zadeva pa se hitro zaplete: naivno izpraševanje besedila ne traja bistveno dlje kot otroško obdobje, četudi ne izgine popolnoma in se vsakič pojavi ob vprašanju neposrednega sporočila besedila. Naivno izpraševanje se ohrani na račun *znanstvenih besedil*, ki želijo spoznanje posredovati neposredno. Tudi ko takšna besedila beremo z vidika zgodovine vsakokratne znanosti, ne moremo brez predhodnega razumevanja, kaj je kot spoznanje neposredno posredovano. Tudi zanimanje za npr. zgodovino matematike se praviloma orientira na podlagi matematičnega spoznanja, torej glede na hoteno stvar predmetnega besedila, interpretacija pa se podredi tujemu interesu, kot npr. kulturni zgodovini – to lepo ilustrira dejstvo, da se kulturni zgodovinar strokovno ne ukvarja z zgodovino matematike, kot to počne Jakob Bruckhardt v svojem delu o zgodovini renesanse. Vendarle se zakaj znanstvenega besedila spremeni, kadar takšna besedila beremo kot priče zgodovine znanosti.

Podobna modifikacija nastopi v interpretaciji *pripovednega in še posebej zgodovinskega besedila*, in sicer na dva načina: 1. kadar jih ne beremo kot priče tistega, o čemer pričajo, ampak kot priče lastnega časa, iz katerega

poročajo. Takrat nas v prvi vrsti ne zanima to, kaj se poroča, ampak tisti, ki je poročilo ustvaril. Slednje je včasih vsebovano v namenu ustvarjalca poročila, če njegovo zgodovinsko spoznanje nudi kritično merilo za razumevanje njegovega poročila. In 2., ko postane zgodovinsko besedilo priča zgodovine zgodovinopisja, znanosti o zgodovini. Tukaj se povsem odmaknemo od namena besedila, saj nam besedilo ne podaja zgodovine znanosti, ampak zgodovino. Kar naenkrat pa samo besedilo sodi v zgodovino in tako preneha biti posrednik zgodovine ter ga interpretiramo kot predmet zgodovinskega spoznanja.

Kako pa je z *romanom*? Niti naivni bralec ga verjetno ne bere iz čiste radovednosti o tem, kaj se bo zgodilo: razlog za napetost zaradi tega kar se bo zgodilo, ni samo radovednost, ampak notranja soudeležba pri junakovi usodi, v katero se postavi bralec. Bralec ne vzame stvari na znanje, ampak jih živi, ga "gane", njegovo razpoloženje se spreminja, vzbudijo se strasti. Ali ni to že hkrati izpolnitev avtorjevega namena?

Dejansko takšno razumevanje ustreza *delom pravega pesnjenja*. Opira se na udeležbo pri razumevanju, ki ga Aristotel razloži z naukom o strahu in sočutju kot učinkoma tragedije. Opira se na takšno udeleženo razumevanje *človeške biti v njegovih možnosti kot možnost razumevanja*.

Takšen način pa ni primeren samo za razumevanje pesnitve ter posledičnih učinkov, ampak za *umetnost nasploh*. Če lahko lepo opišemo kot "resnica v vidnem"<sup>19</sup> in v radikalnem pomenu opredelimo "resnično" kot odkrito človeško bit – odkrito zaradi umetnosti, kot moči, ki v lepem pokaže resnično, potem interpretacija na dan povleče razumevanje v pesništvo in umetnosti odkritih *možnosti človeškega biti*.

Če je "resnično" predočeno v pesnitvi in umetnosti ter postane v prevzetem mišljenju lastno, je kot objekt reflektirajočega ter raziskujočega mišljenja predmet filozofije. Interpretacija *filozofskih besedil* mora biti,

če želi biti resnično razumevanje, tudi sama iskanje resnice, kar pomeni, da lahko poteka samo v pogovoru z avtorjem. Platona razume samo tisti, ki z njim filozofira. Interpretacija ne razume, če izprašuje besedilo po izrekih, ki so rezultat znanstvenega raziskovanja, in ga posledično razume kot "vir" vsakokratnega preučevanja zgodovine filozofije ter to zgodovino razume kot neko dogajanje, ki se je odvijalo v preteklosti, namesto, da bi ga razumelo v sedanosti. Opisovanje zgodovine filozofije še ne pomeni opustiti pravo filozofsko razumevanje, mora pa biti to opisovanje takšno, da je razumevanje zgodovine filozofije hkrati razumevanje filozofije same, njena zgodovina pa je razjasnjevanje razumevanja biti in samorazumevanja.

## V.

Potrebno je ponovno pridobiti pravo zastavitev vprašanja interpretacije za besedila in spomenike pesništva, umetnosti, filozofije in religije iz rok t.i. *historicizma*, ki je v času svoje vladavine zatrl zastavitev vprašanja. Prav to pa vodi Diltheya in njegovo obuditev Schleiermacherja. Pod vladavino *historicizma* so bila besedila in spomeniki na več načinov razumljeni kot "viri" razumevanja oz. vsaj kot viri, iz katerih je mogoče rekonstruirati podobo preteklega časa ali njegovega poteka. Interpretirali so jih kot priče zgodovinske epohe ali kot elemente ali etape določenega zgodovinskega dogajanja, pri čemer razumevanje zgodovinskega procesa ni bilo pomembno; ali je bil to proces politične ali socialne zgodovine, ali je šlo za zgodovino ali kulturno zgodovino v najširšem pomenu.

Ne trdimo, da teh besedil in spomenikov ni moč razumeti tudi kot "vire", saj jih je tako tudi treba razumeti! Obstajajo besedila, ki si samo po zaslugi vsebine zaslužijo naziv vir. Te je treba ločiti od "klasičnih" besedil in spomenikov, tudi če je težko potegniti ločnico. Če takšne dokumente interpretiramo kot vire, jih je treba razumeti v smislu njihovega lastnega namena – vsaj predhodno; to pa se pogosto

zgodí brez refleksije ter površinsko. Če želimo npr. Platona brati z vidika atenske kulture 5. stol. pr. Kr., potem je treba vsaj na neki način razumeti njegovo vsebino, da lahko služi kot vir. Nasprotno pa kulturnozgodovinsko vprašanje, ki je naslovljeno na takšno besedilo, zgreši njegovo dejansko bistvo, ter se težko sooča z njegovo celovitostjo ter globino. Zastavitev vprašanja, ki z besedilom ravna kot z virom, ima svoje mesto le, kadar je v službi prave interpretacije. Vsaka interpretacija se namreč giblje v krogu: posamezen fenomen postane jasen z vidika svojega časa (in okolja), sočasno pa prav to razlaga. Razumevanje Platona z vidika njegovega časa se odvija na področju prave interpretacije Platona, ter sodi med omenjena tradicionalna hermenevtična pravila.

Analogno so bile v času *historicizma* tudi zastavitve vprašanja z vidika lastne legitimnosti v službi pravega razumevanja, kakor npr. Wölfflinova *slogovno-zgodovinska interpretacija* umetniških del ali pa številne raziskave *zgodovine tipov in motivov*, tako v literaturi, kot v upodabljalni umetnosti. Seveda lahko takšne raziskave zakrijejo tudi dejansko vprašanje interpretacije. Podobno lahko trdimo za *formalno analizo* literarnih in umetniških del z *vidika estetike*; njihovo izvajanje še ne pomeni dejanskega razumevanja, samo njegovo morebitno predpripravo, kot npr. Reinhardtovo delo o Sofoklu, ali Friedländerjevo delo o Platonu.<sup>20</sup> Kako različne so lahko interpretacije istega umetniškega dela, glede na to, ali jih vodi zanimanje za forme ali zanimanje za vsebino, opazimo, če primerjamo interpretaciji Michelangelove Poslednje sodbe Jackoba Bruckhardta in grofa York von Wartenburga, kot je to storil Karl Löwith<sup>21</sup>. Z veliko mero spretnosti uporablja Erich Auerbach v svoji knjigi "Mimezis" formalno analizo pesniških del pri njihovi interpretaciji.<sup>22</sup>

Dilthey meni, da se pravo razumevanje pesnitev in umetnosti ter filozofskih in religioznih del – kot smo pokazali – vrti okoli *vprašanja razumevanja posamičnega zgodovinskega bivanja*, ki ga lahko zastavimo – kar

smo tudi prikazali – vsakemu zgodovinskemu dokumentu. Ali lahko ta interpretacijski namen izrazimo še bolj odločno in natančno? Do sedaj smo ga modificirali tako, da je pri pesnitvah in umetniških delih – ter filozofskih in religioznih besedilih – treba nakazati odkrite možnosti človeške biti. Poizkusimo to izraziti še bolj jasno.

V članku Fritza Blättnerja o podobi Grkov pri Johannu Joachimu Winckelmannu<sup>23</sup> avtor članka ponudi poučno primerjavo med “*intentio recta*”, torej neposredno uperjenostjo, ter “*intentio obliqua*”, torej posredno naperjenostjo, za sprejemanje religioznih umetniških del. Prva predpostavlja vernost opazovalca, ki v delu vidi objektivno upodobljeno božje; umetniškega dela ne dojema kot umetniškega dela, zato imajo isti učinek npr. tisk Marije v oljni barvi, Rafaelova slika ali Michelangelova Pieta. “*Intentio obliqua*” pa se sprašuje po predmetnem pomenu umetniškega dela, zato je povsem enako, ali gre za “boga Apolona ali svetega Sebastijana in ali objektivno gre za Kristusa, Mojzesa ali sužnja”; sprašuje po “človeškosti”, po “duhu, ki iz dela izhaja in katerega priča je”.

Za ta obrat je odgovoren Wickelmann; “opazil je tisto, kar tiči za objektivno hotenim in izrečenim, duha, genij ustvarjalca in njegovega ljudstva, ki ga je prepoznal in ga zaznal kot bistvenega za stvaritev” (Blättner). Tako sta tudi velika filologa, Friedrich Ast in August Boeckh, iskala “duha” starega veka, ki je celota, iz katere naj razumemo posamezno delo.<sup>24</sup> To je način razumevanja, ki ga je izdelal Herder in ki prevlada v času romantike. Seveda se lahko tak način poveže s historicizmom, ki se osredotoči na to, kako je Wickelmann odkril epohe grške umetnostne zgodovine; tako, da je njihovo zaporedje sprejel kot pravilo ter si na tak način prislužil mesto predhodnika Oswalda Spenglerja. V času nacionalsocializma je tak način zastavljanja vprašanj na krilih biologizma privedel do skrajnosti, kljub temu pa v svojih temeljih še naprej živi v umetnostnozgodovinskih esejih Hermanna Grimmsa, katerega

cilj je bil napisati zgodovino narodotvorne fantazije.<sup>25</sup>

Seveda ima ta način opazovanja svoj pogojni prav, kar pa ne pomeni, da bi moral zaradi tega zavladati (ali priti v zavest) njemu lasten relativizem (ki lahko temelji na panteistični veri v božanskost v vseh ljudeh). Tako kot je bil za Wickelmanna duh tisti, ki je po njegovem mnenju v grški umetnosti dobival svojo podobo, ki je bil primer reprezentacije človeškega duha, po katerem naj se človek ves čas oblikuje.

Očitno si je Dilthey prizadeval, da bi presegli romantični esteticistični način gledanja. Seveda se sam vanj ujame, ko utemelji “podoživljanje tujih duševnih stanj” v sreči, ki iz tega izvira, in pri tem govori o “čarobnosti”, ki jo “okus” tisti, ki prestopi meje svojega časa in zre pretekle kulture. Tak človek ne samo okusi, ampak “sprejme moč preteklosti”. Tako razumevajoči “v zgodovini odkrije zgodovino duše” in preko razumevaločega zrenja “dopolni” lastno posamičnost in spozna, “kako se razumevajoče vrniti k sebi”.<sup>26</sup> Iz teh stavkov je razvidno, da pravo razumevanje ni osrečujoče zrenje tuje posamičnosti, ampak temelji v možnosti človeške biti, ki se kaže v njej in predstavlja tudi možnosti razumevaločega, ki se prav z razumevanjem ozavešča. Pravo razumevanje je *poslušanje odgovora na vprašanje, ki ga zastavimo delu, ki ga interpretiramo*, in “dopolnitev” lastne posamičnosti ob odpiranju bogatejših in globljih lastnih možnosti v lastnem klicu sebi po napredovanju (svojega nedokončanega, počasnega, sebstva, ki je zmeraj podvrženo nevarnostim vztrajanja) preko dela.<sup>27</sup>

Grof York je bil še bolj jasen v primerjavi z Diltheyem, ko je glede Rankejevega zgodovinopisja dejal: “Če kdaj, pa sta prav v zgodovini nebo in zemlja eno.” V ozadju je nazor, da zgodovine ne moremo razumeti z estetičnim zrenjem, ampak da gre za religiozno dogajanje, ker resničnost zgodovine za osebno neudeležena opazovalca sploh ni vidna. “Ranke je velik okular, ki mu, kar je minilo, ne more postati *resnično*”.<sup>28</sup> Koliko je

zgodovinsko razumevanje poslušanje zahteve zgodovine in kritično smoovedenje, pove Yorkov stavek: "Renesanso morale je najbolj enostransko pridigal Michelangelo v Sikstinski kapeli. Nemi in preprosti križi, ki so jih kristjani vrezali v Carcer Mamertinus, so prišli do besede prek Luthra. Če je kaj močnejšega od Michelangelove Poslednje sodbe, potem so to ti križi, svetlobne točke podzemnih nebes, znamenja transcendence zavesti."<sup>29</sup>

Dodatno jasnost je vnesel Heidegger, ki razumevanje opredeli kot eksistencial preko svoje analize razlaganja, ki je izoblikovanje razumevanja, predvsem pa s pomočjo svoje analize problema zgodovine in interpretacije zgodovinskosti tubiti.<sup>30</sup> V duhu Heideggerjevega mišljenja je Fritz Kaufmann podal kritični pregled sodobne filozofije zgodovine, v kateri je jasno razviden pomen razumevajoče interpretacije historičnih dokumentov.<sup>31</sup>

## VI.

**P**ovzemimo! Predpostavka sleherne razumevajoče interpretacije je *predhodni življenjski odnos do stvari*, ki pride v besedilu posredno ali neposredno do izraza in ki vodi zakaj izpraševanja. Brez takšnega življenjskega odnosa med besedilom in interpretom izpraševanje in razumevanje ne bi bilo mogoče, izpraševanje pa ne bi bilo motivirano. S tem pa je tudi nesporno, da je za vsako interpretacijo potrebno *predrazumevanje* izražene ali izprašane stvari.

*Način zastavitve vprašanja, omenjeni zakaj izpraševanja* in posledično sleherni hermenevtično načelo izvirajo iz interesa do stvari. Zakaj izpraševanja je lahko enak kot namen besedila, ki v takšnem primeru neposredno posreduje izprašano stvar. Lahko pa izvira tudi iz zanimanja na dejanskih stanjih, ki prihajajo do izraza v vseh možnih življenjskih fenomenih in posledično v vseh možnih besedilih. V takšnem primeru pa zakaj izpraševanja ne sovпада z namenom besedila, ki posledično izprašane stvari ne posreduje neposredno.

Zakaj interpretacije je lahko npr. zanimanje za *zgodovinsko rekonstrukcijo povezanosti preteklosti* – zanimanje za politično zgodovino, zgodovino problemov in oblik socialnega življenja, duhovne zgodovine, kulturne zgodovine v najširšem pomenu, pri čemer bo vedno ključnega pomena, kako razlagalec razume zgodovino.

Zakaj interpretacije je lahko rezultat *psihološkega zanimanja*, ki besedilo analizira z vidika psihologije posameznika, naroda ali religije, vprašanje psihologije pesništva, tehnike itd. V vseh naštetih primerih vodi interpretacijo predpostavljeno razumevanje psihičnih fenomenov.

Zakaj interpretacije je lahko *estetski interes*, ki besedilo analizira s pomočjo formalne analize, ki odkriva strukturo dela kot umetniškega dela ter sprašuje po njegovi "zunanj" in "notranji" formi. Estetski interes se lahko poveže z romantično religioznim, lahko pa ostane na območju stilističnega opazovanja.

Zakaj interpretacije je tudi posledica *zanimanja za zgodovino kot življenjsko sfero človeške*, v kateri se giblje *človeško bivanje*, kjer dobi možnosti in se izoblikuje ter prek zavedanja o tem doseže razumevanje lastnega sebstva in svojih možnosti. Z drugimi besedami: zakaj je lahko *vprašanje po človeškem kot lastni biti*. Priročna besedila za takšna spoznanja so besedila s področja filozofije in religije ter pesništvo; dejansko pa je to lahko prav vsako besedilo (kot zgodovina nasploh). Takšno zanimanje je rezultat nekega vnaprejšnjega razumevanja človeške biti ter plod določenega eksistencialnega razumevanja, ki je lahko zelo naivno, iz katerega pa se kljub vsemu šele ustvarijo kategorije, ki takšno izpraševanje omogočajo – npr. vprašanje "blagra", "smisla" osebnega življenja ali "smisla" zgodovine, vprašanje etičnih pravil ravnanja, reda človeške skupnosti in podobnega. Brez takšnega *predrazumevanja* in vprašanj, ki jih rodi, bi bila besedila nema. Predrazumevanja ne smemo odstraniti, ampak ga moramo uzavestiti ter ga v teku razumevanja besedila kritično pretresti, ga postaviti pod vprašaj, ali drugače: se v

teku izpraševanja besedila pustiti izprašati s strani besedila samega, tako da do besede pride njegov nagovor.

S takšnim uvidom se dokopljemo do odgovora na dvomljiva vprašanja, namreč ali je objektivnost spoznanja zgodovinskega fenomena ter objektivnost interpretacije mogoča. Če si pojem objektivnega spoznanja sposodimo od naravoslovnih znanosti (kjer je med tem v tradicionalnem smislu danes verjetno že postal težaven), ta ne more veljati za razumevanje zgodovinskih fenomenov; gre namreč za drugačne fenomene narave. Kot zgodovinski fenomeni namreč sploh ne obstajajo brez zgodovinskega subjekta, ki jih pojmuje. Dejstva preteklosti postanejo zgodovinski fenomeni šele, ko dobijo pomen za neki subjekt, ki je sam del zgodovine in je je deležen, ko torej govorijo, kar pa počno samo za subjekte, ki jih pojmuje. Seveda ne na način, da bi bilo to dogajanje povsem poljubnega subjektivnega značaja, ampak tako, da postanejo za tistega, ki je v zgodovinskem življenju z njimi povezan, pomenljivi. Na neki način sodi k zgodovinskemu fenomenu njegova lastna prihodnost, v kateri se šele pokaže, kaj on sam je.

Ne bi storili prav, če bi trdili, da je vsak zgodovinski fenomen večplasten. Četudi je izpostavljen poljubnemu samovoljnemu tolmačenju, je za znanstveno razumevanje še vedno enoznačen. Pravilno pa je, če trdimo, da je vsak zgodovinski fenomen večstranski, kompleksen; podvržen je različnemu izpraševanju, naj bo to zgodovinsko, duhovnozgodovinsko, psihološko, sociološko ali katero koli drugo, če izvira samo iz zgodovinske povezanosti interpretira s fenomenom. Vsako takšno izpraševanje vodi k jasnemu, objektivnemu spoznanju, če ga izvedeno v skladu z neko metodo. Pravilno razumevanje se izoblikuje v diskusiji, ko se mnenja krešejo. Enostavno dejstvo, da je vsak interpret omejen s svojimi subjektivnimi možnostmi, namreč ni bistvenega pomena.

Metodično dobljeno spoznanje je "objektivno", kar pomeni, da ustreza predmetu, če ga

izprašujemo na točno določen način. Nesmiselno bi bilo samo izpraševanje označiti kot "subjektivno". To bi držalo samo v primeru, da bi želeli poudariti, da si ga izbere neki subjekt. Kaj pa pomeni "izbere"<sup>32</sup>? Izpraševanje ni rezultat posamičnega poljubnega, temveč zgodovinskega sebstva, ki mu fenomen, glede na svojo kompleksno naravo, ponuja različne vidike, da torej dobi različen pomen glede na smer ali še bolje: zahteva – in glede katerega vsak interpret pridobi zastavitev vprašanja, na podlagi katerega ga nagovori fenomen, in sicer glede na raznolikost delujočih motivov v zgodovinskem življenju.

Zahteva, naj interpret utiša svojo subjektivnost in izniči svojo posamičnost, da bi dosegel objektivno spoznanje, je nesmiselna. Smiselna je samo, če želimo povedati, da naj interpret svoje osebne želje podredi glede na rezultate interpretacije – kot na primer želji, da besedilo potrdi določeno (dogmatično) mnenje, ali da bi iz njega razbrali praktična uporabna navodila – kar pa se je pogosto dogajalo v teku zgodovine eksegeze. Prav gotovo! *Biti brez predpostavk* glede rezultatov je potrebno, kot pri znanostih je to samoumevno in obvezujoče tudi za interpretacijo. Sicer ni moč spoznati zahtev bistva pravega razumevanja. Prav to namreč predpostavlja *življenjskost razumevajočega subjekta ter čim bolj bogate razgrnitve njegove posamičnosti*. Tako kot je lahko interpretacija pesniškega dela ali umetniškega dela samo glede tega, kar se lahko pretrese, tako je lahko razumevanje političnega ali sociološkega besedila samo glede problema političnega in socialnega življenja. Enako velja za sleherno razumevanje, na podlagi katerega Schleiermacher in Dilthey razvijata svojo hermenevtično teorijo, in ga lahko označimo kot razumevanje zgodovinskih fenomenov v zadnjem in največjem pomenu, torej kot interpretacija, ki besedila izprašuje o možnosti človeškega kot lastne biti. "Najsubjektivnejša" interpretacija je "najobjektivnejša", to pomeni, da samo nekdo, ki ga gane vprašanje lastne eksistence, sliši nagovor besedila. Spomeniki zgodovine

“nam govorijo iz globine resničnosti, ki se iz njih poraja, samo, ko na podlagi lastne pripravljenosti spoznanja vemo za problematiko nepremostljive revščine in ogroženosti, ki predstavlja temelj in brezno našega bivanja v svetu.<sup>33</sup>”

## VII.

**Z**a interpretacijo Svetega pisma veljajo enaki pogoji razumevanja kot za literaturo nasploh. Nesporno najprej veljajo stara hermenevitična pravila gramatične interpretacije, formalne analize, razlage zgodovinskih pogojev. Tako je razvidno, da tudi tukaj velja predpostavka razumevanja povezave med besedilom in interpretom, ki ga tvori življenjski odnos interpretu, ki je posledica njegovega predhodnega odnosa do stvari, ki se posreduje prek besedila. Predpostavka razumevanja je tudi tukaj predrazumevanje stvari.

V današnjem času se tej domnevi očita, da so stvar, o kateri govori Sveto pismo, posebej Nova zaveza, božja dela, o katerih ne more obstajati nikakršno predrazumevanje, saj naravni človek nima predhodnega odnosa do Boga, ampak o njem ve zaradi božjega razodetja, torej prav prek njegovih del.

Ta ugovor se samo zdi upravičen. Nedvomno človek o dogajanju resničnega božjega dela ne more imeti predrazumevanja, tako kot tudi ne more imeti predrazumevanja o slehernem dogajanju kot dogajanju. Dokler nisem iz tradicije izvedel za Sokratovo smrt, o njej nisem imel nobenega vedenja, tako kot tudi nisem vedel za umor Cezarja ali za Lutrove teze. Če pa želim te dogodke razumeti kot zgodovinske in ne samo kot naključne pripetljaje, potem moram imeti predrazumevanje zgodovinskih možnosti, znotraj katerih ima tak dogodek svoj pomen in dobi svoj značaj zgodovinskega dogodka. Vedeti moram, kaj pomeni življenje v okviru filozofskega spraševanja, zakaj je neki dogodek politični dogodek in ne samo pripetljaj, kaj pomeni katoliško in protestantsko samorazumevanje kot možnost, znotraj katere je človeška biti

kot biti, ki odloča o sebi. (Najbrž ni potrebno posebej poudariti, da takšno vedenje ni nujno eksplicitno.)

Prav tako predpostavlja razumevanje poročil o dogodkih kot božjih delih, predrazumevanje tega, kaj božja dela sploh so – za razliko od človeških in naravnih del. Na trditev, da človek pred božjim razodetjem o Bogu nič ne ve, posledično pa tudi ne ve, kaj so božja dela, je treba odgovoriti, da človek dobro ve, kdo je Bog, na podlagi vprašanj o Njem. Če njegove eksistence (zavedne ali nezavedne) ne bi ganilo vprašanje božjega bivanja, potem ne bi, tako kot pove že Avguštin v Izpovedih “Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te!”<sup>34</sup>, v nobenem božjem razodetju prepoznal Boga. V človeškem življenju je vprašanje Boga navzoče kot vprašanje “sreče”, “blagoslova”, smisla sveta in zgodovine ter vprašanje pravšnjosti lastne biti. Ali je upravičeno trditi, da takšna vprašanja kot vprašanja božjega bivanja izvirajo iz razodetja – fenomen kot takšen se nanaša na razodetje.

Eksistencialno vedenje o Bogu je takrat, ko pride v zavest, v kakršnikoli obliki razlage. Če se npr. uzavesti vprašanje “Kaj naj storim, da se rešim?” (Apd 16, 30), obstaja neka predpostavka o “rešitvi” (ali če upoštevamo nemški prevod, obstaja predstava o “duhovnosti”). Vprašanje, ki se zastavi Novi zavezi, mora biti pripravljeno, da prek poslušanja besede popravi vsebovano predstavo, kar pa lahko stori samo, če osnovni namen vprašanja, ki je zajeto v pojmu “duhovnosti” (oz. “rešitve”), sovпада z namenom odgovora, ki ga podaja Nova zaveza.

Odločilno – vsaj za znanstveno eksegezo – je, da je vprašanje ustrezno postavljeno, kar pa hkrati pomeni: *ustrezno postavljeno glede na človeško eksistenco*. To se pridobi s pomočjo človeškega razmišljanja, natančnejše filozofske, eksistencialne analize človeške biti. Seveda takšno početje ni pogoj za poslušanje besede Nove zaveze, ki se neposredno nanaša na eksistencialno samorazumevanje, ne pa na eksistencialno vedenje. Povsem drugače

pa velja, če gre za znanstveno interpretacijo Pisma. Njen zakaj je vprašanje bibličnega razumevanja človeške eksistence. Zaradi tega si mora prizadevati za ustrezne pojme, ki govorijo o človeški eksistenci.

To je utemeljeno v življenjskem odnosu eksegeta do stvari, ki jo besedilo ubesedi, in vključuje predrazumevanje stvari. Zmotno je stališče, da lahko brez tega ter pojmov, ki iz tega izvirajo, razumemo besede Nove zaveze, če naj bodo te razumljene kot Božje besede. Interpret je odvisen od kritičnega premisleka, ki temelji na ustreznih pojmih, še posebej, kadar se želi izogniti branju bibličnih besedil kot dogmatičnega kompendija ali kot "virov" za rekonstrukcijo dela preteklih časov ali zavoljo preučevanja religioznih fenomenov ali religije ali zaradi spoznanja psihološkega poteka in spoznanja teoretične objektivacije religioznih doživetij. Interpret želi, da Pismo spregovori samo, in sicer kot moč, ki govori v sedanost, sedanji eksistenci. Če je zakaj interpretacije vprašanje božjega bivanja, vprašanje božjega razodetja, to pomeni, da je to vprašanje po resnici človeške eksistence. Posledično se mora interpretacija potruditi za pojmovnost eksistencialnega razumevanja eksistence.

### VIII.

**K**arl Barth zavrže stališče, da je neki teološki stavek veljaven samo takrat, če se izkaže kot sestavni del krščanskega razumevanja človeške eksistence.<sup>35</sup> Tukaj se bomo tega dotaknili samo v tolikšni meri, kolikor so teološki stavki interpretacije Pisma, torej samo v tistem delu, kjer Barthovo stališče nasprotuje eksistencialni interpretaciji Pisma. To stori na tem mestu (v povezavi z glavnimi stavki krščanske veroizpovedi): "Ti (stavki) se vsi nanašajo na človeško eksistenco. Omogočajo in utemeljujejo krščansko razumevanje in tako postanejo – v spremenjeni obliki – odločilni za določitev človeške eksistence. Izvirno pa to niso. Izvirno določajo biti in ravnanje Boga, ki je drugačen od človeka, ki

človeku prihaja nasproti: Oče, Sin in Sveti duh. Že iz tega vidika je razvidno, da je ne gre reducirati na človeško življenje."

Zadnji stavek kaže globoko nerazumevanje eksistencialne interpretacije in pojma eksistence, ki je v njej zajet. Nikakor ne gre za "notranje življenje človeka", ki ga zajamemo glede na to, kaj je od njega različno in mu stoji nasproti (naj bo to okolje, soljudje, Bog) – morda bi to lahko storili z vidika psihologije religije, ne pa iz eksistencialnega. Slednjega namreč zanima resnična (zgodovinska) eksistenca človeka, ki je samo v življenjskem odnosu s tem, kar se od njega "razlikuje", in ki obstaja samo v srečanju! Eksistencialna analiza se ukvarja z določitvijo ustreznega razumevanja, znotraj katerega se to lahko dojame. Barth se pri razlagi opira na pojem antropologije, ki si ga sposodi pri Feuerbachu, pri čemer trdi, da ga v takšnem pomenu uporablja že Wilhelm Herrmann, ne da bi upošteval, da se Herrmann bori (četudi brez ustrezne pojmovnosti) za to, da bi bilo človeško bivanje razumljeno kot zgodovinsko.

Od Bartha je treba zahtevati, da za svoja stališča položi račune. Priznal je npr., da Jezusovo vstajenje ni takšno dejstvo, ki bi se ga dalo potrditi s sredstvi zgodovinske znanosti. To pa ne pomeni – tako pravi – da se ni zgodilo: "Ali ni možno, da se je resnično zgodila tudi takšna zgodovina, ki bi jo lahko tudi legitimno priznali, jo poimenovali "historično dejstvo", kar se seveda ni dovoljeno že zaradi dobrega okusa, ki ga "zgodovinar" v modernem času raje označi z besedama "pripovedka" ali "legenda", ker se tudi v resnici izmika sredstvom in metodam tihih predpostavk tega zgodovinarja".<sup>36</sup>

Zastavimo naslednje vprašanje: kaj za Bartha pomeni "zgodilo" in "zgodovina"? Kakšni dogodki so tisti, za katere lahko rečemo, da "je veliko bolj verjetno, da so se tudi v resnici zgodili v času, kot vse, kar lahko "zgodovinarji" doumejo"?<sup>37</sup> Povsem očitno je, da Barth za interpretacijo Pisma uporablja predhodno pojmovnost. Kakšen pa je izvor in smisel pojmovnosti?

Nadalje! Kašen način "verovanja" je ta, ki se opira na domneve o dogodkih, ki so se zgodili v času, vendar jih ni mogoče določiti s sredstvi in metodami zgodovinske znanosti? Kako takšni dogodki pridejo v vidno polje vere? In kako se takšno verovanje razlikuje od slepega sprejemanja zaradi sacrificium intellectus, torej žrtve razuma? Na kak način apelira Barth na zapoved resnicoljubnosti, ki je višje in se razlikuje od zapovedi resnicoljubnosti, ki zapoveduje, da ne sprejmemo za resnično nečesa, kar je v nasprotju z resnico, ki je faktična predpostavka mojega razumevanja sveta, ki vodi vsa moja dejanja?<sup>38</sup> Kakšne elemente vsebuje mitični svet, na katerega nismo v celoti vezani, si pa od njega marsikaj eklektično izposojamo?<sup>39</sup> Spraševati po veljavnem smislu mitičnega sveta je namen naše eksistencialne interpretacije mita, kjer želimo postopati metodično, medtem ko se zdi, da Barth nudi le samovoljne domneve. Na kaj torej opira svojo izbiro?

Očitno mi v duhu Karla Bartha nasprotuje Walter Klass<sup>39</sup>: "Kdor sprejme Pismo kot edino merilo in smerokaz oznanila (kje bi naj temu nasprotoval?), kdor se podredi besedam prerokov in apostolov ter to ponavlja, kakor je odgovorno slišal, ta se ukvarja z razlaganjem Svetega pisma." Takšne besede samo povedo, da njihov avtor problema razlage Pisma še sploh ni načel. Ekseget naj "razlaga" Pismo po tem, ko je njegovo besedo odgovorno "slišal"? Kako pa naj sliši, ne da bi razumel? Problem interpretacije pa je prav to razumevanje!

Prevedel: Jani Šumak

1. Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), v: *Wilhelm Dilthey, Gesammelte Werke*, objavljeni z dodatki iz rokopisov, 5. zv., str. 317 – 383.
2. *Ibid.*, str. 317, 334.
3. *Ibid.*, str. 319.
4. Prikaz hermenevtike v vsebinsko bogatih člankih G. Heinricha v 7. zvezku *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirch.* (1899), str. 718–750, se omeji na razvoj tradicionalnih hermenevtičnih pravil. Podobno je pri Fr. Thomas, *Hermeneutik des NT* (1930), medtem ko Er. Fascher (*Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 1930) želi to preseči, čeprav mu ne uspe začrtati jasne smeri. – Joachim Wach je v svojem velikem delu *Das Versehen* orisal temeljne poteze hermenevtike 19. stoletja (3 zvezki 1926/29/33); izjemno temeljit popis, kjer pa avtor ne zavzame lastnega stališča, ki bi ga bilo moč kritično preučiti. Hermenevtični principi v *Journal of Biblical Literature* 55 (1936), str. 59–63, orišejo samo stara hermenevtična pravila ter govorijo samo o "necessity of psychological understanding", torej nujnosti psihološkega razumevanja, ki želi uveljaviti Schleiermacherjeve zahteve, ne da bi bile te zahteve razdelane v luči Diltheyeve spodbude. Tudi članek "Verstehen" v *Rel. in Gesch. u. Gegen. V* (1931), str. 1570–1573, ostaja glede pojmov preveč orisen. – Kritično debato o diskusiji glede problema hermenevtike v sodobni protestantski teologiji poda Fritz Buri v reviji *Schweizerische Theologische Umschau*, zbornik ob 60. rojstnem dnevu Martina Wernerja. 1947. Z njim delim stališče v boju za zgodovinsko-kritično razumevanje Svetega pisma, kot tudi njegov boj proti "pnevmatično-nadčasovnem razumevanju Svetega pisma" ter t.i. teološke hermenevtike, pa tudi "kristološke eksegeze" Stare zaveze. Da žal ni razumel mojega dela, pa je deloma posledica tega, da do sedaj nisem razmislil znanstvenega razumevanja ter poslušnosti kerigmi. Predvsem je nesporazum posledica tega, da ne ločim med eksistencialom in eksistencialom, ko piše o mojem poizkusu "eksistencialne eksegeze", glede česar ne morem drugega, kot da mu oporekam. Navaja moj stavek (iz "Offenbarung und Heilsgeschehen", str. 41), da je treba mitologijo NZ interpretirati eksistencialno, medtem ko on napiše, da jo je treba interpretirati eksistencialno.
5. Glej Dilthey, *ibid.* 321 ter 321 sl.
6. Harald Parter, *Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie*, *Studium Generale I* (1984), str. 84–92.
7. Glej Dilthey ter Wach, *ibid.*, str. 83 ssl, 102 ssl, 143, 148 sl.
8. Glej zaključek Diltheyevega dela *Charakteristik*, *ibid.*, str. 327 sl., ter prav tam, str. 328, 335.
9. Dilthey, n. d., str. 329, primerja Wach, n. d., str. 141: Schleiermacher utemelji divinatorični postopek tako, da človek ni samo "dovzeten" (?) zase, ampak tudi za druge ljudi.
10. Dilthey, n. d., 329 sl., 334, 332.
11. Dilthey, n. d., 326 sl.
12. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie I*, 1907.
13. Stališče, da je razumevanja pisatelja in njegovega dela cilj eksegeze (Hermann Gunkel, *Monatsschrift für kirchliche Praxis*, 1904, str. 522), je pravilno, kolikor ne dopusti (ali omogoči), da eksegeze vodijo dogmatične ali praktične predpostavke. Sicer pa k hermenevtičnemu problemu ne prispeva ničesar, saj ta šele zdaj nastopi! Kakšno razumevanje pisatelja imamo v mislih: Psihološko? Biografsko? Itd. Kako na j razumemo delo: Z vidika zgodovine problemov? Estetsko? Itd.

\* Rudolf Bultmann (1884 - 1976) velja za enega največjih (protestantskih) teologov in eksegetov 20. stoletja, ki je glavnino svojega raziskovanja posvetil razlagi Nove zaveze ter kristologije. Najbolj znana je njegova teza o demitologizaciji evangelijev ter iskanje kerigme prvih krščanskih skupnosti. Bil je profesor na univerzi v Marburgu, kjer je med drugim spoznal Martina Heideggerja, na katerega je imel velik vpliv.

\*\* Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, v: *Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, zv. 2, dopolnjena izdaja, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, str. 211–236.



14. Ta uvid se očitno kaže v "idealistični metafiziki razumevanja", v skladu s katero je zgodovinsko spoznanje mogoče samo na podlagi identitete človeškega duha v njegovih različnih objektivacijah ter absolutnega duha (Buri, n. d., str. 25) – Toda tudi von Hofmann je to uvidel, ko trdi, da biblična hermenevtika ni samostojna in samosvoja disciplina, ampak predpostavlja splošno hermenevtiko, ki pa jo prilagodi glede na svoj predmet, natančneje vsebino Biblije (*Biblische Hermeneutik* 1880, str. 1 ssl). Glede tega tudi Wach, n. d., str. 365, 369 sl.
15. Tako so razumeli historično predpostavko "kogenialnosti" tudi Wilhem von Humboldt, Boeck in še posebej Droysen. O tem glej Hildegard Astholz, *Das Problem "Geschichte" untersucht bei Joh. Gust. Droysen*, 1933; Avtorica med drugim navaja Droysenov stavek: "Res je, da je vsak človek zgodovinar. Kdor pa *historiein* izbere za poklic, si izbere posebno človeško nalogo." (str. 97 sl.)
16. Nathan Söderblom, *Das Weden des Gottesglaubens* 1961, str. 41 ssl.
17. Patzer, n. d., str. 90.
18. Karl Reinhardt, *Sophokles*, 2. izdaja, 1943; Paul Friedländer, *Platon II, die Platonischen Schriften*, 1930; kot tudi Reinhardt, *Vortäge und Aufsätze*, ki so izšli v delu "Von Werken und Formen".
19. Theologische Rundschau, letnik II (1930), str. 44 – 46.
20. Erich Auerbach, *Mimesis, Dargestellter Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946 – V delu *Bildnisstudien* (1947) želi Ernst Buschor analizo stila zastaviti tako, da bi bila, tako se namreč zdi, uporabna za eksistencialno interpretacijo, četudi mu ne uspe jasno izdelati kategorije.
21. Fritz Blättner, *Das Griechenbild J.J. Winckelmanns, v: Antike und Abendland*, letnik I (1949), str. 121–132.
22. Prim. Wach, n. d., str. 106; 185.
23. Prim. predgovor Reinhardt Buchwalda k "Deutsche Künstler" v: *Hermann Grimms, Essays*.
24. Diltheyeva formulacija v n. d., str. 317, 328, in v referatu Fritza Kaufmanna, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (*Philosoph. Forschungsberichte* 10) 1931, str. 109–117.
25. Prim. Kaufmann, n. d., str. 54 sl, ko kritizira Simmlovo stališče o osebnem odnosu do dogajanja v zgodovini – O zahtevi zgodovine pri Droysenu glej Astholz, n. d., str. 106; prav tam str. 120 sl, o razumevanju kot življenjski potrebi, kot dejanju.
26. Korespondenca med Wilhelom Diltheyem in grofom Yorkom 1877–1897 (1932), str. 60.
27. *Ibid.*, str. 120.
28. Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005; posebej § 31 in § 32. O Heideggerju pa Fritz Kaufman, n. d., str. 118 ssl.
29. Prim. Kaufmann, n. d., str. 41: razumevanje lastnega zgodovinskega življenjskega odnosa je razumevanje "kako je tubit nekoč pravilno in nepravilno razumela lastno problematiko, to zdržala ali od problematike pobegnila". Glede Droysena glej Astholz, n. d., str. 121.
30. Kolikor ne gre za zadrego in naključno izbiro teme za disertacijo.
31. Kaufmann, n. d., str. 41.
32. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 2 (1948), str. 543.
33. Prav tam, str. 535.
34. "Ustvaril si nas zase in naše srce je nemirno, dokler se ne umiri v tebi!"
35. Prav tam, str. 535 sl.
36. Prav tam, str. 536.
37. Prav tam, str. 536 sl.
38. Walter Klass, *Der moderne Mensch in der Theologie Rud. Bultmanns*, 1947, str. 49. Spis je trezen in simpatičen prispevek k debati. Na žalost pa pisec ne razume smisla hermenevtičnega principa "demitologizacije" in ne razlikuje med eksistencialnim in eksistencialnim razumevanjem.

Ne glede na preizkušnje in rane, Bog ostaja zvest. Foto: Tatjana Splichal



ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

# Razodetje

*Če velja, da lahko religije opredelimo  
kot odnos med človekom in Bogom,  
moramo judovstvo opredeliti kot odnos med človekom s Toro in Bogom.  
Jud pred Božjim obličjem ni nikoli sam;  
Tora je vedno z njim. Jud brez Tore je nepopoln.<sup>1</sup>  
Abraham Joshua Heschel*

## BESEDA UREDNIKA

**N**a mestu je vprašanje: čemu judovska razprava o razodetju v reviji za krščansko duhovnost in kulturo? Vprašanje, ki ni brez teže, smo bržčas primorani osvetliti z dejstvom, da se krščanska vera od stare vere, ki jo je rodila, ne razlikuje ne po eksegetskih metodah in interpretacijah,<sup>2</sup> ne po doktrini o vstajenju, niti po "etični ljubezni", temveč po svojem spoznanju novega Božjega dejanja ljubezni; po razodetju Njegove ljubezni v Jezusovem življenju, smrti in vstajenju. Posebnost krščanstva (tudi) ni ideja o odrešenju po trpljenju, temveč "dogodek" križanja, tj. dogodek dokončnega Božjega razodetja.<sup>3</sup>

Nova zaveza je cepljena na isto trto: starozavezno Mojzesovo postavo, preroke in psalme. Zatorej velja; več kot vemo o prvi, bolj jasna postaja podoba druge. Pa ne zato,

ker bi z večjim vedenjem tem lažje podčrtali razlike med eno in drugo, temveč da bi lahko poudarili skupni starozavezni kredo; judovsko razodetje, čeprav se je zgodilo v gostem oblaku (prim. 2 Mz 19,9), je izvor krščanskega. Judovstvo ne govori o Božjem samo-razodetju, ampak o razodetju Njegovega nauka človeku. V Stari zvezi ni govora o Božjem razodevanju samega sebe, še manj o dokončnem. A. J. Heschel trdi: "Njegova volja in njegova modrost se po prerokih ne kaže v celoti. Preroštvo presega človeško modrost, Božja ljubezen pa presega preroštvo. Ta duhovna hierarhija je izrecno navedena pri rabinih; Bog je neskončno bolj vzvišen, kot pa so preroki lahko dojeli, in nebeška modrost je globlja od tega, kar vsebuje Postava v svoji današnji obliki."<sup>4</sup> S tem judje na zgornje vprašanje odgovarjajo sami.

Mnogokrat se namreč znajdemo v skušnjavi, da bi Novo zavezo razumeli brez Stare;

vendar, če se izrazimo brez pretiranih umskih naporov, je to tako, kot bi govorili o vstajenju brez stvarjenja ali pa, če želite, kot bi govorili o Jezusu brez Očeta in Sv. Duha. Drznemo si trditi še več, Nova zaveza stoji na tem, ali je, in koliko je, v notranji kontinuiteti s Staro. Nova zaveza namreč ni nastala v brezčasju, vakuumu in brez vplivov neke religijske misli; namreč prav judovstva.

Judovstva, kot ga bomo poskusili predstavili skozi oči judovskega "filozofa religije", Abrahama Joshue Heschla. In sicer s prevodom izbranih poglavjih o razodetju iz njegovega dela *God in Search of Man – A Philosophy of Judaism*. Besedilo sva prevedla Leon Jagodic in spodaj podpisani, ki sem ga tudi uredil. Večinoma zvesto izvirniku, mestoma pa *ad sensum* (v najširšem pomenu), saj je bila za potrebe tukajšnje objave nujna uredniška roka, ki je bila na mnogih mestih pred težkimi odločitvami.

Samo Skralovnik

## VPRAŠANJE, KI SMO GA POZABILI (UVODNE BESEDE)

Tora ni modrost, temveč usoda Izraela; Tora ni judovska literatura, temveč judovska esenca. Ni nastala ne kot produkt miselnih spekulacij in ne kot poetična inspiracija, ampak kot *razodetje*. Besedo "razodetje" si sicer zlahka položimo na ustnice, vendar, ali se ob tem zavedamo tega, kar izrekamo? Ali razumemo, kaj te besede pomenijo? Vprašanje nima v mislih historične osvetlitve dogajanja na Sinaju, čeprav je to odločilno vplivalo na razvoj človeške civilizacije. Ne zadeva nas zaradi vpliva, ki ga je imelo na preteklo generacije, temveč zaradi njegovega pomena; ker ima, ali pa nima, večne veljave in pomena. To vprašanje nima zgolj osebnega pomena, ampak zadeva zgodovino vsega človeštva od začetkov do danes. Nihče, ki je kdaj občutil strašno resnobo človeške zgodovine ali težko vprašanje obstoja posameznika,

tega vprašanja ne more ignorirati. Mora se odločiti, mora izbrati med "da" ali "ne".

Najbolj resna težava modernega človeka, ko se sprašuje o razodetju, ne izvira iz dvomov in pomislekov na račun avtentičnosti preroških izkušenj. Tudi najbolj prepričljiva razlaga, če bi bila mogoča, v tem oziru ne bi imela nikakršnega pomena. Največjo težavo predstavlja *odsotnost težave*. Vsak smiseln odgovor namreč predpostavlja vprašanje. Sveto pismo je odgovor na temeljno vprašanje: *kaj Bog zahteva od nas?* To vprašanje je v času, ko je Bog predstavljen kot neosebna in skrita nedoločnost, izginilo z obličja sveta. Človek današnjega časa lahko "s ponosom" izjavi: vse, kar je živalskega, mi je domače, vse, kar je Božjega, mi je tuje. Plemenit je odgovor, pravijo, vendar vprašanja ne poznamo več.

## 1. PREROŠKO RAZUMEVANJE RAZODETJA

Vstopna točka v preroško razumevanje razodetja je neomajno prepričanje prerokov, da sporočilo, katerega mediji so bili, ni bilo produkt njih samih. Preroki so trdili, da ne "prerokujejo iz svoje glave" (prim. Ezk 13,2); da njihove prerokbe niso izmišljene, temveč navdihnjene. Da je Bog tisti, ki jih pošilja k ljudem (prim. Iz 48,16).

Naša naloga je, da odgovorimo na dvojno vprašanje. Prvo sprašuje po dejanju: kakšne vrste dejanj opisuje Sveto pismo pri preroškem razodetju? Drugo po avtentičnosti: ali je pripoved resnična; se je opisano resnično zgodilo? Najprej bomo poskušali odgovoriti na prvo vprašanje. Nujno je namreč, da najprej spregovorimo o tem, kaj je preroško navdihnjenje, preden poskušamo dokazati, da se je nek dogodek v nekem času resnično zgodil.

Resničnost odgovora je v prvi vrsti odvisna od tega, v kolikšni meri se uspemo približati izvirnemu, avtorjevemu namenu. Zato se najprej sprašujemo po namenu preroka; kaj je imel z določeno besedno zvezo v mislih prerok? Natančneje; kaj je prerok imel v

mislih z besedami “Gospod je govoril”? Pri podajanju odgovora moramo upoštevati naslednje zakonitosti: (1) besede imajo več pomenov, (2) prerokovo jezikovno izražanje je nepopolno, (3) jezik preroka je veličasten in skrivnosten, (4) jezik razodetja ni opisen, (5) izjave preroka morajo biti razumljene kot odzivne.

### 1.1. BESEDE IMAJO VEČ POMENOV

Najbolj gotov način, da razodetje razumemo napačno, je, da ga razumemo dobesedno; da si na primer predstavljamo Boga, ki je preroku govoril po nekakšnem daljnovodu. Kljub temu, da je primer nadvse banalen, večina od nas, pozablja, da je dobesedno umevanje izvirni greh razmišljanja o Bogu, podlega prav na tem nivoju. Napaka dobesednega razumevanja je v napačni predpostavki, da imajo stvari in besede le en sam pomen. Dejstvo je, da imajo stvari in besede različne pomene glede na različne situacije; zlato za trgovca pomeni bogastvo, za draguljarja okras, za inženirja nerjavečo kovino z veliko gostoto, za govornika retorični izraz. *Ruah*, hebrejska beseda za duha, označuje tudi dih, veter. Kdor razmišlja samo o dihanju, spregleda globlji pomen termina. Boga imenujemo “oče”, vendar kdor ta naziv razume dobesedno, popači podobo Boga. Hebrejski jezik, ki na splošno ne premore veliko besednega zaklada, za govor o Bogu uporablja relativno malo besed. Večina je vzeta iz splošnega področja človeških izkušenj in obogatenih z novim, dodatnim pomenom. Posledično to pomeni, da dobesedno razumevanje terminov zgreši unikatno konotacijo določenega termina.

V znanstvenem jeziku mora biti pomen besede jasen, nedvoumen in enak za vse ljudi. Že v poeziji je praviloma boljša beseda tista, ki premore pluralnost pomenov in jo je moč razumeti na več nivojih. Kar je krepost znanstvenega izražanja, je polomija pesniškega. Je torej pravilno, da vztrajamo pri trditvi, da moramo svetopisemske besede preroka razumeti v dobesednem pomenu?

Zdi se, da je bila namera svetega pisca, da ne bi bil razumljen samo na enem nivoju, temveč na mnogih in na mnogo načinov. Če ta trditev drži, svojega razumevanja ne smemo omejiti na en sam pomen.

### 1.2. PREROKOVA JEZIKOVNA “NEZADOSTNOST”

Če razmišljamo o vsebini, ki so jo preroki hoteli izraziti, ugotovimo, da je to, kar iz prerokovih ust prihaja do nas v obliki vzvišenih govorniških recitalov, v resnici izraz dvojega: (1) izraz *nezadostnosti besed*; med besednim opisom dejanja in dejanjem samim ne moremo narediti enačaja. Bodisi zaradi nezadostnosti izrazne moči in dosega besed, (2) bodisi zaradi *prerokove izrazne nezadostnosti* (nesposobnosti).

Besede zato ne smejo biti razumljene dobesedno, saj bi takšno razumevanje, upoštevajoč besedno omejenost ter prerokovo nepopolno izražanje, bilo samo delno, zelo plitvo razumevanje. Dobesedni pomen besede je nič več kot *pomenski minimum*. Besedna zveza “Bog je govoril” mora biti zato razumljena simbolično; kar je dobesedno resnično za nas, je metafora v primerjavi s tem, kar je metafizično resnično za Boga. A vendar besedna zveza ni (samo) simbol. Simbol ne more ustvariti sveta iz nič. Niti ne more priklicati v bivanje Svetega pisma. Besede Boga zato niso manj, temveč več kot dobesedno resnične.

### 1.3. JEZIK PREROKA JE VELIČASTEN IN SKRIVNOSTEN

Sodobni raziskovalec Svetega pisma se pred skušnjo, da bi svetopisemsko besedilo interpretiral z vedenjem, ki je lastno znanstvenemu dojemanju sveta. Vendar, da bi uvideli (dopustili) resnični pomen Svetega pisma, moramo ohraniti v mislih, da je bila piščeva predstava o ustroju sveta veliko preprostejša. Biblično človek svojo pozornost primarno posveča “čudenju”, zato je njegov jezik razodetja veličasten in skrivnosten.

Za ponazoritev si oglejmo besedno zvezo "Božja beseda". S čim bi lahko primerjali besedo Boga? Bi jo lahko primerjali z artikularno govorico človeškega bitja? Odgovor je pritrdilen – v kolikor predpostavljamo, da je človek Božjo besedo zmožen dojeti. V tem primeru mora biti Božja beseda v obliki človeške govorice prilagojena človeku. Vendar, Božja beseda je v bivanje priklicala svet, kako jo je mogoče primerjati s katerikoli pojavom v redu narave? Ali to ne kaže na dejstvo, da je Beseda hkrati bistveno drugačna od človeške govorice? Bog je rekel in "zgodilo se je tako" (prim. 1 Mz 1,9).

Z GOSPODOVO besedo so bila narejena nebesa,  
z dihom njegovih ust vsa njihova vojska.  
Zakaj dejal je in je nastalo,  
ukazal je in je stalo (Ps 33,6.9.)

Končno, kakšna je bila beseda Boga "v ušesih" preroka? Kombinacija zvokov, ki se sestavljajo v besede, stavke in povedi?

Ali ni moja beseda kakor ogenj? govori GOSPOD. Mar ni kakor kladivo, ki razbija skalo? (Jer 23,29.)

Izjemnost Božje besede, kakor jo dojema biblični človek, se kaže v njeni skrivnostnosti in vsemogočnosti. Vsemogočnosti, ker je počelo stvarjenja, skrivnostnosti, ker je glas, ki govori človeškemu ušesu.

#### 1.4. RAZLIKE MED OPISNIMI IN KAZALNIMI VRSTAMI BESED

Človeški um je skladišče najrazličnejših idej. Nekatere je mogoče definirati in izraziti, medtem ko se druge definicijam upirajo in so neizrazne. Ista logika velja za besede. Obstaja namreč dvoje vrst besed; opisne in kazalne. Opisne besede so tiste, ki opisujejo točno določeno razmerje med pojmom in njegovim poimenovanjem. Vzorčni primeri so konkretni samostalniki (stol, miza) ali znanstveni, strokovni izrazi. Na drugi strani pa kazalne besede ne

opredeljujejo točnega razmerja med pojmom in njegovim poimenovanjem. Namesto podajanja natančnega opisa, kazalne besede zgolj nakazujejo nekaj, kar intuitivno čutimo, vendar tega ne moremo v celoti dojeti, razumeti in izraziti. Vsebina besed "Bog, čas, lepota, večnost" ne more biti natančno definirana in reproducirana v naših mislih. Te besede vsebujejo bogastvo pomenov. Njihova funkcija ni v priklicu definicije, podobe v naše misli, temveč v soočenju, srečanju z realnostjo, ki jo označujejo. Funkcija opisnih besed je, da vzbudijo oz. priključijo idejo, ki jo v naši zavesti že predhodno poznamo (npr. stol). Kazalne besede imajo drugačno funkcijo. To, kar priključijo, niso spomini (oz. reprodukcije spominov) ampak reakcije na nepredstavljlive ideje, na pomene, ki niso dokončno dojeti..

Veliko število besed lahko uvrstimo v obe opisani skupini; za mornarja imata besedi "veter" in "zarja" točno določena pomena; veter označuje z določeno smerjo in hitrostjo gibajočo se maso zraka; zarja določen trenutek dneva. Medtem ko že pri pesniškem izražanju " ... veter, ki pihlja pred zarjo ... " ("the wind that sighs before the dawn", Lewis Morris<sup>5</sup>) ne moremo več govoriti o npr. natančnem trenutku dneva, ki ga je pesnik imel v mislih, ali se vprašati po smeri in hitrosti vetra. Kljub temu je jasno, da je imel pesnik v mislih isti veter in isto zarjo kakor mornar. Gre za drugačen vidik istega fenomena. Če ponazorimo še z bibličnim primerom: *duh Božji (veter) je vel nad vodami* (prim. 1 Mz 1,2). Jasno je, da nihče ne bo spraševal po smeri in hitrosti vetra. Spet obstajajo bralci, ki bi ob branju odlomka o Jakobovih sanjah vprašali po številu stopnic ...

#### 1.5. ODZIVNA RAZLAGA

Nazaj k pesniškemu stihu. Če ga razumemo v prenesenem pomenu, tj. da ga razumemo, kot da se ne nanaša na veter, temveč ne nekaj drugega, pomeni, da pesnikove izkušnje in namena nismo pogodili. Če na drugi strani stih razumemo dobesedno, npr. kot meteorolog, pomen zreduciramo na

Iz bolečine življenja se rojeva nov smisel, novo upanje. Foto: Tatjana Splichal



raven, ki je pesniku prav tako tuja. Zato te besede ne smejo biti razumljene niti prenese-no niti dobesedno, temveč odzivno.

Če besedo razumemo dobesedno, pomeni, da reproduciramo idejo, ki jo beseda označuje, in s katero je povezana v naših mislih. To pomeni, da lahko dobesedno razumemo samo opisne besede. Če opisne besede razumemo v prenesenem pomenu, predpostavljamo, da avtor govori dvojni jezik: govori nekaj, misli pa nekaj drugega. Iz tega sledi, da v prenesenem pomenu lahko razumemo samo metaforično izražanje. Kazalne besede pa morajo biti razumljene odzivno. Zato, da jih razumemo, se moramo nanje "odzvati". Te besede niso reprodukcije podob, niso metaforična resničnost, ampak namigi, ki služijo kot vodilo, ki nakazuje smer našega razmišljanja.

In prav to velja, ko omenjamo "besede Boga". Ta besedna zveza "ni doma" v naših mislih. Edini način, da bi razumeli njen pomen, je, da se nanjo odzovemo. Naš um moramo prilagoditi za neopisno in nedo-jemljivo. Beseda je namig; resnično breme razumevanja leži na umu in duši bralca.

## SKRIVNOST RAZODETJA

### 2.1. RAZODETJE IN IZKUŠNJA RAZODETJA

Če razodetje predstavlja trenutek, ko je Bogu uspelo doseči človeka, kako naj ga opredelimo? Izključno s pojmi optike in akustike? Je šlo za vizijo, glas? Je bil pianino ali klavir? Je slednje vprašanje bolj groteskno, kakor če vprašamo po smeri in hitrosti *vetra*, ki je *vel nad vodami* (prim. 1 Mz 1,2)? Drži, da so preroki trdili, da so *videli*, da so *slišali*. Vendar te vrste videnja in slišanja ne morejo biti predmet psihološke ali fiziološke analize. Analiza poetove sposobnosti dojemanja "pihljanja *vetra*" nima namreč nikakršnega pomena za našo lastno razumevanje stiha. Je svetopisemski prerok trdil, da se je z Bogom srečal na način, kot je vsak dan srečeval svoje sodobnike? Na način, kot je Aristotel srečal Aleksandra Velikega?

Če je razodetje bilo zgolj psihofizično dejstvo, potem ne predstavlja veliko več kot človeško izkušnjo, dogodek v življenju človeka. Vendar kakor je kamniti kip več kot kamen, iz katerega je izklesan, tako je razodetje več kakor človeška izkušnja. Drži, razodetje, ki se človeku ne bi razodelo v obliki izkušnje, bi bilo kot kip, oblikovan iz zraka. Vendar je človeška izkušnja samo del celote tega, kar se je resnično dogajalo pri razodetju, zato posledično dogodka razodetja ne smemo (popolnoma) enačiti s človeško izkušnjo razodetja.

### 2.2. SKRIVNOST RAZODETJA

Narava razodetja je nekaj, česar besede ne morejo črkovati, česar človeški jezik nikoli ne bo zmožen opisati. Za govor o razodetju velja; bolj kot so besede opisne, manj ustrezen je opis. Besede, s katerimi je prerok želel izraziti svoje izkušnje, niso bile fotografije, ampak ilustracije, niso bili opisi, ampak pesmi. Psihološka rekonstrukcija prerokovega dela je, potemtakem, nič več kot poskus, da bi na podlagi pesmi poskušali narisati fotografsko podobo obraza. Beseda "razodetje" je eksklamacija; ni opisni, temveč kazalni termin. Bolj kot na odslikavo nekega dogodka kaže na njegov pomen. Zato poglavij v Svetem pismu, ki popisujejo sinajski dogodek, ne smemo brati kot sistematično teologijo. Njihov namen je slavljenje skrivnosti in seznanjanje z dogodkom razodetja in ne razlaganje le-tega. Vsak opis dogodka razodetja v empiričnih kategorijah bi ustvaril karikaturu. Zato je to, kar celotno Sveto pismo trdi, dejstvo, da se razodetje je zgodilo. O tem, kako se je zgodilo, poroča v besedah, ki so izzivajoče, sugestivne in spominjajoče.

To lahko uprizorimo, če primerjamo svetopisemski citat "*Bog je rekel: 'Bodi svetloba!' In nastala je svetloba"* (1 Mz 1,3) s fiktivnim "*Gospod Smith je rekel: 'Prižgimo luči!'"*. Slednji posreduje točno določeno situacijo, medtem ko prvi vzbuja notranji odziv na nedoločen pomen. Drugi opisuje fiziološko in psihološko



dejanje, prvi pa opisuje skrivnost. S tem želi vzbuditi čut za čudenje; obstajajo namreč duhovna dejstva, ki jih ni mogoče reducirati na raven besednega izražanja, saj so izven dosega vsakršne upodobitve ali ubeseditve. Ni bilo namreč bistveno to, ali se je Božja volja posredovala preko medija zvoka, glasu; bistveno je bilo to, da se nam je dala prepoznati. Zvok ali podoba je za transcendentni pojav to, kar je metafora za abstraktni način razmišljanja.

### 2.3. NEGATIVNA TEOLOGIJA RAZODETJA

Mnogokrat so se preroki lahko izrazili samo na način, da so zanikali tisto, za kar so trdili, da je bila njihova volja: "Po tem boste spoznali, da me je GOSPOD poslal delat vse to, kar sem storil, in da ne ravnam po svoji volji." (4 Mz 16,28; Ezk 13.) Razodetje je lahko opisano samo z negacijami; o razodetju lahko povemo to, kar razodetje ni. Morda je bil najstarejši primer negativne teologije uporabljen prav za razumevanje razodetja; tako je slišal Elija:

*"Pojdi ven in se postavi na gori pred GOSPODA.*

*In glej, GOSPOD je šel mimo, velik in silen vihar, ki kruši gore in lomi skale, je bil pred GOSPODOM; a GOSPOD ni bil v viharju.*

*Za viharjem je bil potres; a GOSPOD ni bil v potresu.*

*In za potresom ogenj; a GOSPOD ni bil v ognju.*

*Za ognjem glas rahlega šepeta." (1 Kr 19,11-12.)*

### 2.4. ODPRAVA ANTROPOMORFIZMOV

Predstavljati si razodetje kot fizičen ali psihičen dogodek v preteklosti, pomeni sprevračati njegovo bistvo in zavračati njegovo skrivnost. Primerjati razodetje s psihofizičnim dogodkom je kakor primerjati Boga s telesnim bitjem. Neki hasid, pravi izročilo, je po predavanju o tem, kako veličasten

in vzvišen je Bog filozofov, dejal: "Če bi bil Bog res takšen, kakor si ga predstavljaš, jaz ne bi verjel v Njega." Naše predstave so lahko zelo plemenite in vzvišene, vendar kakor hitro postanejo opisne, tj. definirane, Boga omejujejo in silijo v kalupe našega lastnega dojemanja in razumevanja. V nobenem drugem primeru naš um ni tako nezadosten, kakor takrat, ko poskuša opisati Boga. Isto velja za razodetje. Ko ga opisujemo, definiramo, se nam njegovo bistvo izmakne.

Človek se nagiba k temu, da bi Bogu pripisal človeško podobo; nagiba se k temu, da bi o razodetju razmišljal kot o psihofizičnem dogodku. Aksiom bibličnega razmišljanja pa pravi: Bog, ki je ustvaril svet, ni kakor svet, ki ga je ustvaril. Ustvariti si natančno podobo Boga ali njegovih dejanj, je kakor zanikati Njegov obstoj. Ni vsa resničnost materialna; vsi dogodki niso zaznavni čutom našega telesa. Ni samo uho nekaj, s čimer človek lahko sliši. Ni samo fizični zvok tisti, ki lahko doseže duha človeka. Vodilni predstavniki judovske misli nas opominjajo in svarijo pred upodabljanjem govorečega Boga ali pred mislijo, da glas Boga proizvajajo govorni organi.

Zaznavanje sveta preko čutov, še posebej preko slišane in videne, je človeku najbližje. Nimamo vedenja o drugih vrstah komunikacij med dušo enega človeka in drugega, razen o govorjenju, tj. zvokih, proizvedenih z ustnicami, jezikom in ostalimi organi za govorjenje. Kljub temu obstaja komunikacija, ki jo Bog vzpostavi s prerokom, in ki s tem preroka postavi za Božjega glasnika. A ne smemo predpostavljati, da Bog za komunikacijo s prerokom uporablja glas ali zvok. Ko Sveto pismo poroča o razodetju na Sinaju, ki so ga ljudje "videli" in "slišali", ne poroča o očeh, ki so videle, ali o ušesih, ki so slišala, temveč o duhovni percepciji.

Zaman bi bil vsak poskus rekonstrukcije skrivnostnih okoliščin, v katerih se je beseda Boga dotaknila prerokove duše. Kdo bi lahko odkril Božje podatke ali sestavil koščke doživetja, ki je bilo lastno Mojzesu? Prerok

teh podatkov ni zapustil. Vse, kar imamo, je prerokova gotovost. Vse, kar imamo, je Knjiga in vse kar lahko storimo, je, da poskusimo začutiti neizrečeno v izrečenem, nezapisano v zapisanem. Kar bomo začutili, je za nas nepredstavljivo, tako kot je bilo neverjetno za tistega, ki je bil dogodku priča. Ne moremo ga zaobjeti v celoti. Nanj lahko samo odgovorimo. Ali odgovor zavrremo. Naš cilj zato ni v iskanju definicije, temveč v tem, da bi se naučili, kako občutiti. Kako občutiti voljo Boga v zapisanih besedah. Bistvo intuicije ni v motrenju tega, kar je opisno, temveč v občutju tega, kar je nepopisno. Samo preko naše dovtornosti za nepopisno vodi pot do skrivnosti razodetja. Razodetje je skrivnost, ki je um sam ne more razsvetliti.

## PARADOKS NA SINAJU

### 3.1. GOREČI GRM

Za človeka današnjega časa je največja neznanka: kako je razodetje mogoče? Kako sprejeti dejstvo, da se je večno skrito razkrilo? Medtem ko je za bibličnega človeka največja neznanka: kako je izkušnja razodetja mogoča? Kako je mogoče za človeka, da preživi prisotnost Boga? Prisotnost Boga je za bibličnega človeka nekaj, česar mesto in kri ne moreta prenesti. Človek ne more videti ali slišati Boga in ob tem ostati živ (prim. 2 Mz 33,20; 5 Mz 4,33). Abrahama se je ob srečanju z Bogom polastila " ... groza in gost mrak je padel nanj" (1 Mz 15,12). Videti Božje obličje pomeni umreti. V Njegovi prisotnosti so si serafi, nebeška bitja, zakrivali obraze, preroki so vzdikali "izgubljen sem" (Iz 6,5).

In nato presenečenje; Bog se je Mojzesu prikazal v obliki gorečega grma: "Pogledal je in glej, grm je gorel s plamenom, a ni zgorel." V luči tega vznemirljivega dejstva je Mojzes dejal: "Moram stopiti tja in si ogledati to veliko prikazen, kako da grm ne zgori!" Bistveno vprašanje se glasi: kako je mogoče, da svet prenese prisotnost Božjega? Morda je pomen odlomka gorečega grma v naslednji razlagi; besede "grm je gorel s plamenom, a ni zgorel",

nakazujejo nov red v Božjem odnosu do človeka. Da se je Bog lahko razkril, se je moral prekri. Da bi človeku lahko posredoval svojo modrost, je moral svojo moč skriti. Zato je bil goreči grm precédens Sinaja. Grm ob Božji prisotnosti ni bil uničen; Izrael ob Božji prisotnosti ni bil pokončan:

*"Vsa Sinajska gora se je kadila,  
ker je GOSPOD v ognju stopil nanjo;  
njen dim se je vzdigoval kakor dim topilne peči.  
Vsa gora se je silno tresla." (2 Mz 19,18.)*

*"... tedaj ste se približali in stali pod goro;  
ta pa je gorela v ognju do srede neba  
– tema, oblak in mračnost." (5 Mz 4,11.)*

Gora je gorela v ognju, a ni bila uničena. Za bibličnega človeka čudež razodetja ni bil samo v dejstvu, da je spregovoril Bog, temveč tudi v dejstvu, da je človek ob tem ostal živ.

*"Vprašaj vendar o prejšnjih dneh, ki so bili pred teboj, od dne, ko je Bog ustvaril človeka na zemlji, in od enega do drugega konca neba, ali se je kdaj zgodilo kaj tako velikega, ali se je kdaj slišalo kaj takega! Je mar katero ljudstvo slišalo glas Boga, govorečega iz srede ognja, kakor si slišal ti, in ostalo živo?" (5 Mz 4,32–33.)*

Ob vznožju Sinaja so ljudje rotili Mojzesa: *"Ti govôri z nami in poslušali bomo! Bog pa naj ne govori z nami, da ne umremo!" (2 Mz 20,19.)*

### 3.2. V TEMINI

Vsebinska Dekaloga je nenavadno jasna, nenavadno preprosta: Ne ubijaj! Ne kradi! ... Način, kako so bile te besede razglašene, je zavil v skrivnost. "Te besede (tj. Dekalog) je GOSPOD govoril z močnim glasom vsemu vašemu občestvu na gori iz ognja, oblaka in temine ..." (5 Mz 5,22) Da bi razumeli pomen zapisanih besed, se moramo najprej prepričati, ali so "oganj", "oblak" in "temina" zgolj besedne floskule, ali opisni termini, besede, ki izražajo natančno predstavo.

Sveto pismo z nenavadno doslednostjo poroča o tem, da so se teofanije, pri katerih je bil navzoč Mojzes, dogajale v oblaku. Spet

in spet beremo, da je Bog Mojzesa poklical iz srede oblaka (2 Mz 24,16), da se je Bog prikazal in govoril Mojzesu v oblačnem stebru (prim. 4 Mz 12,5; Ps 99,7). Da je Bog sestopil na Sinaj v oblaku (2 Mz 34,5; 4 Mz 11,25), da se je Njegovo veličastvo pokazalo v oblaku (2 Mz 16,10); "... kajti prikazoval se bom v oblaku ..." (3 Mz 16,2).

Tega dejstva ne smemo zavestno prezreti, niti zlorabiti v smislu alegorizacije. Navedeni citati z vso jasnostjo kažejo na temeljno resnico, namreč to, da je Bog, ki se je razodel, ostal skrit. Tudi ko se je Božja volja manifestirala v obliki besed, je njegovo bistvo ostalo skrito. V Božjih besedah, s katerimi je bil Mojzesu prvič naznanjen prihajajoči dogodek na Sinaju, je formulirana edinstvena trditev: "*Glej, pridem k tebi v gostem oblaku ...*" (2 Mz 19,9.) Teofanija na Sinaju se je zgodila v gostem oblaku, Bog se je razodel, prišel je k človeku, a je ostal skrit.

### 3.3. DVA VIDIKA

Kaj se je zgodilo na Sinaju? Sveto pismo skuša na to vprašanje odgovoriti na dva načina. Na eni strani pripoveduje o nečem, kar besede komaj prenesejo: "*GOSPOD je stopil na Sinajsko goro.*" (2 Mz 19,20.) Noben stavek na svetu ne more povedati več; On, ki je nad časom in prostorom, skrit in veličasten, je bil navzoč na gori Sinaj. Tam je Njegovo prisotnost lahko izkusila celotna skupnost Izraela. Vendar Sveto pismo govori tudi na drug način: "*Videli ste, da sem govoril z vami z neba.*" (2 Mz 20,22) Bog ni sestopil na zemljo, vse, kar se je zgodilo, so bile Njegove besede, ki so prihajale iz nebes. Omenjeni vrstici se med seboj ne izključujeta; ne nanašata se namreč na en dogodek, ampak na dva. Razodetje je bil dogodek tako za Boga, kot za Izrael. V drugem citatu je Bog sam tisti, ki govori (v prvi osebi ednine), prvi pa odkriva, kako je te besede izkusilo ljudstvo (besedilo govori o Bogu v tretji osebi ednine). Isto dejanje ima dva vidika. Bog je sestopil in ni sestopil na zemljo. Glas je prihajal iz nebes, a ljudje so ga slišali s Sinaja.

## NAČELO RAZODETJA

### 4.1. RAZODETJE NI STVAR KRONOLOGIJE

Če bi problem razodetja zožili na stvar kronologije, bi to predstavljalo resen nesporazum. Pogosto naletimo na trditve, da je avtoriteta in svetost Peteroknjižja odvisna od dejstva, da je bilo v celoti napisano v času Mojzesa; da predpostavka, da je bilo tudi samo nekaj odlomkov dodanih po Mojzesovi smrti, pomeni zanikanje načela razodetja.

Vendar, mar je svetost Svetega pisma odvisna od količine časa, ki je pretekel med trenutkom razodetja in trenutkom, v katerem je bila njegova vsebina prelita na pergament? Če bi Bog hotel, da bi določene odlomke Peteroknjižja, ki so bili razodeti Mojzesu, zapisal Jozue, bi jim mar to odvzelo svetost? Je mar primerno obravnavati Božje dostojanstvo Svetega pisma kot da je to *kronološki problem*, kot da bi njegovo verodostojnost lahko overil notar?

Pomen razodetja je poznan tistim, katerih um je odprt za skrivnost, ne pa tistim, katerih um je odprt za dobesednost, odločilno pa ni kronološko, ampak teološko dejstvo; odločilno je to, kar se je zgodilo med Bogom in prerokom, in ne to, kar se je zgodilo med prerokom in pergamentom. Ko gre za Peteroknjižje, je namreč dogma o razodetju sestavljena iz dveh delov: božanskega navdihnjenja in Mojzesovega avtorstva. Prvi del se nanaša na skrivnost, drugi pa na zgodovinsko dejstvo. Na prvi del lahko samo namigujemo in ga izrazimo z besedami veličine in občudovanja; drugi del pa lahko analiziramo, raziskujemo in izražamo s kronološkimi podatki.

Filozofija religije se mora ukvarjati s prvim delom. Njena skrb ni to, ali je bilo Peteroknjižje napisano v celoti v času izraelskega štiridesetletnega potovanja skozi puščavo, ampak kako razumeti pomen in veljavnost trditve, da je Božja volja dosegla človeško razumevanje in da je Peteroknjižje odsev Božjega doseganja človeka; drugi del je stvar teologije, ki mora opredeliti dogmo o razodetju in ponuditi odgovor na zgodovinska vprašanja.

Bistvo naše vere v svetost Svetega pisma je v tem, da njegove besede vsebujejo tisto, kar Bog hoče, da vemo in izpolnimo. Kako so bile te besede zapisane, ni temeljna težava. Prav zato pa tema svetopisemske kritike ni verska tema, tako kot je tudi vprašanje, ali sta bila strela in grmenje na Sinaju naravna pojava ali ne, nepomembno za našo vero v razodetje. Zaključki nekaterih komentatorjev, da je bil Dekalog dan Mojzesu na deževen dan, ne vpliva na naše dožemanje tega dogodka.

Dejanje razodetja je skrivnost, medtem ko je zapis o razodetju literarno dejstvo, izraženo v človeškem jeziku.

#### 4.1. BOŽJI DUH POSTAVLJEN V ČLOVEŠKI JEZIK

Ali so besede Svetega pisma enakega obsega in istovetne z Božjimi besedami? Z vidika tistih, ki se vsakodnevno soočajo s svojo nesposobnostjo, da bi v polnosti razumeli pomen svetopisemske vrstice, tako vprašanje predstavlja poskus, da bi primerjali nekaj komaj poznanega s povsem nepoznanim.

Predpostavimo, da je Sveto pismo, kot ga poznamo, sestavljeno iz Božjih biserov in iz diamantov, ki so jih izbrusile preroške duše, vse skupaj pa je postavljeno v človeški okvir. Toda kdo si bo drznil biti strokovnjak, ki bo razločil med tistim, kar je božanskega, in tistim, kar je "malo nižje" od božanskega? Kaj je Božji duh in kaj so Amosove besede? Božji duh je postavljen v človeški jezik in kdo bo sodil, kaj je vsebina in kaj okvir? Vsekakor so tisti, ki si drznejo največ, najmanj kompetentni. Med nebesi in zemljo je veliko več stvari, ki se ne bodo podvrgle našim sodbam, kot pa smo pripravljene priznati.

Razodetje je trajalo trenutek; besedilo pa je trajno v času in prostoru. Razodetje se je zgodilo preroku; besedilo pa je dano nam vsem. "Postava ni v nebesih"; vodi nas beseda in prav beseda, besedilo je tisto, ki je naš vodnik, naša luč v temini plitkosti in napak. Zato ne smemo niti zožiti razodetja na stvar

dejstev niti poduhoviti Svetega pisma in tako uničiti njegove neokrnjenosti na ravni dejstev.

#### 4.2. RAZODETJE NI MONOLOG

Stem, ko vztraja pri razodevajočem značaju Svetega pisma, je dogmatična teologija pogosto izgubila vidik globokega in odločilnega deleža človeka. Prerok namreč ni pasivni sprejemnik, snemalna naprava, na katerega nekaj deluje od zunaj, brez prisotnosti njegovega srca in volje, niti ni človek, ki je do uvida prišel s svojimi lastnimi močmi in delom. Prerokova osebnost je nekako enost navdihnjenja in izkušenj, posega in odgovora. Za vsak predmet zunaj njega je v njem občutek, za vsak dogodek razodetja, ki se mu je zgodil, je v njem odziv, za vsak drobec resnice, ki ga je prejel, je v njem razumevanje, ki ga mora doseči.

Celo v trenutku dogodka je, kot smo poučeni, dejavni partner v dogodku. Njegov odgovor na to, kar mu je razkrito, spremeni razodetje v dialog. V nekem smislu je preroštvo zgrajeno iz razodetja Boga in *so-razodetja človeka*. Delež preroka se je pokazal ne samo v tem, kar je bil sposoben dati, ampak tudi v tem, kar je bil nesposoben sprejeti.

Razodetje se torej ne zgodi, ko je Bog sam. Dva klasična izraza za trenutke na Sinaju sta *mattan torah* in *kabbalat torah*, "dajanje Postave" in "sprejemanje Postave". Oboje je bil dogodek v življenju Boga in dogodek v življenju človeka. Po rabinski legendi se je Bog približal vsakemu plemenu in vsakemu narodu in mu ponudil Postavo, preden jo je dal Izraelu. Čudež, da jo je Izrael sprejel, je bil tako odločilen kot čudež Božjega izražanja. Bog je bil sam na svetu, dokler se ni Izrael povezal z njim. Na Sinaju je Bog razodel svojo besedo, Izrael pa je razodel moč, s katero je odgovoril. Brez te moči za odgovor, brez dejstva, da obstaja narod, ki je pripravljen sprejeti, slišati Božjo zapoved, bi bil Sinaj nemogoč. Sinaj je namreč sestavljen tako iz Božjega razglašanja kot iz človeškega sprejema. To je bil trenutek, ko *Bog ni bil sam*.

Sveto pismo ne vsebuje samo zapisov o tem, kar je prišlo na dan v trenutkih preroškega navdihnjenja; zapisuje tudi dejanja in besede človeka. Narobe bi bilo govoriti, da vse besede v Svetem pismu izvirajo iz Božjega duha. Bogokletno faraonovo zmerjanje, uporne Korahove besede, besede vojakov v *midijanskem taboru* izhajajo iz duha človeka. Kar pa prerok reče Bogu, ko ga ta nagovori, nimamo za nič manj sveto kakor tisto, kar reče Bog, ko ga nagovarja.

Sveto pismo je torej več kot Božja beseda: je beseda Boga in človeka; zapis tako razodetja kot odgovora; je drama zaveze med Bogom in človekom. Kanonizacija in ohranjanje Svetega pisma pa so izraelsko delo.

### 4.3. GLAS, KI JE RAZUMLJIV ČLOVEKU

Noben človek ni sposoben slišati Božjega glasu, kakršen je. Toda "Bog čudovito grmi s svojim glasom" (Job 37,5) na Sinaju. "Glas se je približal – k vsakemu človeku je prišel s silo, ki je bila primerna njegovi sposobnosti – k staremu v skladu z njegovo močjo in k mlademu v skladu z njegovo ... in celo k Mojzesu v skladu z njegovo, kot je zapisano: *Mojzes je govoril in Bog mu je odgovarjal z gromom* (2 Mz 19,19), to je, z glasom, ki ga je lahko prenesel. Podobno pravi: *Glas Gospodov je v moči* (Ps 29,4), namreč v moči vsakega posameznika. Prav zato se Dekalog začne z *Jaz sem Gospod, tvoj Bog*, v drugi osebi ednine, namesto v drugi osebi množine: Bog je spregovoril vsakemu posamezniku v skladu z njegovo osebno sposobnostjo razumevanja."

Toda to ne pomeni subjektivizma. Prav v moči Božjega glasu je Bog lahko spregovoril človeku v skladu z njegovimi sposobnostmi. To je čudež glasu, da se je razdelil na sedemdeset glasov, v sedemdeset jezikov, da bi vsi narodi lahko razumeli.

### 4.4. MODROST, PREROŠTVO IN BOG

Bog ne razodeva samega sebe; razodeva samo svojo pot. Judovstvo ne govori o

Božjem samorazodetju, ampak o razodetju njegovega nauka človeku. Sveto pismo odseva Božje razodevanje njegovega odnosa do zgodovine in ne razodetje njega samega. Tudi njegova volja in njegova modrost se ne kažeta po prerokih v celoti. Preroštvo presega človeško modrost, Božja ljubezen pa presega preroštvo. Ta duhovna hierarhija je izrecno navedena pri rabinih.

"Vprašali so *Modrost*: Kakšna naj bo kazen za grešnika? In *Modrost* je odvrnila: *Grešnike preganja hudobija* (Prg 13,21). Vprašali so preroka: Kaj naj bo kazen za grešnika? In prerok je odgovoril: *Duša, ki greši, umre* (Ezk 18,4.20). Vprašali so *Svetege*, naj bo slavljen: Kaj naj bo kazen za grešnika? In odgovoril je: *Naj se spokori in spravljen bo.*"

Bog je neskončno bolj vzvišen, kot pa so preroki lahko dojeli, in nebeška modrost je globlja od tega, kar vsebuje Postava v svoji današnji obliki.

## 5. RELIGIJA ČASA

### 5.1. MIŠLJENJE IN ČAS

Tako o Evklidovem življenju in značaju kot o tem, kako so nastali njegovi *Elementi*, je malo znanega in zapisanega. Toda zakoni njegove geometrije so brezčasni in zdi se, da trenutek, ko so prvič spreleteli človeški um, ni imel nobenega vpliva na njihov pomen in veljavnost. Čas in mišljenje, dejanje in vsebina, avtor in nauk niso odvisni drug od drugega.

V nasprotju s tem pa besede Svetega pisma niso nekaj neodvisnega; ne visijo v vakuumu brezčasnosti. Tu so čas in mišljenje, dejanje in vsebina, avtor in nauk globoko medsebojno povezani. Sveto pismo namreč ni samo sistem predpisov, ampak tudi zapis dogodkov iz zgodovine. Zagotovo bi lahko nekatera svetopisemska pravila in načela našli in jih spoznali tudi drugje. Brez primere na tem svetu pa so dogodki, o katerih pripoveduje, in dejstvo, da te dogodke obravnava kot točke, kjer se srečata Bog in človek. Dogodki so tako med temeljnimi kategorijami, po katerih živi

svetopisemski človek; za njegovo eksistenco pomenijo isto, kar pomenijo definicije merskih enot za merjenje in tehtanje.

Judovstvo je *religija zgodovine, religija časa*. Izraelskega Boga ne srečamo najprej v naravnih dejstvih. Spregovori skozi dogodke v zgodovini. Medtem ko so božanstva drugih ljudstev povezana s kraji in stvarmi, pa je bil Bog prerokov Bog dogodkov: rešitelj iz sužnosti, tisti, ki razodeva Postavo, tisti, ki se razkriva skozi dogodke v zgodovini in ne skozi predmete in kraje.

Dogodki, iz katerih izvira izraelska religija, posebni trenutki v času, v katerih se srečata Bog in človek, so za judovstvo tako pomembni kot večna Božja pravičnost in usmiljenje ter temeljna resnica, da sta Bog in človek v neprestanem medsebojnem odnosu. Če bi namreč trdili, da je izhod iz Egipta zgolj simbol, čigar bistven pomen je v temeljni ideji svobode, ki jo ponazarja pripoved, bi s tem omalovaževali jedro judovske vere.

Judovstvo zahteva, da sprejmemo nekatere temeljne nauke in zakone, pa tudi, da smo zvesti nekaterim odločilnim dogodkom. Njegove ideje so neločljivo povezane z njegovimi dogodki. Duh se manifestira preko Božje prisotnosti v zgodovini in dejanja manifestacije se potrjujejo preko temeljnih naukov in zakonov.

## 5.2. KATEGORIJA EDINSTVENOSTI

Za večino izmed nas je ideja razodetja *Z*nesprejemljiva, in sicer ne zato, ker je ni mogoče dokazati ali razložiti, ampak zato, ker je *brez primere*. Niti zavračamo je ne, preprosto ne pride v naš um; nobene osnove ali kategorije nimamo, kamor bi jo lahko uvrstili. Ker smo naučeni, da je potrebno vse, kar se dogaja, razložiti kot manifestacijo splošnega zakona, nam je težko verovati v nekaj izjemnega, v nekaj absolutno posamičnega; težko nam je verovati, da se je dogodek, ki se ne dogaja ves čas ali od časa do časa, zgodil samo *enkrat, ob eni priložnosti*. Znanost je namreč prepričana, da se v sferi prostora zaporedje

dogodkov, ki se je enkrat zgodilo, lahko zgodi kadarkoli, ne moremo pa razumeti, da se v sferi časa določeni dogodki ne dogajajo znova in znova. Razodetje je torej dogodek, ki se ne dogaja ves čas, ampak se je zgodilo ob točno določenem času, v edinstvenem trenutku.

Noben drug primanjkljaj ne opustoši duše bolj kot pomanjkanje občutka za edinstvenost. Ustvarjalen človek je namreč tisti, ki uspe ujeti izjemno in trenutno, preden to postane mrtvo v umu. Če se izrazimo v govorici kreativnega mišljenja, karkoli je živo, je edinstveno. In resnični uvid je trenutek razumevanja situacije, preden ta zamrzne v podobnost z nečim drugim.

## 5.3. IZVOLJENI DAN

Če se ne naučimo, kako trenutke časa ceniti in spoštovati, tako kot cenimo in spoštujemo stvari v prostoru, če ne postanemo občutljivi za edinstvenost posameznih dogodkov, nam bo pomen razodetja ostal skrit. Pravzaprav je edinstvenost kategorija, ki bolj pripada domeni časa, kot domeni prostora. Dva kamna, dva predmeta v prostoru sta lahko enaka; dve uri človeškega življenja ali dve dobi v človeški zgodovini pa nista nikoli enaki. Kar se je enkrat zgodilo, se ne bo na enak način ponovilo nikoli več. Doba Perikleja ali obdobje renesanse se nista nikoli ponovila. Neupoštevanje časa, nezavedanje globine dogodkov je namreč tisto, ki vodi v trditev, da se zgodovina ponavlja. Prav zaradi globokega smisla za čas je svetopisemski človek lahko razumel, da je bil na Sinaju priča dogodku brez primere v človeški zgodovini.

*“Vprašaj vendar o prejšnjih dneh, ki so bili pred teboj, od dne, ko je Bog ustvaril človeka na zemlji, in od enega do drugega konca neba, ali se je kdaj zgodilo kaj tako velikega, ali se je kdaj slišalo kaj takega! Je mar katero ljudstvo slišalo glas Boga, govorečega iz srede ognja, kakor si slišal ti, in ostalo živo? Ali pa je kateri bog skušal priti in si vzeti narod iz srede kakega drugega naroda s preizkušnjami, znamenji, čudeži, z bojem, z močno roko, z iztegnjenim laktom in z*

Kakor studenec življenja izpod obokov večnosti. Foto: Tatjana Splichal



velikimi strahotami, kakor je vse to za vas storil Gospod, vaš Bog, pred vašimi očmi v Egiptu?" (5 Mz 4,32–34.)

Za svetopisemsko razumevanje zgodovine ni pomemben samo koncept izvoljenega ljudstva, ampak tudi koncept *izvoljenega časa*; izvolitev dneva, ne samo ljudstva. Izrael je sprejel nadoblast tega izvoljenega trenutka. Ta trenutek je spremenil naš svet.

Od takrat, ko je zakotna skupina sužnjev odšla iz Egipta, se je veliko zgodilo. Nastala so cesarstva; vojne, ki so pretresle svet; osvojitve, odkritja, revolucije, katastrofe in zmage. In zakaj bi še vedno praznovali izhod? Zakaj bi morali bolj ohranjati spomin nanj kot spomin na francosko revolucijo?

"Absurdno se mi zdi podrežati filozofijo določenim zgodovinskim dogodkom v Palestini – bolj in bolj absurdno," je zaklical Sir Walter Raleigh, oksfordski profesor politologije. In to mora biti absurdno za vse tiste, ki nimajo nobenega občutka za edinstvenost časa, za edinstvenost tega, kar se dogodi v času. Zakaj pa bi bila pravzaprav ena ura izmed neštetihi ur posebej pomembna za zgodovino človeštva? Zakaj bi pravzaprav pomen Sinaja presegal pomen vseh naslednjih dogodkov? Na drugi strani pa bi prerok morda dejal: "Absurdno se mi zdi podrežati zgodovino abstraktnim zakonom – bolj in bolj absurdno."

Pomanjkanje realizma, vztrajanje pri posplošitvah za ceno popolnega razvrednotenja posamičnega in konkretnega, je nekaj, kar bi bilo preroškemu mišljenju tuje. Preroške besede namreč niso nikoli ločene od konkretne, zgodovinske situacije. Njihovo sporočilo ni brezčasno, abstraktno; vedno se navezuje na dejansko situacijo. Splošno je vedno posredovano preko posamičnega in abstraktno se preizkuša v konkretnem.

Judovstvo noče podrediti filozofije dogodkom in brezčasnim resnic določeni zgodovini. Poskuša pa pokazati na raven resničnosti, na kateri so dogodki pokazatelji božanskih zakonov in na kateri zgodovino razumemo kot izpolnitev resnice.

## 5.4. EDINSTVENOST ZGODOVINE

Edinstvenost zgodovine je nekaj, kar je težko razumeti. In prav zato za razlago zgodovine pogosto uporabljamo kategorije in metode naravoslovne znanosti, kot je na primer antična teorija, da zgodovina sledi istemu krožnemu redu kot nebesna telesa, ki se kaže v načelu večnega vračanja enakega; ali pa Spenglerjeva teorija, da gre vsaka civilizacija skozi iste faze kot organsko življenje. Te teorije obravnavajo dogodke, kot da bi bili procesi. Vsi imamo namreč dobro razvit občutek za to, kar imajo stvari skupnega, slabo pa razvit občutek za to, kar je neprimerljivo in posebno. Edinstvene kategorije so potrebne za razumevanje zgodovine, saj tega, kar je posamezno, ne moremo razumeti s posplošitvami. Kategorija splošnega je ključ za poznavanje sveta prostora; kategorija posameznega pa je ključ za razumevanje sveta časa.

Večina izmed nas ceni in spoštuje stvari, kraje, za edinstvenost posameznih dogodkov pa smo neobčutljivi. Zato je ideja svetega kraja lastna ne samo skoraj vsem religijam; nagovorila je ljudi vseh starosti, verne, neverne in praznoverne. Vsi smo pripravljeni priznati, da so nekatere stvari svete; nihče ne bi opravičeval onečaščenja narodne ali religiozne svetinje. Vsak bo priznal, da Veliki kanjon zbuja večje spoštovanje kot pa strelski jarek. Toda kdo izmed nas premore podoben občutek za razločevanje različnosti časov? Zgodovinar Ranke je trdil, da je vsaka doba enako blizu Bogu. Toda judovska tradicija trdi, da obstaja tudi hierarhija trenutkov v času, da niso vse dobe enake. Človek lahko enako moli k Bogu na vseh krajih, toda Bog človeku ne govori enako v vseh časih. V določenem trenutku se je, na primer, duh preroštva ločil od Izraela.

## 5.5. POBEG V BREZČASNO

Zaničevanje časa se zdi skoraj povsod značilno za človeško mišljenje. Tako za hindujca kot za Grka se čas v primerjavi z večnostjo zdi



prazen, nepomemben in v bistvu neresničen. Stvari, ki se zgodijo v zgodovini, so le malo pomembne; le brezčasno je zares pomembno. Mahajanski vernik je bil opozorjen, da so zadeve, ki so povezane z zgodovinskimi dejstvi, brez religioznega pomena. Zgodovina poteka v ciklih, ne da bi se kadarkoli spremenila. Kokoš lahko opredelimo kot "način, kako jajce naredi še eno jajce" in zgodovino lahko razumemo kot dejanje Brahme, ki "ustvarja, ohranja in zopet použiva svet, na videz brez posebnega motiva, razen tega, da oddaja presežek energije".

Grčiji je pripadla čast, da je odkrila idejo kozmosa, svet prostora; izraelski dosežek pa je bil, da je izkusil zgodovino, svet časa. Judovstvo trdi, da je čas izjemno pomemben. Čeprav je morda varljiv, je oplojen s semenom večnosti. Stvari, ki so pomembne za Boga in odločilne za usodo človeka, so namreč tiste, ki se zgodijo v času, v zgodovini. Svetopisemska zgodovina tako pomeni zmago časa nad prostorom. Izrael ni nastal po spletu cele vrste naključij. Narava se ni sama od sebe razvila po nekem procesu, po nujnosti; v bivanje jo je poklical dogodek, Božje dejanje. Zgodovina je vrhovni dokaz za Boga.

To je bilo novo razumevanje. Za nepreroškega religioznega človeka so procesi v naravi tisti, ki so nanj napravili vtis; tako je začutil Božjo skrivnost in tako si je osmislil čaščenje in slavljenje. Dogodki mu niso posredovali nobenega trajnega religioznega pomena in ga duhovno vzpodbujali. Za nepreroškega človeka je čas temni uničevalec, zgodovina pa v bistvu nesmiselna, zgolj dolgočasno ponavljanje sovraštva, preliivanja krvi in premirja.

V luči Svetega pisma pa zgodovina ni zgolj zaporedje *faits accomplis*, stvari, ki so se zgodile in niso vredne, da bi o njih še kaj razpravljali. Toda, čeprav dogodki ne tečejo po v naprej določenem načrtu in čeprav končnega smotra ne moremo izraziti z eno besedo ali z besedami nasploh, verjamemo, da ima zgodovina kot celota smisel, ki presega smisel njenih posameznih delov. Zapomniti si moramo, da je Bog vključen v naša dejanja

in da smisel ni zgolj v brezčasnem, ampak predvsem v časnem, v nalogah, ki jih imamo tukaj in zdaj. Človekove zmožnosti so izjemne. Čas je namreč le malo nižje od večnosti in zgodovina je drama, v kateri imata svoj delež tako človek kot Bog.

## 6. PROCES IN DOGODEK

### 6.1. PROCES IN DOGODEK

"Bolj ali manj jasno vidimo, da mora živa religiozna vera najti izraz v svetu, v katerem mora živeti sodobni človek. Če bi religijo utemeljili na dogodkih, ki se ne morejo ponoviti, bi jo s tem izolirali pred človekovo vsakodnevno izkušnjo." Prav v tem duhu je Martineau izjavil, da "razodetje ne pomeni nekega določenega zgodovinskega razkritja, ki ga potrjujejo čudeži, ampak napredujoče samorazodevanje, ko Bog razkriva svojo eksistenco in svoj značaj v božanskih izkušnjah človekove duše".

Priznati moramo, da je razodetje oddaljeno od "vsakodnevne izkušnje sodobnega človeka"; že pomisliti na to pomeni intelektualno zadrego. Toda poistovetiti razodetje s svojo lastno intelektualno izbiro pomeni popačiti ga, preden bi ga poizkusili raziskati. Torej moramo biti pripravljeni iti onkraj kategorij svoje lastne izkušnje, pa čeprav bo morda tak postopek zbehal naš intelektualni red in mir.

Preroško navdihnjenje moramo razumeti kot *dogodek*, ne kot *proces*. In kakšna je razlika med procesom in dogodkom? Proces se redno odvija, sledi nekemu relativno trajnemu vzorcu; dogodek pa je nenavaden, izreden. Proces je lahko trajen, enakomeren, enoličen; dogodki pa se dogajajo nenadoma, v presledkih, občasno. Procesi so tipični, dogodki pa so edinstveni. Proces sledi zakonu, dogodek pa ustvarja precedens. Proces se pojavlja v fizičnem redu. Vseh dogodkov pa ne moremo zvesti na fizično raven. Beethovnovno življenje nam je zapustilo glasbo; toda če bi jo vrednotili le na fizični ravni, so njeni učinki na svet manjši kot učinek običajne nevihte ali potresa. Človek živi v redu dogodkov, ne samo

v redu procesov. To je duhovni red. Trenutki razumevanja, trenutki odločitve, trenutki molitve – morda so nepomembni v svetu prostora, toda usmerjajo življenje.

Narava je sestavljena iz procesov – organsko življenje, na primer, lahko opišemo kot zaporedje procesov rojstva, rasti, zrelosti in odmiranja; zgodovina pa je sestavljena predvsem iz dogodkov. Kar daje življenju Perikleja ali Aristotela človeški, zgodovinski značaj, niso organski procesi, skozi katere sta šla, ampak nenavadna, presenetljiva in nepredvidljiva dejanja, dosežki in dogodki, ki ju ločijo od vseh ostalih človeških bitij.

Dogodek je dogajanje, ki ga ne moremo zvesti na del procesa. To je nekaj, česar ne moremo predvideti in česar ne moremo popolnoma razložiti. Govoriti o dogodkih pomeni, da predpostavljamo, da je *na svetu* dogajanje, ki je onkraj dosega naših razlag. Kar zavest o dogodkih predpostavlja, vera v razodetje jasno pove, namreč, da Božji glas *vstopa v svet* in nagovarja človeka, naj izpolni njegovo voljo.

Kaj pa mislimo s “svetom”? Če s tem mislimo na temeljni, zaprt, ustaljen in samozadosten sistem pojavov, ki potekajo v skladu z zakoni, ki so nam poznani, potem tak koncept izključuje možnost, da bi priznali kakršenkoli nadnaraven poseg ali glas, ki ga ti zakoni ne predvidevajo. Pravzaprav, če imamo svet, kot ga opisujejo naravoslovne znanosti, za temeljnega, potem nima nobenega smisla iskati božansko, ki je temeljno po definiciji. Kako je namreč lahko nekaj temeljno znotraj nečesa drugega?

Sporočilo Svetega pisma je absurdno, če nismo pripravljeni sprejeti, da je svet, kot ga opisuje in predstavlja znanost, le površina nečesa globoko neznanega. Red je le eden izmed vidikov narave; njena resničnost je skrivnost, ki je dana in ne poznana. Nešteto je odnosov, ki določajo naše življenje v zgodovini, pa niso niti poznani niti predvidljivi. Kar dela z zakoni narave zgodovina, z zakoni narave ne moremo razložiti. Razodetje namreč ni dejanje vmešavanja v normalen

potek naravnih procesov, ampak dejanje umestitve novega ustvarjalnega zagona v tek zgodovine.

## 6.2. VIDETI PRETEKLOST V SEDANJIKU

Proces nima prihodnosti. Postane izrabljen in vedno ga nadomestijo njegovi lastni učinki. Ne zanima nas lanski sneg. Dogodek, na drugi strani, pa ohranja pomen tudi potem, ko je že mimo; ostaja nekaj trajnega zaradi in ne glede na svoje učinke. Veliki dogodki so tako kot velika umetniška dela pomembni sami zase. Naše zanimanje zanje ostaja še dolgo po tem, ko so že končani.

Ena izmed posebnih lastnosti človeške eksistence je prav gotovo, da preteklost ne izgine popolnoma, da nas nekateri dogodki častitljive starosti držijo začarane prav do današnjega dne. Dogodkov, ki so mrtvi, stvari, ki jih ni več, ne moremo niti začutiti niti povedati. Osvobojeni smo tistega, kar je zares prešlo. Na drugi strani pa so dogodki, ki nikoli ne postanejo preteklost. Sveto zgodovino tako lahko opišemo kot poskus, kako preseči ločnico med preteklostjo in sedanostjo, kot poskus *videti preteklost v sedanjiku*.

## 7. SVETO PISMO IN SVET 7.1. JE SVETO PISMO ILUZIJA?

Raziskali smo idejo preroštva; soočili smo se s trditvami prerokov. Sedaj pa se moramo usmeriti k samemu Svetemu pismu. Sveto pismo ni le abstraktna ideja, duhovna možnost. Je več kakor trditev, ki so jo izrekli ljudje, živeči nekoč v preteklosti. Sveto pismo je vedno navzoča resničnost in prav ob njem se spet pokaže problem preroškega navdihnjenja.

Pri katerem viru so preroki našli ta tok razumevanja, ki so ga usmerili v knjige Svetega pisma? Kdo jim je dal to, kar lahko oni dajo nam? Je iz njihovega srca žarela misel, ki lahko razsvetli duhovni mrak sveta? Prerokov odgovor je vedno enak: Božja beseda je podžgala moj jezik. Je prav, da preziramo,

omalovažujemo ali slabo govorimo o tej trditvi?

Soočeni smo s neizprosno dejstvom. Plejada ljudi, kot so Mojzes, Natan, Elija, Amos, Izaija in Jeremija, trdi, da je prejela Božjo besedo. Če je njihova trditev napačna, mar nismo prisiljeni, da jih obsodimo kot sleparje, ki so ljudem mešali glave več kakor tri tisoč let?

Značaj Svetega pisma nas spravlja v močno zadrego; prepomemben je, da bi ga prezrli. Vznemirljivejše kot osebni problem, namreč, ali smo pripravljeni verovati, je objektivno vprašanje: je svetopisemsko preroštvo iluzija? Če temu pritrldimo, to prinaša težke posledice. Vprašanje torej ni samo, ali lahko verujemo razodetju, ampak tudi, ali lahko verujemo v zanikanje razodetja.

## 7.2. MESTO SVETEGA PISMA V SVETU

**K**akšno mesto ima Sveto pismo v svetu duha? S čim je Sveto pismo treba povezovati?

Mar bi morali knjigo, ki trdi: "Milina je varljiva in lepota je prazna," ceniti zaradi njenih estetskih dosežkov? Nekateri imajo Sveto pismo za "literaturo", kot da bi bilo tako vzporejanje najvišja hvala, kot da bi bila "literatura" vrhunec duhovne resničnosti. Kaj bi Mojzes, kaj bi Izaija dejal ob taki hvali? Najbrž isto, kot bi dejal Einstein, če bi njegov rokopis teorije relativnosti hvalili zaradi lepe pisave. Kdo razen otroka bi trdil, da je bistvo oceana v njegovi lepoti? Ali da je smisel zvezd v njihovi milini?

Od devetega stoletja muslimani predstavljajo kot dokaz za Božji izvor islama "lepoto Korana" in "nenadkriljiv koranski slog". Vrednost trditve je bila vedno izven dosega razumevanja nemuslimanov. Pomembno pa je, da estetska kakovost Svetega pisma ni nikoli bila uporabljena kot argument, s katerim bi dokazovali dogmo o razodetju. Kako so lahko judje in kristjani – vse do nedavnega – spregledali, da ima Sveto pismo tudi izjemno obliko; da misli niso bile nikoli izoblikovane

v lepši obliki; da nobena človeška domišljija ni nikoli izoblikovala dela, ki bi bilo z njim primerljivo v globoki, neminljivi in tudi neizmerni lepoti?

Vsi imamo potrebo po lepoti in željo po lepem izražanju. Lepota in lepo izražanje lahko v različnih stopnjah najdemo vsepovsod po svetu. Toda, mar samo duša čuti potrebo po lepoti in izražanju? Duša, verujemo, potrebuje posvečevanje; če pa želimo to doseči, se moramo obrniti na Sveto pismo. Mnoge literature obstajajo, Sveto pismo pa je samo eno.

Sveto pismo je odgovor na vprašanje, kako posvetiti življenje. In če rečemo, da ne čutimo nobene potrebe po posvečevanju, s tem zgolj dokažemo, da je Sveto pismo nujno potrebno. Prav Sveto pismo je namreč tisto, ki nas uči, kako čutiti potrebo po posvečevanju.

## 7.3. KAJ JE SVETO PISMO STORILO

**K**aj so napravili preroki za človeško stanje? Poskusimo se spomniti vsaj nekaj izmed mnogih stvari.

Sveto pismo je pokazalo človeku njegovo neodvisnost od narave, njegovo premoč nad stanjem in ga pozvalo, naj se zaveda izjemnih posledic preprostih dejanj. Ne samo zvezde, tudi človeška dejanja prehodijo pot, ki lahko bodisi odseva bodisi sprevrže Božji nauk. Stopnja našega upoštevanja Svetega pisma je zato določena s stopnjo naše občutljivosti za božansko dostojanstvo človekovih dejanj. Razumevanje božanskih posledic človeškega življenja je osrednje sporočilo Svetega pisma.

Sveto pismo je strlo človekovo iluzijo, da je sam. Sinaj je prelomil kozmično tišino, ki napolnjuje naše misli z obupom. Bog si ne zatiska oči pred našim jokom; on ni samo vzorec, ampak moč, življenje pa je odgovor, ne samogovor.

Sveto pismo kaže pot Boga s človekom in pot človeka z Bogom. Vsebuje tako tožbo Boga proti zlobnemu kot krik zatiranega človeka, ki zahteva Božjo pravičnost.

Na njegovih straneh najdemo tako opomine za človekovo neverjetno brezčutnost in trdovratnost, za njegovo neizmerno sposobnost doseči svojo usodo, kot tudi zagotovilo, da je onkraj zla Božje usmiljenje.

Tisti, ki išče odgovor na najbolj pereče vprašanje, kaj je življenje, bo našel odgovor v Svetem pismu; človekova usoda je v tem, da je sodelavec in ne gospodar. To je naloga, zakon in način: naloga je odrešenje, zakon je v tem, da uresničuješ pravičnost, da ljubiš usmiljenje, in način je v tem, da si *človeški in svet*. Ko se spopadamo z obupom, ko nas modrost znanosti in sijaj umetnosti ne moreta rešiti strahu in občutka jalovosti, nam Sveto pismo ponuja edino upanje: zgodovina je zavita pot, po kateri stopa Mesija.

#### 7.4. NOBENE BESEDE NISO MODREJŠE

**N**obene besede na svetu niso modrejše, bolj pomenljive in bolj neizogibne, besede, ki so tako stroge kot milostljive, tako srce parajoče kot zdravilne. Resnica je tako jasna: Bog je eden. Nauk je tako tolažilni: on je z nami v stiski. Odgovornost je tako ogromna: njegovo ime je lahko onečaščeno. Standard tako visok: bodi svet. Zapoved tako drzna: ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Dejstvo tako veličastno: človeški in božanski zanos sta lahko skladna. Dar pa tako nezaslužen: sposobnost pokesati se.

Sveto pismo je za človeštvo največji privilegij. Tako zelo je oddaljeno in tako neposredno, jasno v svojih zahtevah in polno usmiljenja v svojem razumevanju človeške situacije. Nobena druga knjiga ne ljubi in ne spoštuje človeškega življenja tako zelo. Nobenih veličastnejših pesmi ni o njegovem trpljenju in slavi, o njegovih mukah in veselju, bedi in upanju in nikjer ni človekova potreba po vodstvu in gotovost njegovega končnega odrešenja tako prefinjeno prikazana. Vsebuje besede, ki vzbujajo krivdo in oblubo, ki dviga zapuščenega. In tisti, ki išče besede, s katerimi bi izrazil svojo najbolj notranjo skrb, s katerimi bo molil, jih bo našel v Svetem pismu.

Sveto pismo ni konec, ampak začetek; precendens, ne pa pripovedka. Ker je postavljeno v določeno zgodovinsko situacijo, to še ne pomeni, da nima večne veljave. Nič v njem ni izmaličenega ali oguljenega. To ni ep o življenju junakov, ampak pripoved o vsakem človeku v kateremkoli okolju in kateremkoli času. Njegova tema je svet, celota zgodovine, vsebuje model za vzpostavitev združenega človeštva, pa tudi navodila, kako priti do take združitve. Kaže pot tako narodom kot posameznikom. Še naprej raztresa seme pravičnosti in usmiljenja, posreduje Božji klic svetu in prebada oklep človeške brezčutnosti.

#### 7.5. SVETOST V BESEDAH

**S**veto pismo je svetost v besedah. Za človeka naše dobe ni nič tako domače in nič tako obrabljeno kot besede. Od vsega so besede najbolj cenene, najbolj zlorabljene in imajo najmanjšo vrednost. So predmet neprestane skrunitve. Vsi živimo med njimi, jih čutimo, mislimo z njimi, toda ne uspemo ohranjati njihovega neodvisnega dostojanstva, spoštovati njihove moči in teže, postanejo odpadki, zabloda – kepa prahu. Ko pa smo postavljeni pred Sveto pismo, katerega besede so kot hiše, zgrajene iz kamna, ne vemo, kako najti vrata.

Nekateri ljudje se bodo morda čudili: zakaj nam je bila Božja luč dana v obliki jezika? Kako si lahko mislimo, da je božansko zajeto v tako krhkih posodah kot so soglasniki in samoglasniki? To vprašanje pa izraža greh naše dobe: z lahkoto jemljemo eter, ki prenaša žarke duha. Kaj pa je na svetu še takega, kar bi lažje pripeljalo človeka k človeku preko razdalj prostora in časa? Izmed vseh stvari na zemlji samo besede nikoli ne umrejo. Tako malo materialnega je v njih in tako močan pomen imajo.

Sveto pismo se ne ukvarja z božanskim, temveč s človeškim. Ko nagovarja človeška bitja o človeških stvareh, čigav jezik naj bi uporabilo, če ne človeškega? Kateri drug medij bi lahko bil izbran za posredovanje božanskega? Slike, naslikane na luno? Kipi,

izklesani v gorah? Kaj pa je narobe s človeškim izvorom svetopisemskega besednjaka?

Če bi bilo Sveto pismo *tempelj*, po veličastnosti in sijaju enak preprosti veličini njegove sedanje oblike, bi njegov božanski jezik lahko večini ljudi prinašal znamenje božanskega dostojanstva s silo, ki bi jo bilo težje zanikati. In človek bi častil njegovo delo namesto njegove volje ... in prav to je tisto, kar je Sveto pismo poskušalo preprečiti. Prav tako, kot je nemogoče razumeti Boga brez sveta, je namreč nemogoče razumeti njegov namen brez Svetega pisma.

## 7.6. IZRAEL KOT DOKAZ

Judovstvo ni preroška religija, ampak religija ljudstva. Preroke namreč lahko najdemo tudi pri drugih narodih. Edinstven pa je vstop svetosti v življenje vsega Izraela in način preroštva, ki je oblikovalo konkretno zgodovino in ni ostalo samo zasebna izkušnja posameznikov. Svetopisemsko razodetje se ni zgodilo zaradi prerokov, ampak zaradi Izraela in vseh ljudi.

V skoraj vsakem kultu in religiji najdemo določena bitja, stvari, kraje in dejanja, ki jih imajo za svete. Vendar pa je ideja svetosti celega naroda, Izraela kot svetega naroda, brez vzporednice v človeški zgodovini. Svetost je najdragocenejša beseda v religiji in se uporablja samo za opis tega, kar verujemo, da je neizpodbitno izraz nenavadne, nadnaravne lastnosti nekega bitja. Le izredni, nadnaravni dogodki v življenju vsega Izraela so namreč omogočili uporabo besede "sveto ljudstvo".

Čudež Izraela, čudo judovske eksistence, preživetje svetosti v zgodovini Izraela je neprestano potrjevanje čudeža Svetega pisma. Razodetje za Izrael je postalo razodetje po Izraelu.

Christian Fürchtegott Gellert je na vprašanje Friderika Velikega: "Gospod profesor, navedite mi dokaz za Sveto pismo, toda na kratko, ker imam malo časa," odgovoril: "Veličanstvo, judje."

## 7.7. KAKO SPREJETI GOTOVOST IZRAELA?

Naša zadržanost do Svetega pisma je vsekakor problem izolirane, individualne vere. Kot člani "izraelske skupnosti" moramo sprejeti končno odločitev. Če pa smo odtujeni od izraelske skupnosti in njenega neprestanega odgovora, kako lahko potem razumemo glas? Ni namreč zavračanje dogme tisto, ki bi nas ločilo od Svetega pisma, ampak pretrgane vezi, ki nas vežejo z ljudmi, ki so živeli z glasom.

Besedna zveza "Bog Abrahama, Izaka in Jakoba" je semantično drugačna od besedne zveze, kot je "Bog resnice, dobrote in lepote". Abraham, Izak in Jakob ne pomenijo idej, načel ali abstraktnih vrednot. Niti ne predstavljajo učiteljev in mislecev in zato ne moremo besedne zveze razumeti na enak način kot "Bog Kanta, Hegla in Schellinga". Abraham, Izak in Jakob niso načela, ki bi jih morali razumeti, ampak življenje, ki jih moramo nadaljevati. Življenje človeka, ki se pridruži Abrahamovi zavezi, je nadaljevanje Abrahamovega življenja. Sedanjost namreč ni ločena od preteklosti. "Abraham pa je še stal pred Gospodom" (1 Mz 18,22). Abraham traja večno. Mi smo Abraham, Izak, Jakob.

Naša težava je torej v tem, kako sprejeti gotovost Izraela, ki jo posreduje Sveto pismo, in za katero Bog hoče, da jo poznamo in da jo sprejmemo; kako doseči skupinski občutek za Božjo navzočnost v svetopisemskih besedah. V teh težavah je dilema naše usode in v odgovoru nanje je rešitev ali obsodba.

1. Avtor misli je A. J. Heschel (Heschel 1983, 167).
2. Prim. Skralovnik, Samo. Bolj judovski ste, kot ste mislili. Tretji dan, 2010, letn. 39, št. 7/8, str. 18–26; 2010, letn. 39, št. 9/10, str. 26–32.
3. Parafraziram besede Franka Moora Crossa (glej Zupet, Janez. 2006. *Kumranski rokopisi*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 17–21).
4. Citat je vzet iz poglavja *The Principle of Revelation – Wisdom, Prophecy, and God* (Heschel 1983, 261).
5. The wind that sighs before the dawn  
Chases the gloom of night,  
The curtains of the East are drawn,  
And suddenly- 't is light.  
(Sir Lewis Morris)

Na stežaj se odprite starodavne duri, da vstopi kralj veličastva (Ps 23). Foto: Tatjana Splichal



## Znameniti možje (II)

V nadaljevanju izbora iz Hieronimovih *Znamenitih mož* predstavljamo nekaj Hieronimovih zapisov o pomembnih krščanskih piscih od konca apostolske dobe do konca 2. stoletja po Kr. Izbor odpirata nekristjana, Rimljan Seneka in Jud Jožef Flavij, ki pa sta se zdela stridonskemu cerkvenemu očetu zdela vredna uvrstitve v njegov pregled.

**XII.** Lucija Aneja Seneka iz Kordbube, učenca stoika Sotiona in strica pesnika Lukana, ki je živel nadvse vzdržno, ne bi uvrstil v katalog svetih, če me ne bi izzvala Pavlova pisma Seneku in Senekova Pavlu, ki jih berejo številni. V njih mož, čeprav je bil Neronov učitelj in v tistem času izjemno mogočen, pravi, da si želi med svojimi takšno mesto, kot ga ima pri kristjanih Pavel. Dve leti, preden sta bila z mučeništvom ovenčana Peter in Pavel, ga je dal ubiti Neron.

**XIII.** Jožefa, Matijevega sina, duhovnika iz Jeruzalema, je ujel Vespazijan in ga pustil pri svojem sinu Titu. Ko je prišel v Rim, je cesarjema, očetu in sinu, posvetil sedem knjig *Judovske sužnosti*, ki so bile izročene tudi javni knjižnici, hkrati pa si je zaradi slavne nadarjenosti v Rimu prislužil spomenik. Napisal je še dvajset knjig starožitnosti od začetka sveta do štirinajstega leta cesarja Domicijana in dve knjigi o starosti *Proti Apionu*, aleksandrinske-mu gramatiku, ki je, ker je bil pod Kaligulom

odposlanec poganov, napisal tudi knjigo proti Filonu, ki je vsebovala grajo judovskega ljudstva. Za zelo umetelno štejejo slednjič njegovo knjigo z naslovom *Vladar razum*,<sup>1</sup> v kateri je tudi pripoved o mučeništvu Makabejcev.

Jožef v osemnajsti knjigi *Starožitnosti* zelo jasno izpričuje, da so Kristusa zaradi velikih znamenj ubili farizeji, da je bil Janez Krstnik resnično prerok in da je bil Jeruzalem porušen zaradi umora apostola Jakoba. O Gospodu sočasno piše na ta način: *V tistem času je živel modri mož Jezus, če naj ga sploh imenujemo moža. Bil je namreč izvrševalec čudovitih del in učitelj tistih, ki radi sprejemajo resnico. Hkrati je imel izjemno številne privržence tako med Judi kot med pogani in verjeli so, da je Kristus. In čeprav ga je Pilat zaradi zavisti naših prvakov obsodil na smrt na križu, so tisti, ki so ga prej ljubili, v tem vztrajali. Kajti tretji dan se jim je prikazal živ. Mnoga izmed teh in še druga znamenja so bila napovedana v pesmih prerokov, pripovedujočih o njem, in vse do danes*

krščansko ljudstvo, ki je svoje ime dobilo po njem, ni izgnilo.

**XV.** Klement, o katerem Pavel, ko piše Filipljanom, pravi: *S Klementom in z drugimi mojimi sodelavci, katerih imena so v knjigi življenja,*<sup>2</sup> je bil po Petru četrti škof v Rimu, kakor je bil Lin drugi, Anaklet pa tretji, čeravno večina Latincev meni, da je bil Klement že drugi za apostolom Petrom.

V imenu rimske Cerkve je napisal zelo koristno *Pismo korintski cerkvi*, ki ga v nekaterih krajih javno berejo. O njem se mi zdi, da ustreza značaju takega pisma, kakršno je pod Pavlovim imenom ohranjeno *Pismo Hebrejcem*. Iz istega pisma je Klementovo uporabilo ne le mnogo pojmov, temveč ob besedah tudi njihovo razporeditev. Skratka, med obema je izjemno velika podobnost. Njegovo ime nosijo še *Drugo pismo*, ki ga stari zavračajo, in razvlečeno napisana *Razprava med Petrom in Apionom*, ki jo za nepristno razglašča Evzebij v tretji knjigi *Cerkvene zgodovine*.

Klement je umrl v tretjem letu vladanja cesarja Trajana in spomin na njegovo ime do danes ohranja v Rimu zgrajena cerkev.

**XVI.** Ignacija, tretjega škofa antiohijske cerkve po apostolu Petru, so med preganjanjem, ki ga je sprožil Trajan, obsodili na smrt pred zvermi in ga v vezeh poslali v Rim. In ko je priplul v Smirno, kjer je bil škof Polikarp, Janezov slušatelj, je napisal prvo pismo *Efežanom*, drugo *Magnezijcem*, tretje *Tralcem* in četrto *Rimljanom*, ko pa je odšel iz Smirne, še pisma *Filadelfijcem*, *Smirnčanom* in samemu Polikarpu, pri čemer mu je zaupal antiohijsko cerkev. V tem pismu o Kristusovi osebi pričuje tudi o evangeliju, ki sem ga nedavno prevedel, ko pravi: *Jaz pa ga bom tudi po vstajenju videl v telesu, in verjamem, da je. In ko je prišel k Petru in k tistim, ki so bili z njim, jim je rekel: 'Glejte, potipajte me in pogledjte, da nisem duh brez telesa.'* In takoj so se ga dotaknili in verovali.

Zdi se pa primerno, da navedemo, ker smo že omenili tako pomembnega moža, tudi nekaj vrstic iz njegovega pisma, ki ga je napisal Rimljanom: *Od Sirije do Rima se borim z zvermi, na kopnem in na morju, ponoči*

*in podnevi privezan na deset leopardov, to je, vojakov, ki me stražijo in ki postajajo vse hujši, četudi jim storiš kaj dobrega. Njihova krivičnost pa je zame nauk, vendar še nisem opravičen. O da bi užil zveri, pripravljene zame. Molim, da bi me hitro pokončale, in povabil jih bom, naj me požrejo, da se ne bi izogibale mojemu telesu kakor telesom drugih mučencev. Kajti če ne bodo hoteli priti, bom uporabil silo, vrgel se bom prednje, da me požro. Otročiči, oprostite mi, sam vem, kaj mi koristi. Zdaj začnjam biti Kristusov učenec, ker si ne želim ničesar od tistega, kar je moč videti, da bi našel Jezusa Kristusa. Ogenj, križ, zveri, lomljenje kosti, razčvetverjenje in uničenje vsega telesa in vse hudičeve muke naj pridejo vame, da bi le užil Kristusa.*

In ko so ga že obsodili na zveri, je, ko je slišal rjojenje levov, dejal: *Kristusovo žito sem. Naj me zobje zveri zmeljejo, da bom postal čist kruh.*

Trpel je v enajstem letu Trajanovega vladanja. Ostanke njegovega telesa počivajo na pokopališču zunaj Dafenskih vrat.<sup>3</sup>

**XVII.** Polikarp, učenec apostola Janeza, ki ga je tudi posvetil v smirnškega škofa, je bil prvak vse Azije. Za učitelje je namreč imel nekatere izmed apostolov in izmed tistih, ki so bili videli Gospoda. Zaradi nekaterih vprašanj, povezanih z dnevom velike noči, je pod cesarjem Antoninom Pijem in v času, ko je cerkev v mestu vodil Aniket, prišel v Rim, kjer je nazaj k veri pripeljal mnoge vernike, ki jih je preslepilo Markionovo in Valentinovo prepričevanje. In ko mu je po naključju prišel naproti sam Markion in mu dejal: *Spoznaj nas*, je odvrnil: *Spoznavam hudičevega prvorojenca*. Pozneje so ga za vlade Marka Antonina in Lucija Avrelija Komoda,<sup>4</sup> v času četrtega preganjanja po Neronu, izročili plamenom, ko je prokonzul sedel na sodnem stolu in je vse ljudstvo v amfiteatru vpilo zoper njega.

Polikarp je napisal zelo koristno pismo *Filipljanom*, ki ga v azijskih občestvih še danes berejo.

**XVIII.** Papija, Janezov slušatelj in škof v Hierapolis v Aziji, je napisal le pet knjig, ki jih je naslovil *Razlaga Gospodovih besed*. V njih,



potem ko v predgovoru zatrdi, da ne sledi različnim mnenjem, marveč ima za vir apostole, pravi: *Preudarjal sem, kaj je povedal Andrej, kaj Peter, kaj Filip, kaj Tomaž, kaj Jakob, kaj Janez, kaj Matej ali kdor koli izmed Gospodovih učencev, pa tudi, kaj sta govorila Gospodova učenca Aristion in starešina Janez. Knjige, ki jih berem, mi namreč niso koristne do te mere kot živa beseda, ki vse do danes odmeva v svojih pričah.*

Iz tega se jasno vidi, da je v omenjenem katalogu imen ena oseba Janez, uvrščen med apostole, druga pa starešina Janez, ki ga našteva za Aristionom. To pa smo povedali zaradi zgoraj navedenega mnenja, ki smo ga prevzeli od mnogih, da dve zadnji Janezovi pismi nista izpod peresa apostola, marveč starešine.

Menda je razširil judovsko izročilo o tisoč letih, ki so mu sledili Irenej in Apolinarij in drugi, ki peravijo, da bo Gospod po vstajenju vladal s svetimi v telesu. Omenjeno mnenje je ravno tako pritegnilo Tertulijana v njegovem spisu *Upanje vernih*, Viktorina Petovionskega in Laktancija.

**XXIII.** Filozof Justin, ki je tudi vedno nastopal v filozofski opravi, doma iz palestinskega mesta Neapole,<sup>5</sup> sin očeta Priska Bakhija, se je veliko trudil za Kristusovo vero. Celó do te mere, da je Antoninu Piju in njegovima sinovoma in senatu izročil knjigo *Proti poganom* ter ni zardeval ob sramoti križa. Drugo knjigo pa je namenil naslednikoma istega Antonina, Marku Antoninu Veru in Luciju Avreliju Komodu.

Obstaja še ena njegova knjiga *Proti poganom*, kjer razpravlja tudi o naravi demonov, in četrta *Zoper pogane*, ki ji je dal naslov *Zavrnitev*. Tu so še *O Božji enotnosti* in knjiga z naslovom *Psalmist*, spis *O duši* in dialog *Proti Judom*, ki ga je imel zoper judovskega prvaka Trifona, a ravno tako znamenite knjige *Proti Markionu*, ki jih med drugimi omenja Irenej v četrti knjigi spisa *Proti herezijam*. Slednjič omenjam še neko drugo knjigo z naslovom *Proti vsem herezijam*; to filozof omenja v apologetskem spisu, namenjenem Antoninu Piju.

Ker je imel Justin v mestu Rimu diatribe in je kinika Krescenta, ki je zelo sramotil

kristjane, grajal, češ da je požeruh, da se boji smrti in se vdaja razkošju in pohoti, so ga po prizadevanju in zvijačah slednjega obtožili pripadnosti krščanstvu in je za Kristusa prelił svojo kri.

**XXIV.** Meliton iz Azije, škof v Sardah, je cesarju Marku Antoninu Veru, ki je bil učenec govornika Frontona, izročil knjigo v obrambo krščanskega nauka.

Napisał je še druga dela, od katerih navajamo naslednja: dve knjigi *O veliki noči*, knjigo *Življenje prerokov*, knjigo *O Cerkv*, knjigo *O Gospodovem dnevu*, knjigo *O veri*, knjigo *O stvarjenju*, knjigo *O čutilih*, knjigo *O duši in telesu*, knjigo *O krstu*, knjigo *O resnici*, knjigo *O Kristusovem rodu*, knjigo *O njegovi prerokbi*, knjigo *O gostoljubju* in še knjigo, katere naslov je *Ključ*, knjigo *O hudiču*, knjigo *O Janezovem Razodetju*, knjigo *O učlovečenem Bogu* in šest knjig *Eklog*.

Iz njegove umetelnega in deklamatoričnega sloga se v svojih sedmih knjigah, ki jih je napisal zoper Cerkev za Montana, norčuje Tertulijan, ko pravi, da ga večina naših šteje za preroka.

**XXIX.** Tacijan, ki je sprva poučeval govorništvo in si je kot retor pridobil nemajhno slavo, je bil učenec mučenca Justina in je v Cerkv cvetel, dokler se od nje ni oddaljil. Pozneje pa je, ker ga je podžigal tumor zgovornosti, ustanovil novo herezijo, ki se imenuje enkratitska. Slednji se je pozneje pridružil Sever, zaradi česar se pripadniki te ločine do danes imenujejo severovci.

Nadalje je Tacijan napisal neskončno število del, izmed katerih se je ohranila izjemno ugledna knjiga *Proti poganom*, ki je menda najznamenitejša med vsemi njegovimi. Tudi njegov razcvet sega v čas cesarjev Marka Antonina Vera in Lucija Avrelija Komoda.

**XXXIII.** Bardesan, ki so ga za slavnega šteli v Mezopotamiji in je bil najprej Valentinov privrženec, nato pa njegov nasprotnik, je ustanovil novo herezijo. Njegovo strastno in v razpravah silno zgovornost razglašajo Sirci.

Napisał je neskončno mnogo zoper skoraj vse heretike, ki so se razpasli v njegovem

času. Med temi spisi so najslavnejši in najmočnejši knjiga *O usodi*, ki jo je izročil Marku Antoninu, in mnoge druge knjige *O preganjanju*, ki so jih njegovi privrženci iz sirskega jezika prevedli v grščino. Če pa imajo ti spisi takšno moč in sijaj že v prevodu, si predstavljamo, kakšna sta bila šele v izvorniku.

**XXXV.** Ireneja, prezbiterja škofa Potina, ki je vodil lugdunsko<sup>6</sup> cerkev v Galiji, so pričevalci tistega kraja zastran nekaterih cerkvenih vprašanj poslali kot odposlanca v Rim in je škofu Elevteru prenesel pismo, ki dela njegovemu imenu čast. Ko je bil pozneje že skoraj devetdesetletni Potin zaradi Kristusa ovenčan z mučeništvom, ga je nadomestil na njegovem mestu. Znano pa je, da je bil učenec duhovnika in mučenca Polikarpa, ki smo ga omenili zgoraj.

Napisal je pet knjig *Proti herezijam* in kratek spis *Proti poganom* ter še spis *O nauku*, dalje spise *Bratu Markianu o apostolskem oznanjevanju*, *Florinu o Božji enotnosti ali da Bog ni stvarnik zla* in sijajno sestavljeno knjigo *O osmerici*, na koncu katere nakaže, da je bil blizu apostolski dobi, in zapiše: *Tebe, ki prepisuješ to knjigo, pri Gospodu Jezusu Kristusu*

*in pri njegovem slavnem prihodu, ko bo sodil žive in mrtve, rotim, da spis, potem ko ga boš prepisal, nadvse skrbno primerjaš z izvodom, iz katerega si prepisoval, in ga v skladu z njim popraviš.*

*Podobno iz njega prevzemi tudi to prošnjo, kakor si jo našel v svojem izvodu.*

Menda so Irenejeva še pisma Rimskemu škofu Viktorju o vprašanju velike noči, v katerih ga opominja, naj ne uničuje tako zlahka enotnosti zbora škofov. Viktor je namreč dejansko menil, da so mnogi škofje iz Azije in z Vzhoda, ki veliko noč skupaj z Judi praznujejo štirinajstega dne po mlaju, vredni obsodbe. Vendar v tej zadevi tisti, ki se z njimi niso strinjali, Viktorju niso podali roke.

Irenej je bil v največjem razcvetu pod cesarjem Komodom, ki je kot vladar nasledil Marka Antonina Vera.

---

1. Tu v resnici ne gre za Jožefov spis, temveč za psevdoepigrafski spis, znan kot *Četrta knjiga Makabejcev*.

2. Prim. Flp 4, 3.

3. V Antiohiji.

4. Gre za cesarja Marka Avrelija in Komoda.

5. Nablus v Samariji.

6. Tj. lyonsko.

SMILJAN TROBIŠ

## Pesmi

Oni svet se milostno  
ozira name.  
Z menoj so vsi,  
ki jih tu ni,  
jaz sem le senca,  
ki hodi ob meni.

Hitenje je omamno življenje strahu.  
A danes mi je vseeno.  
Ustavim hitenje,  
glej, oči bi se rade spočile.  
Morda mi bo dal nekaj minut časa.  
Da si oddahnem.  
Da se poleže svet.  
Prišel sem med ljudi,  
kjer ni potrebno stegovati vratu,  
kjer privzdignjen strah ne pomeni nič.  
Ko vznemirjenja obnemijo ...  
Čisto počasi puščam,  
da čas dragoceni  
mineva v prazno ...

Ljubim rob,  
s katerega se pade v brezno  
in te ujame nadčloveško.  
Te ponese v nekaj tretjega.  
Kako visoko spoštujem odmik!  
Prehod je najvišje sijoče zlato.  
Ves čas sem na robu,  
med robovi nad brezni,  
v objemih hudih sanj –  
in tako sam!

Tu se zbirajo barve,  
kakor v roži, ki bo vzcvetela  
Kar se ima zgoditi,  
je že zdaj  
in bilo je že zdavnaj,  
ostaneta mi le beg in iskanje –  
iskanje sprejetja,  
ki je najtežja vaja na tem svetu,  
in najboljša.  
Grožnje starosti,  
skrivanje v bolezen,  
nobenega človeka ob meni,  
kadar imam hude sanje.  
In čakam, da se bo zgodilo,  
kar se je že,  
tiho tonem v čisti zrak  
luninega večera,  
duša se pobarva vijolično.  
Pogledam svoj obraz v zrcalu  
in vidim mir dreves v mesečini.

Prenehal sem poslušati svoje misli,  
začel sem se pogovarjati.

O, kje vse sem hodil,  
kje sem bil,  
kaj vse sem govoril, mislil,  
kaj storil,  
pa sem vedno plaval v oceanu,  
ki se bo v nebo prelil ...

Ko se bodo meglice polegile  
in bo sonce z vso močjo razsvetlilo  
rože na mojem vrtu,  
ko se bo potok  
v tisočernih barvah zalesketal  
in bodo valovi pripovedovali,  
bodo usta sama šla v nasmeh,  
ko se bodo toge samotne misli  
zavrtele v zrak,  
se darovale lepemu trenutku,  
takrat bom izročil.  
In dan po meglenem jutru  
bo zapel svetlobo, ki ni le za oči,  
ampak prodre v najgloblje prostore  
in rodi veseli trepet.

Toliko obrazov –  
vsak živi trenutek  
svojih srečanj.  
Sam med obrazi  
čutim telo,  
izročen med postave.  
Ni važno,  
kakšen sem,  
samo nekdo me pozna.  
Moj trenutek  
je izgubljenost množice.

Ogenj, ki je ugasnil,  
ko je vztrepetala trepalnica.  
Dva obraza ima.  
Oba sta mir, a eden darujoč,  
drugi iz podzemlja.  
Dolgo sem zadrževal oči,  
da bi bolj čutil z dušo.  
Potem so oči obnemele in  
koža je prejela preveč veselja.  
Komu naj ga da,  
ko ni nikogar v množici?  
  
Pa se mi je le nekdo približal.  
Bil je pes. Pobožal sem ga  
in bila sva sorodni duši,  
mehki in občutljivi.  
Potem je lastnik zarenčal nanj  
in teža je ugasnila moja lučka.  
Kako hitro ugasne dvoobrazni ogenj,  
kako žari teža dneva!  
A darujoči mir plava,  
ne da bi ga opazili,  
ne da bi se kdo ustavil ob njem.

Rad bi potrdil, kar je.  
So me oblaki zaslepili?  
Ali veliki Ideal,  
ki mu ne vidim konca?  
Je ta kamen resničen?  
Ima dušo in svoj propad?  
Bo šele potem to, kar je?  
Je ta človek resničen?  
Ima dušo in svoj propad?  
Bo šele potem to, kar je?  
  
Plavam visoko nad svetom,  
morda je moja misel tam, ne jaz.  
Tiho se umirjajo atomi,  
duh jih vrti tako, kot je prav,  
takrat, ko jih sprejemem za resnične.  
  
Priznam resničnost  
v imenu resnice,  
ki je bila že prej.  
V tej bo propadla in vstala.  
Ni še tam,  
jaz pa sem že tam,  
in sam sem ta resničnost.

Ni bil brez bolečin. Foto: Tatjana Splichal



LJUBOMIR DJURKOVIĆ

# Vseeno, nekaj se spreminja

## Sitost

Sita je ura  
utripa časa

Tudi jaz sem sit  
ure

## Dodeljevanje vlog

Konjska kopita bodo končno  
pripadla konjem  
peščene smilje in peresaste bodalice  
bodo postale zdravilne  
nam pa bosta zrasli dve glavi

ena bo naphana s slamo  
druga z upanjem  
iz njiju bomo tenko prejo  
življenja tkali

lepili bomo nove cunje  
na svojo goloto  
izmislili si bomo poreklo iz krtin  
iz ožilja zemlje

ko pa se dvigne zavesa  
se bomo odrekli obraza v korist  
dodeljenih vlog

# Pogovori z dušo

vse več pesnikov – brezbožnikov  
vse manj upanja  
(plesen obroblja moje srce  
in moj najboljši namen prekriva pepel)

in jaz postajam rožnat balon  
na modrem nebu

\*\*\*

psi lajajo prašiči lajajo ovce lajajo  
svetniki korakajo na paradi  
morilec si umiva roke z dišečim milom  
narejenim iz mesa žrtve  
na zgodovinskem tlakovcu  
je zacvetel češnjev cvet  
(o drenu in osatu ne piše nič  
na tem palimpsestu)  
in ti molčiš ali molčiš kot nezveste ženske  
ki drvarjem podtikajo kukavičja jajca

.....  
.....

(daj, duša moja,  
zakorakaj s pesmijo v nov čas)

\*\*\*

kaj zaznamovati z jezikom  
kaj zasesti  
s čim streljati na glinastega goloba

mного ovčarjev  
spretno neguje čredo  
svoj poklic so izpopolnili na spec. šolah  
zbor modrecev trenira lojalnost  
oveneli lističi sanjajo dež

daj nam danes  
daj nam danes  
v državi sonca biti ovčica dobrodušna  
dobro stoječa  
o bog



# Peto dejanje

... ko se premaknejo gozdovi  
ko s poljubom zbudiš otrpli živec ...  
prihajaš točno ob uri  
greš čez trg na katerem zbrana svojat spi  
v svojo dobo vstopaš z udrtim grlom  
med kulisami  
urejenimi po zgodovinski modi  
govoriš poslednji monolog / peto dejanje  
v parterju škripajo stoli  
ribe na vročem pesku začenjajo svojo igro  
na samem robu stiksa osamljeni pevec  
podaja telo prebrisanim starcem  
(polzi po žrelu peščenika  
dušica  
golobje mehka  
v precep  
- kjer bolehajo cesarstva polbogovi kače)

# Sprehajalec

Dotaknil se je vozla obupa  
Iztisnjen iz tube – življenja  
Govori pesmi v veter  
Stopil je na pusti trg  
Kakor smotka duše  
Niti sem niti tja

# Zime so tukaj ostre

Zime so tukaj ostre  
to čisti dušo  
toda jaz ne potrebujem zime  
jaz potrebujem dušo  
ker jaz se bojim čiste duše  
kakor črne krinke  
z rogom na čelu  
kakor da sem hudič  
ki strmi  
pod  
božjo pravico  
vnet kot ekcem  
zaradi njegove ljubezenske ščetke  
kakor cvetoči rožni vrt  
kakor kakor

Cetinje, 7. decembra, 1985

# Spomini so zloženi v kovčku iz umetnega usnja

ko sem pobegnil iz svoje lupine v  
ko sem zastal na križišču  
ko sem telo prvič ujel v ljubezni z drugim

ko sem  
ko sem prvega dne  
ko sem drugega dne  
ko sem tretjega dne  
ko sem četrtega dne  
ko sem petega dne  
ko sem šestega dne

sedmega dne sem se spočil, vendar zvečer  
uredil še  
pravico in krivico  
brate in sestre  
in njihove hčere  
in njihove sinove

potem sem svoje spomine skrbno zložil v  
kovček iz umetnega usnja

## BELEŽKA O AVTORJU

Ljubomir Djurković se je rodil v Cetinju leta 1952. Je eden najvidnejših črnogorskih pesnikov in dramatikov zadnjih trideset let. Napisal je pet dram (*Peto dejanje*, *Pisec družinske zgodovine*, *Petronij ali Metzuzalem* uživata večno poletje, *Tobelija*, *Odpad ali preoblačenje*), ki so bile uprizorjene na radiu, televiziji in po različnih evropskih gledališčih, tudi v Sloveniji. Bil je umetniški vodja Kraljevega gledališča v Cetinju. V devetdesetih je živel na Nizozemskem, kjer se je preživiljal s prevajanjem. Objavil je pesniške zbirke *Polifemov jok* (1982), *Opravki in dnevi* (1988) ter izbor, *Vseeno, nekaj se spreminja* (2008). Za njegovo književno delo je značilno reinterpreterjanje grške in rimske mitologije, predvsem pa je dragoceno avtorjevo ukvarjanje z endemičnimi črnogorskimi mitološkimi razsežnostmi (npr. *Tobelija*). Pričujoči izbor je sledil knjigi *Vseeno, nekaj se spreminja*.

Izbral in prevedel: Jurij Hudolin

JANI ŠUMAK

## Sekularizacija ali o strpnosti

Leta 2009 je sta si v finalu Pokala konfederacij FIFA, ki je tekmovanje zmagovalcev posameznih kontinentalnih pokalov, stali nasproti reprezentanci Združenih držav Amerike in Brazilije. Pričakovano, četudi ne s pričakovano lahkotnostjo, je slavila slednja. Ob zadnjem žvižgu se je v za Brazilce značilno emocionalnem slogu vezist Kaká (Ricardo Izecson dos Santos Leite) vrgel na kolena, slekel dres ter razkril majico z velikim napisom "I belong to Jesus" (pripadam Jezusu, prev. p.) in se z razprtimi rokami zazrl proti nebu.

Nič posebnega, je dejala večina nogometne javnosti, ki je vajena molitev brazilske reprezentance, ko igralci pred začetki tekme na zelenici kleče sklenejo krog ter molijo. Širša nogometna javnost je tega vajena, tako kot je vajena križanja pred tekmami, pred vstopom igralca na igrišče, po zadetkih itd. Poznavalci pa bodo še dodali, da se včasih pokrižajo celo sodniki. Skratka, religija ima v (tem) športu svoje mesto in javnost nogometašem dopusti še marsikaj drugega kot samo izkazovanje vere in javno slavljenje, četudi se zdi, da bolj pod predpostavko, da gre za kretnjo v trenutku, ki je nabit z emocijami.

Toda po tej finalni tekmi se je vseeno oglasil sekretar danske nogometne zveze Jim Stjerne Hansen, ki je opozoril na nekaznovano kršitev pravil svetovne nogometne zveze, ki igralcem zapoveduje, da ne smejo sleči zgornjega dela dresa z namenom, da bi pokazali kak slogan ali reklamno sporočilo ter da njihova oprema (torej tudi oblačila) ne sme imeti osebnih, političnih ali religioznih sporočil. Hitro se je oglasil predsednik Sepp Blatter, ki se je zavezal, da bo prepovedal sleherne izraze religioznosti na prihajajočem svetovnem prvenstvu, ter pripomnil, da v nogometu ni prostora za religijo.

Dejanje sekularizacije torej, ki tokrat ni uspelo, a je odrazilo nekaj, na kar so opozorili nekateri sociologi – sekularizacija ni globalni fenomen. Teza, ki jo podpirajo statistični podatki, ni deležna velike pozornosti, kar njen zagovornik, Peter L. Berger, povzame z besedami o nelagodnosti zagovornikov teorije sekularizacije. Raziskave omenjenega sociologa, nekoč zagovornika omenjene teorije, ter njegovih sodelavcev pri projektu o fundamentalizmu, ki ga je financirala fundacija MacArthur, so pokazali, da je v regijah Afrike in Azije religioznost v porastu, za Latinsko Ameriko pa vsaj ni zaslediti upadanja. To seveda pomeni, da je teza o postopnem umikanju religije, ki je sestavni del teorije sekularizacije, nenatančna. Na pričujočem mestu je seveda treba biti toliko dosleden in povedati, da med

celinami, natančneje med Zahodom in preostalim svetom, obstajajo velike razlike, in da prebivalstvo Evrope, zibelke sekularizacije, počasi, a gotovo izumira, medtem ko na omenjenih kontinentih narašča. Toda težava ostane: svet je vse kaj drugega kot sekulariziran. S tega vidika se zdi izjava danskega nogometnega funkcionarja nekaj povem drugega kot izjava iz razočaranja nad tem, da proces sekularizacije noče steči, kot si to zamišlja javno mnenje. Religija, ki jo sekularizacija tolerira samo zato, ker bo kmalu izginila, omenjenega nikakor noče storiti, še več, ni niti tako dostojna, da bi se umaknila v zasebno sfero peščice trmastih, kot to velevala bonton strpnosti. Namesto tega prihaja s pomočjo sodobnih komunikacij prek drugih ponovno v naš vsakdan. Ne kot klic, ampak kot neželen gost.

Jürgen Habermas izreče, ko govori o sekularizaciji, zanimivo misel, da gre namreč za ločitev države in cerkve, ki je rezultat verskih vojn med protestanti in katoliki. Četudi je ta ločitev del procesa sekularizacije, se zdi, da je podlaga teze o sekularizaciji prej francoska revolucija ali celo vzpon znanosti in tehnologije, skratka človek (ljudstvo), ki spremeni javno mnenje. Habermasov komentar, ki deluje tudi zgodovinsko bolj sprejemljivo, pa govori o sekularizaciji represije – sestavine države. Če torej sledimo temu namigu, potem lahko sicer pritrđimo zamisli o vzponu idealov francoske revolucije ter pohodu znanosti s tehniko na čelu, z zadržkom, da je sekularizacija preprosto premik moči, ki je posledica tega, da je bila ena stran – torej cerkvena – zaradi drugih konfliktov oslabiljena in za kazen ostala brez nekaterih pravic. Ta razlaga tako tudi nasprotuje pogosto začeti debati o sekularnosti krščanstva, ki da je vtkano v njegovo bistvo, saj že njegov ustanovitelj govori o ločitvi cesarjevega in Božjega. Če je sekularizacija res premik moči represije, slednje morda drži, vendar ločitev cesarjevega in Božjega ne pove prav ničesar o uporabi represivnih sredstev.

Če pristanemo na tezo, da je sekularnost v svojem jedru premik javne moči, potem postane očitno, da so njene kasnejše vsebine, ki jih teorija sekularizacije nekritično enači s samim procesom, zgolj njegove posledice. V kakšnem obsegu so nujni sestavni del, bo potrebno raziskati, do takrat pa je treba kot delovne predpostavke sprejeti naslednje: 1. prvotnega dejanja, torej ločitve, se ne da več obrniti, saj je vmes postalo očitno, da je ločitev dobra za obe strani, 2. ločitev je na ravni državne represije, ostale sestavine procesa so morda nepotrebne in zgodovinska posebnost Zahoda, ki se kaže kot nerazumevanje religije v javnosti, in 3. religiji je potrebno dovoliti, da zapolni vsaj tisti del javnega prostora, ki ne sega po represivnih sredstvih. Dejstvo, da je tretja točka verjetno najtežja, pa kaže, da je sekularizacija, kot jo razume klasična teorija, produkt določenih smeri v humanistiki, ki se je bo v primeru, če ne bo resno premislila svojih predpostavk, prijel pridevnik "programska", strpnosti, ki jo promovira, pa vljudnost do gosta, ki nikakor ne zasluži, da že dolgo ni zaželen.

# Ali je sekularizacija moderna?

Povezava med sekularizacijo in modernim časom – kar je tudi naslov tega predavanja – se največkrat zdi samoumevna. Eno lahko opredelimo z drugim. Kot nekakšen poznavalec srednjega veka bom skušal to izbrano temo osvetliti z dejstvi in pojmi iz tega obdobja. Rad bi pokazal, da povezovanje sekularizacije in modernosti ni popolnoma upravičeno. Za začetek bom postavil dve tezi: prvič, beseda sekularizacija je moderen izraz in, drugič, stvarnost, ki ga ta pojem označuje, je svoje konkretne posledice res razkrila v modernem času. S tem omenjam le splošno sprejeta dejstva.

Vendar bi prav tako podprl tezo, da so se pogoji za možnost sekularizacije zbrali in postavili v obdobju srednjega veka. Z eno besedo ali prisposodbo, moderni potres ima svoj epicenter v srednjem veku.

## I. BESEDA IN DEJSTVA

**N**ajprej bom kot neke vrste pridobljeni inventar na hitro pregledal prvi dve točki, pri čemer si bom dovolil vsaki dodati nekaj stranskih opomb.

### OPOMBA GLEDE DANAŠNJEGA POMENA BESEDE "POSVETEN"

Ozgodovini teh besed je bilo že veliko povedanega. Naj opozorim na dela Hansa Blumenberga, Hermana Lübbeja, Giacoma Marramaja.

Dodal bi le eno podrobnost. Raba besede "posveten" kot nasprotje besede "religiozen" v

pomenu tega, kar danes imenujemo "posve-tnost", je dokaj nedavna. Ko sem pred kratkim bral delo Johna Stuarta Milla (1859) *On Liberty*, sem presenečen ugotovil, da je bila raba te besede zanj še vedno neologizem. "Bilo bi zmotno," piše "da bi v krščanskem nauku iskali popolno pravilo, po katerem bi se mogli ravnati." Avtor je želel to pravilo potrditi in uveljaviti, vendar le delno obrazložiti. "Nevarno bi bilo," nadaljuje "oblikovati človeški um izključno po religioznem vzorcu in pri tem zanemariti 'secular standards (as – for want of a better name – they may be called)'."<sup>1</sup> Mill se izogiba temu, da bi "religioznemu" nasproti postavil "nereligiozno" ali besedi "krščansko" nekaj kot "nekrščansko". Zato izbere besedo,

ki je sama del krščanskega besednjaka, še več, ki ima pomen le znotraj njega, pri čemer označuje obliko meniškega življenja in izraža nasprotje besede "redovniški". Tega usodnega leta 1859, ko je izšlo delo *O izvoru vrst*, smo v viktorijanski dobi. Angleške intelektualne elite so bile tik pred izstopom iz krščanstva, vendar se izjavljati za ateista še ni zdelo primerno. Millova previdnost pri izbiri izrazov je podobna izbiri izraza, ki ga je deset let kasneje, leta 1869, uporabil Thomas Huxley med nepozabno sejo *Metaphysical Society* in ki je kasneje doživel izjemen uspeh: *agnosticism*.

Odslej je izraz "posvetno" postal ena izmed besed, ki odsevajo (dobro) samozavedanje razsvetljenega modernega časa, ki je užival v zadovoljstvu, da je za seboj pustil vse tisto, kar imenuje z najrazličnejšimi imeni. Med njimi izraz "srednji vek" zadošča za diskreditacijo vsega, kar iz njega izhaja. Kljub vsemu je izraz krščanskega izvora. Natančneje najdemo njegov izvor v kanonskem pravu. Ta semantični razvoj pa ima tudi vzporednico. Tako je pridevnik "laičen", ki ga razumemo kot "zunaj Cerkve", sprva označeval točno določen status znotraj Cerkve, in sicer status krščenega, ki ni opravljal duhovniške dejavnosti. Upoštevanje tovrstnih jezikoslovnih dejstev nas vodi v spraševanje o njihovi vsebini. Lahko se vprašamo, ali je razsojanje, ki je dodeljeno ljudstvu in je včasih celo skoraj pobožno (*vox populi, vox Dei*), na dolgi rok sploh vzdrži brez sveto-pisemskega temelja o dostojanstvu vsakega človeka in ali Bergsonova teza o evangeljskem izvoru demokracije ni preprosto resnična.<sup>2</sup> Ampak ta debata bi nas zapeljala predaleč.

Če sklenem prvi del tega predavanja, lahko rečem, da je proces sekularizacije v prvi vrsti semantičen. *Besede, s katerimi se sekularizacija označuje, so same sekularizirane.*

## TRUPLO V EVROPSKI OMARI

Zgodovinsko gledano je bila beseda "sekularizacija" prvič uporabljena za označitev zelo konkretnega pojava, ki dejansko izhaja iz modernega časa. Gre za prilaščanje cerkvene

lastnine, ki so ga izvajali svetni vladarji. To dejstvo pogosto hitro preletimo in upoštevamo samo metaforični izraz besede. Zdi se mi, da bi se bilo vseeno dobro ustaviti pri dogodkih, ki jih označuje prvi pomen tega izraza in njihovih intelektualnih posledicah. To sta sicer na hitro, a vendarle, storila Hans Blumenberg in nato Herman Lübbe, ko sta želela poudariti odtonek nelegitimnosti, ki že od vsega začetka zaznamuje izraz "sekularizacija".<sup>3</sup>

Prve primere izvajanja omenjene sekularizacije najdemo v Nemčiji v času luteranske reformacije ali v Angliji Henrika VIII. Premoženje razpuščenih cerkvenih redov je padlo v mošnjo nemških knezov ali angleškega kralja. Kasneje so sledili posamezni primeri, kot na primer v Avstriji v času Jožefa II., vrhunec pa je sekularizacija dosegla s francosko revolucijo. Premoženje Katoliške cerkve je bilo 2. novembra 1789 "dano na razpolago narodu" in 17. marca 1790 odvzeto cerkveni upravi. Skupaj s premoženjem izseljencev je bilo spremenjeno v tako imenovano "narodno premoženje", s prodajo katerega so začeli izdajati denar, ki naj bi poplačal javni dolg.

Šele kasneje je beseda postala znana tudi na evropski ravni, v Nemčiji v začetku 19. stoletja s sekularizacijami, izvršenimi leta 1803,<sup>4</sup> ki so jih odslej poimenovali s pravim imenom. Operacija je bila tako makiavelijsko dovršena, da je lahko za ilustracijo maksime tega florentinskega sekretarja, ki pravi, da mora knez obdarovati samo s tistim, kar pripada drugim.<sup>5</sup> Z mirovno pogodbo v Lunéville so nemški knezi izgubili svoje posesti na levem bregu Rena v korist Francije. Treba jim je bilo dati odškodnino. Ideja, da bi to storili s sekularizacijo, je bila zapisana že v skrivnih pogodbah med Francijo in Prusijo z dne 5. avgusta 1796.<sup>6</sup> Država plenilka je tako svojim žrtvam velikodušno dovolila, da so si izplačali odškodnino na račun šibkejših. Knezi so dobili dovoljenje, da si prilastijo cerkveno premoženje na svojih ozemljih.

Nikoli ni nihče mogel zagovarjati upravičenosti tovrstne operacije na podlagi

pravnih dokazov. Nasprotniki so to pogosto tudi poudarjali. Takoj po vzponu francoske revolucije je to v svojem velikem slogu storil tudi Edmund Burke.<sup>7</sup>

V resnici je šlo za čisto navaden rop. Lastniki so imeli do svoje lastnine nesporno pravico, celo po svetnih predpisih, oropani pa so bili brez odškodnine. Pod vprašaj je bila tako postavljena pravica kogar koli do lastnine.<sup>8</sup>

Škandal je bil toliko večji, ker je bila kršiteljica pravic država, ki bi morala biti garant in varuh prava. Da so mogli zagovarjati sekularizacije, so se morali posluževati medlih dokazov, ki niso imeli resnične pravne podlage. Zateči so se morali v abstrakcijo idej in se sklicevati na zgodovinsko nujnost zgraditve moderne države, na napredek, ideje razsvetljenstva, celo na očiten interes same Cerkve ... Do teh dejstev so zato imeli dvojno, celo shizofrenično držo.<sup>9</sup>

Če pri vsem tem upoštevamo še globinsko psihologijo, ni izključeno, da se te kršitve pravic niso obdržale v evropski zavesti. Ali še bolje v njeni podzavesti, kajti njihovo zakrivanje je bilo nedvomno zelo uspešno. Prav tako ni izključeno, da potreba po izmišljanju dokazov ne predstavlja enega od virov naprednjaške občutljivosti. Že zdavnaj je ugotovljeno psihološko dejstvo, da je veliko težje odpustiti zlo, ki smo ga storili sami, kot tisto, ki so nam ga prizadejali. Med postopki, ki nam pomagajo do osvoboditve od občutka krivde, ki ga imamo do svojih žrtev, je najlažji ta, da jih še strožje obsodimo. To se na zunaj kaže v vzkipljivosti, na katero nas je dobro opozoril René Girard. Sovrašтво, ki ga mnogi sodobniki čutijo do Cerkve, morda ni le posledica krivic, resničnih ali domnevnih, ki jih je povzročila Cerkev ali so jih povzročili v njenem imenu. Lahko je tudi posledica predhodnih krivic, ki so bile povzročene Cerkvi sami.

Z drugimi besedami povedano, možno je, da je intelektualno gibanje "sekularizacije" v pomenu spodbujanja vse bolj "posvetne" kulture daljna posledica zelo konkretnih dejanj, ki so sprva nosila to ime. Pot, ki jo je naredila

obravnavana beseda ter njena pomenska širitev od dogodkov revolucionarne dobe do težnje, ki je izhajala iz kulture, potemtakem še zdaleč ni naključna, temveč je nasprotno nujna posledica zgodovinske logike.

## II. TRIJE KORAKI PROTI "STOLETJU"

**G**lede sekularizacije kot ideje in osrednje teze te razprave bom za rdečo nit izbral kratek, a zelo znan Heideggerjev komentar. Po njegovem mnenju je ideja sekularizacije v svojem bistvu nezmožna karkoli pojasniti, ker predpostavlja tisto, kar bi morala dokazati. Zahteva namreč nekakšno prelitje z enega področja na drugega. Ciljno področje mora zatorej že obstajati. V našem primeru obstaja *saeculum* – uporabil bom ta izraz, da poenostavim "stoletje" – v katerega je treba prenesti vse, kar je prej izhajalo iz nekega drugega področja.<sup>10</sup>

Tukaj bi rad obnovil nekaj korakov v smeri "stoletja", v že nekoliko zoprnem slogu "*the making of ...*". Dotaknil se bom treh obdobij, ki se v tem primeru nizajo kronološko: najprej prvo krščanstvo, nato Konstantinov obrat in nazadnje srednjeveški spor med duhovništvom in cesarstvom.

### OD GRŠKEGA KOZMOSA DO KRŠČANSKEGA SAECULUMA

"**S**toletje" v prvi vrsti predstavlja eno od **S**imen, ki lahko označujejo tudi svet. Postavitev sveta kot "stoletja" je dogodek, ki ga lahko umestimo v okvir kozmologije, kjer predstavlja obrat. Slednji izhaja iz zgodovine, ki sem jo skušal podati drugod in pri tem črpal pri Karlu Löwithu.<sup>11</sup> "Stoletje" je preostanek poganškega "sveta" po krščanski revoluciji, ki se je začela v judovstvu. Grško-rimski svet je verjel, da živi v večnem kozmosu ciklov; krščanstvo, ki je nasledilo apokaliptične zgodbe, ki so ga obdajale, se je dojemalo kakor znotraj "stoletja", ki je bilo v bistvu navidezno, ter mu je bilo usojeno, da premine, kakor po svetem Pavlu "mine podoba tega sveta". (1 Kor 7,31)

Beseda *saeculum* je zanimiva zato, ker svet, za katerega bi mislili, da izhaja iz prostora, označuje z izrazom, ki sodi v časovni register. Njen izvorni latinski pomen je "generacija". Krščanski avtorji so z njim prevajali grški *aion*, ki se je s prevodom Septuaginte navzel hebrejskega pomena *olam*.<sup>12</sup>

V pomenski zvezi generacija – stoletje, ki danes označuje obdobje stotih let, se nahaja globoka antropološka stvarnost. Sto let predstavlja bolj ali manj najdaljšo trajnost živega spomina. Zunanji rob spominov, ki jih nosim s seboj in vključuje najstarejše pripovedi, ki sem jih slišal od starih staršev ter jih bom ohranil za vse življenje ali obratno, podobe, ki jih bodo o meni ohranili vnuki, podaljšujejo povprečno življenjsko dobo, ki v grobem predstavlja eno stoletje.

V šali (in ne brez globine) bi lahko povlekli vzporednico med "svetnim" in "stoletnim". Čeprav si prizadevamo, da bi med pojmom ohranjali razliko, ju nekateri jeziki označujejo z isto besedo, na primer angleščina s *secular* (ali slovenščina s tujko *sekularen*, *op. prev.*). Po analogiji bi "sekularizem" lahko razumeli kot "milinarizem". Slednji naj bi deloval v obdobju tisočih let, medtem ko "sekularizem" deluje, kot da onkraj obzorja dveh generacij ne bi bilo ničesar. Poštena analiza naših "sekulariziranih" družb in njihovih možnosti za prihodnost bi tej besedni igri dal precejšnjo težo.

## "RED" PROTI "STOLETJU"

V konkretni zgodovini je krščanstvo nekaj posebnega, ker se je cepilo na predobstoječo politično instanco, Rimsko cesarstvo.<sup>13</sup> V tem se razlikuje na primer od islama, ki si je ustvaril svoje lastno cesarstvo v 7. stoletju v času arabskih osvajanj. Rimsko cesarstvo ni bilo čisto nič "stoletno", ravno obratno. Temejljilo je na religioznem, v našem primeru na češčanju cesarja. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da ni bilo krščansko, saj je privržence nove vere preganjalo ravno zato, ker so se upirali češčanju, ki je izkazovalo pokornost njegovih služabnikov. Kakor vemo, je krščanstvo rimski

svet nazadnje posrkalo vase. Predvsem v latinskem predelu cesarstva je bilo posebno v tem, da ga je – če lahko tako rečem – najprej dobro prežvečilo in nato izpljunilo. Kar imenujemo srednji vek, je v resnici zgodovina njune ločitve.

Začela se je zelo zgodaj, že s Konstantinom, ki se je želel polastiti oblasti nad Cerkvijo in z veseljem postati njen vodja v zameno za priznanje in podporo s strani rimske države. Pred Konstantinom države in Cerkve ni bilo mogoče zamešati, saj je prva preganjala drugo. Po Konstantinu pa je ta skušnjava postala močna in veliko ljudi ji je podleglo. Cerkev se je odzvala tako, da je okrog sebe ustvarila nekakšno nevidno membrano, stkano iz pravnih pravil, ki so iz nje tvorile načeloma samostojno enoto. Kljub vsemu pa nič od tega ne bi bilo možno, če ne bi obstajala družbena sila, okrog katere se je ustvaril odpor. Šlo je za meniško gibanje, ki se je v tistem času izoblikovalo kot (morda zavesten) poskus, da bi po spreobrnjenem cesarstvu ponovno vzpostavili negotov način življenja mučencev.

Drugače povedano, tako je nastal način življenja, ki se je opredelil kot nasprotje do tedaj normalnega in edinega načina, imenovanega "svetni". Nov in paradoksalen način življenja se je ravnal po "redu, pravilu", ki ni bil od "sveta". Zato je bil kasneje poimenovan "redovni". Iz zgodovine besed je pomembno razbrati tudi to, kar je bilo s stališča zgodovine v igri: pojav meniškega načina življenja je posredno vplival tudi na družinsko, družbeno in politično življenje. Slednji niso več bili samoumevni, temveč so postali rezultat neke odločitve. Predmet odločitve je bilo prav "stoletje". Naenkrat je meništvo vse stvari zunaj sebe imelo za neke vrste "sekularizacijo".

## "SEKULARIZACIJSKA" CERKEV IN SAKRALNA DRŽAVA

Tretji dogodek je iz 11. stoletja.<sup>14</sup> Gregorijanska reforma je sprožila investiturni boj. Reformo je bilo mogoče razumeti kot



revolucijo, "papeško revolucijo", ki je bila prva v neprekinjeni vrsti revolucij, ki so zaznamovale evropsko zgodovino. To idejo nedvomno dolgujemo Eugenu Rosenstocku-Huessyju.<sup>15</sup> Slednji je danes sicer znan predvsem po svoji korespondenci s Franzem Rosenzweigom, a njegovo delo je samo na sebi vredno zanimanja. Po njegovih stopinjah je njegov učenec, ameriški pravnik Harold J. Berman, opisal, kako je ta, sprva pravna revolucija preplavila vse ravni srednjeveškega sveta ter jih globoko spremenila.<sup>16</sup>

Spor se je odigral v obrnjenih vlogah. Še zdaleč ni bilo, kot bi pričakovali, cesarstvo tisto, ki bi branilo sekularizacijo in Cerkev sakralnost. Zgodilo se je ravno obratno. V odgovor na zahteve papeštva je cesarstvo zahtevalo sakralnost in si poleg pridevnikov "rimsko" in "nemško" nadelo še naziv "sveto" cesarstvo. Šlo je za zahtevo po eni od tradicionalnih značilnosti same Cerkve, ki je "ena, sveta, katoliška in apostolska". Prvi, ki je na izjemen način sprožil zahtevo, da bi postal vladar "svetega" cesarstva, Friderik I. Barbarossa (u. 1190), je to storil s pravnimi sredstvi, rekoč: *imperium romanum* je *sacrum*, ker je pravnik Ulpijan zakon države imenoval sveti zakon.<sup>17</sup>

Preden spregovorimo o odnosih med papeštvom in cesarstvom kot sporu, ki vključuje Cerkev in državo, je pomembno, da se zavedamo, da obstoj teh dveh ustanov nikakor ni nekaj očitnega, ne na splošno ne v srednjem veku. Prav tako ne smemo iskati države tam, kjer bi jo morda želeli iskati. Dejansko je Cerkev z gregorijansko reformo postala prva ustanova v zgodovini, ki se je sama štela in razumevala kot država: "Resnična država v modernem pomenu izraza srednji vek – če te besede ne tvorijo paradoksa –, je Cerkev."<sup>18</sup> "Če bi v srednjem veku lahko uporabljali pojem države," piše Walter Ullmann "bi ga lahko uporabili le za papeža samega. Edino on je bil nadrejeni, edino on vladar v modernem pomenu besede, ker je bil nad družbo vernikov, svojih podložnikov in hkrati ni bil član Cerkve."<sup>19</sup> Ideja suverenosti se je

najprej pojavila, da bi lahko mislili papeževo oblast, šele nato se je v odgovor razširila tudi na oblast kraljev.<sup>20</sup>

Še več, tisti, ki izvaja sekularizacijo v srednjem veku, je prav Cerkev. Ona je državo prisilila, da se vzpostavi kot njej vzporedna in samostojna ustanova. Za nalogo ji je zadala dobro delovanje časne države, ki jo je povzela z besedo "pravičnost". Poslušajmo Janine Quillet, ki je strokovnjakinja za zgodovino srednjeveške politične filozofije: "Naj se sliši še tako paradoksalno, lahko rečemo [...], da so dejanja papežev že od 11. stoletja dalje težila k 'laicizaciji' politične oblasti s tem, da so ji odvzemala vso pobudo na področju duhovnosti."<sup>21</sup> Naj navedem še Pierra Legendra: "Institucionalno pojmovanje sekularizirane družbe je posledica krščanstva in njegovega rivalstva s cesarstvom."<sup>22</sup>

## ZAKLJUČEK

V nekem drugem besedilu, na katerega sem opozoril na začetku in ki obravnava isto vprašanje, Heidegger kot edini vzrok "razbožanstenja" sveta navaja umik sakralnega oziroma bogov.<sup>23</sup> Potemtakem je do "sekularizacije" prišlo le zato, ker se je sakralno začelo umikati, vendar je ta umik tudi samo začelo. Ničesar posebnega nimam reči glede pomena te teze, kakršnega ji ga daje Heidegger, ker tega razumevanja nimam. Kar pa se tiče zgodovinskega razvoja stvari, verjamem, da vsebuje kar nekaj verodostojnosti.

Prevedla: Jasmina Rihar

1. J. S. Mill, *On Liberty*, 2; v: *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, A. D. Lindsay, London, Dent, 1968, str. 110.
2. H. Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, 4. pogl. str. 300.
3. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, str. 27–28.
4. Vsi izvorni dokumenti o teh sekularizacijah so objavljeni v izredni antologiji z naslovom *Die Säkularisation 1803. Vorbereitung – Diskussion – Durchführung*. Eingeleitet und zusammengestellt von R. von Oer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, str. 90. (odslej uporabljam S1803).

5. N. Machiavelli, *Il principe*, 16. pogl.; *Tutte le opere*, F. Flora in C. Cordie, Milano, Mondadori, 1949, t. 1, str. 51.
6. Besedilo v: S1803, št. 3, str. 14.
7. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, J. G. A. Pocock, Indianapolis, Hackett, 1987, str. 205–206.
8. Pismo papeža Pia VII. cesarju Francu II. z dne 27. junija 1801, v: S1803, št. 9, str. 22, H. von Wessenberg, *Die Folgen der Säkularisationen*, v: S1803, št. 10, str. 24–30.
9. R. von Oer, uvod v S1803, str. 8.
10. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. 2, str. 146 in 321; ti odlomki so preučeni v: J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002, str. 9–15.
11. Prim. Karl Löwith, "Mensch und Menschenwelt" [1960], v: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie* (Sämtliche Schriften, I), Stuttgart, Metzler, s. d., str. 295–328. Prim. moje knjigo *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999, str. 193.
12. Prim. C. S. Lewis, *Studies in Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, str. 225–226.
13. Tukaj povzemam bistvo dela, ki je bilo v času tega predavanja še v pripravi, ki pa je vmes že izšlo: *Božji zakon, Filozofska zgodovina neke zaveze*, Ljubljana, Študentska založba, zbirka Claritas, 2009, prevod: Jasmina Arambašič, str. 220–223.
14. Prim. *Božji zakon*, n. d., str. 230–232.
15. E. Rosenstock-Huussy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* [prva izd. 1931], Moers, Brendow, 1987.
16. H. J. Berman, *Lay and Revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983. Obstaja tudi francooski prevod te knjige, ki pa je na žalost izšel pri založbi z dokaj slabo distribucijo: *Droit et Révolution. La formation de la tradition juridique occidentale*, prevod R. Audoin, Aix en provence, Librairie de l'Université, 2001.
17. Prim. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, str. 197, 207; G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100–1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964, str. 535.
18. J. N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625. Seven Studies*, New York, Harper & Bros., 1907, str. 19; prim. Berman, n. d., str. 276; P. Prodi, *Una Storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000, str. 111–112. Ideja se pojavi že pri Nietzscheju, v odlomku pomlad-poletje 1883, 7, [242]; KSA, t. 10, str. 318, nav. v: D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Pariz, P. U. F., 1998, str. 240.
19. W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in Middle Ages*, London, Methuen in New York, Barnes & Noble, 1974, str. 87.
20. Prim. vzporednico, ki jo poda Jean Bodin v delu *De la République*, I, 8, str. 132.
21. J. Quillet, *Le Clefs du pouvoir au Moyen Age*, Pariz, Seghers, 1972, str. 44.
22. P. Legendre, *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'état du droit*, Pariz, Fayard, 1988, str. 262. Glej tudi str. 257; Prim. še E. Kantorowicz, n. d., str. 320–321; H. J. Berman, n. d., str. 115 in M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Pariz, Gallimard, 1985, str. 118.
23. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes": v: *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, str. 70.

# Od “sekularnega” k “sekulariziranemu” in ne obratno

## Prispevek Rémija Bragueja k izvorom sodobnosti

Eden najbolj znanih in vplivnih francoskih zgodovinarjev srednjega veka, Jacques le Goff, se v svoji knjigi, ki jo lahko beremo tudi v slovenskem prevodu,<sup>1</sup> sprašuje o začetkih sodobne podobe Evrope. Na naslovno vprašanje odgovarja pritrdilno in s tem kot eden prvih stopa v vrsto tistih, ki v srednjem veku niso videli nekakšnega prehodnega in s tem, s floskulo pospremljenega, mračnega obdobja, ampak prav nasprotno, temelj za poznejšo “razsvetljeno” dobo. Sodobna Evropa je dedič tudi srednjega veka in ne samo njegova odprava! Podobno misel razvija tudi le Goffov sonarodnjak, filozof Rémi Brague.<sup>2</sup> Slednji se med drugim bolj podrobno ukvarja s pojmom sekularizacije oziroma sekularizma.<sup>3</sup> Nekaj idej nam ponudi v kratkem predavanju, ki ga prav tako naslovi z vprašanjem: “Ali je sekularizacija moderna?” Braguejev odgovor je nikalen oziroma pritrdilen, če vprašanje parafraziramo v “Se je sekularizacija rodila v srednjem veku?”

**B**esedilo, ki ga v tokratni številki Tretjega dne lahko beremo v slovenskem prevodu, nam postreže z bogato vsebino. Brague s svojim bogatim poznavanjem srednjeveške dediščine osvetljuje temo sekularizacije. Pri tem se ne ustavlja pri opisovanju podrobnosti, ampak prikaže tiste prelome, ki usodno zaznamujejo današnji, s sekularizacijo prepleteni, a ne nujno izvorno “sekularizirani” svet.<sup>4</sup> Ker bi torej rad pokazal, da povezovanje sekularizacije in modernosti ni popolnoma upravičeno, Brague postavi tri teze. Prva teza se glasi, da je beseda sekularizacija res moderen izraz, prav tako pa tudi stvarnost (2. teza), ki jo ta pojem označuje, saj šele

moderni čas razkrije konkretne posledice sekularizacije. To pa po Braguejevem mnenju še ne pomeni (3. teza), da so moderni tudi pogoji za možnost sekularizacije.<sup>5</sup> Kot lahko slikovito beremo, ima “moderni potres” svoj “epicenter” v obdobju srednjega veka. Brague to najprej ponazarja s pomočjo same besede “sekularizacija” in z njo povezanimi dejstvi, ali kot sam pravi z nekaj stranskimi opombami. Te opombe so vsekakor potrebne nadaljnjega komentarja.

Najprej je treba omeniti besedni zaklad. Poleg besede sekularizacija Brague omenja tudi pojem sekularizma. Ker je razlika med njima odločilnega pomena, si jo poskušajmo

približati, in sicer predvsem prek tega, kar Brague zapiše tudi na drugih mestih.<sup>6</sup> Kot pokaže Brague,<sup>7</sup> se beseda "sekularizem" začne pojavljati v viktorijanskem obdobju skupaj z besedama agnosticizem in humanizem, medtem ko je danes v navezavi na besedo ateizem težko določiti njen pomenski odtenek. Brague meni, da gre v splošnem pri ateizmu z izražanjem nevere v Boga za negativno plat problema, ki ga sekularizem rešuje na pozitiven način, ko človeške interese omeji zgolj na po-svetne stvari. Vendar to je le eno izmed dveh možnih razumevanj, obstaja namreč še drugo, ki ga Brague ponosno "strese iz rokava".<sup>8</sup> "Sekularno" etimološko gledano izvira iz latinske besede za stoletje (saeculum) in je v osnovi pomenilo najdaljšo pričakovano dobo človeškega življenja. "Sekularnost" je tako odnos tistih ljudi, ki ne verjamejo, da je človek zmožen preseči sto let in, morda naivno in z odporom, delujejo tako, kot da človeški rod traja natanko tako dolgo. "Sekularisti" so nezmožni razložiti, zakaj naj bi človeška bitja sploh bila na svetu. Ker trdijo, da je človeško življenje posledica naključja, ne morejo pojasniti zakaj je to za nas dobro.<sup>9</sup> Beseda sekularen pa je drugače krščanskega izvora. Uporabljena je bila za označitev oblike meniškega življenja, ki ni nujno redovniški (dobesedno redoven). Od tu jo je prevzela tudi sodobnost. V prid temu govorijo dejstva, kot je primer Johna Stuarta Milla – ko poskuša označiti področje ravnanja, ki ne bi bilo več religiozno pogojeno, uporabi besedo "secular". Še bolj zanimiva dejstva se seveda zgodijo znotraj zgodovinskega procesa "sekularizacije", a preden se posvetimo temu problemu, je treba opozoriti na zelo pomemben besedni obrat. Sekularizacija in z njo povezane besede so znotraj modernega konteksta dobile drugačno vsebino. Ni šlo več samo za osnovno razliko med določenim načinom življenja v Cerkvi ("redovni" in "posvetni" kler),<sup>10</sup> ampak za opis modernega stanja, kjer se je človek zavedel svoje neodvisnosti od polja religiozne izkušnje.<sup>11</sup> Današnje označevanje nečesa za "sekularno" je torej že

samo po sebi del "sekularnega" ali povedano drugače, razlika se ne dogaja na primarni ravni religiozno-sekularno (sveto-posvetno), ampak ostaja, čeprav vzvišeno, na ravni sveta, na ravni ljudi. Brague to ponazori z latinskima izrazoma *vox populi, vox Dei*, oziroma s tem, ko pravi: "Besede, s katerimi se sekularizacija označuje, so *sáme* sekularizirane."

Glede že omenjenih zgodovinskih dejstev, velja posebej opozoriti na ugotovitev, da današnje, na srečo ne več tako konkretno (ali pač?), temveč predvsem intelektualno sovraštvo do Cerkve, ne izhaja le iz odziva na krivice, ki jih je Cerkev skozi stoletja povzročila drugim, ampak tudi iz dejstva, da se je materialno sovraštvo iz obdobja prilaščanja cerkvene lastnine v poznejšem obdobju preneslo na intelektualno raven. Brague lepo pokaže, kako nelegitimno je bilo v bistvu tovrstno prilaščanje cerkvene lastnine, ki pa na psihološki ravni ni rodilo odpuščanja, ampak prav nasprotno ravnomar opisano stopnjevano obsodbo.<sup>12</sup> Za nas je predvsem pomembno, da ima dogajanje svoje izvore v srednjem veku, natančneje v tako imenovanem investiturnem boju. Cerkev je bila namreč prva, ki je izvajala "sekularizacijo"! Brague v tem vidi razloge za nastanek modernega pojma države, saj se je Cerkev kot taka ravno v obdobju srednjega veka razumela kot država. Zgodovinski razvoj stvari in njegova logika torej glede problema "sekularizacije" kažeta dvojni obraz. Najprej srednjeveško zahtevo po jasni razločitvi med poljema religioznega in sekularnega in s tem "laicizaciji politične oblasti", kot pravi Janine Quillet, ki jo citira Brague. Zatem pa v obdobju novega veka tudi nasilno prilaščanje cerkvene lastnine, ki je bolj kot na jasnem odnosu med svetim in posvetnim temeljila na abstraktnih predstavah o zgodovinski nujnosti ločitve med Cerkvijo in državo. Absurdnost je toliko večja, kajti tisti, ki je tako na pojmovni (krščanstvo) kot tudi na materialni (Cerkev) ravni zahteval ločitev, je sam postal del te ločitve. Celota se je nekako podredila svojim delom.

Morda je to ugotovitev mogoče prikazati še v eni luči, če se lotimo po našem mnenju najbolj filozofskega dela besedila, ki ga Brague naslovi "Trije koraki proti stoletju". Za lažje razumevanje takoj opozorilo, da Brague seveda misli na stoletje v smislu "saeculum" in ne kakšno konkretno obdobje stotih let, čeprav se po drugi strani ukvarja ravno s tremi različnimi zgodovinskimi obdobji. Zadnja postaja na poti tega približevanja je bila že omenjena doba srednjeveškega spora med duhovništvom in cesarstvom, imenovana investiturni boj. Drugi dve obdobji predstavljata grštvo in krščanstvo in soočata njun pogled na svet. Brague je to tematiko na svojevrsten način obravnaval v svoji knjigi *La Sagesse du monde*.<sup>13</sup> S tem se vrnemo k izvornemu problemu sekularizacije, k "saeculumu". Kar nam Brague na tem mestu ponuja, je zelo obskurna (v smislu težko razumljiva) pomenska razlika med besedama "séculier" in "séculaire". Če prevod prve besede v slovenščino neposredno ohranja zvezo s sekularnim (v pomenu sveten), pa ga prevod druge besede na videz izgublja ("stoleten"). K sreči pa le na videz, saj zunanja različnost besed še ne pomeni razlike na pomenski ravni. Ravno prek teh besed se namreč razkriva tisti skriti pomen, ki nam ga hoče Brague približati. Govori namreč o prostoru in času ter o njuni medsebojni zvezi. Pri Grkih je bilo pojmovanje časa skladno s pojmom prostora (kozmosa), medtem ko v krščanstvu pride do zareze tega pojmovanja. Tako je prišlo do obrata od "kozmosa" k "saeculumu". Ključni stavek pri tem je sledeč: "Stoletje" je preostanek poganskega "sveta" po krščanski revoluciji – ki se je začela v judovstvu. Prava revolucija je v resnici prestavitev pojmovanja sveta iz prostorske v časovno perspektivo. Grki so verjeli, da živijo večno znotraj ciklov kozmosa, torej tega sveta, medtem ko so kristjani ta svet začeli pojmovati kot minljiv. To se je v vsej polnosti izkazalo v obdobju Rimskega cesarstva, ki je predstavljalo nekakšen svetni red krščanstvu. Slednji se je temu redu seveda uprl, in sicer prek načina življenja, ki ni bil od tega sveta.

Tako je svet za krščanstvo postal "saeculum" in rodila se je nova logika bivanja. Brague to dejstvo konkretno zgodovinsko prepozna v nastanku meniškega gibanja, ki je sploh prvo imelo vse stvari zunaj sebe za neke vrste "sekularizacijo".

Na koncu se velja vrniti k srednjemu veku. Brague ga pojmuje kot zgodovino ločitve med rimskim svetom in krščanstvom, med tistim, ki s silo ohranja večni red (češčenje cesarja na religiozen način), in tistim, kar ta red razbija z odtegnitvijo v področje, ki ni od tega sveta (meniški način življenja v tem svetu). V igri je umik svetega. Brague se tu navezuje na Heideggerja, in sicer ima v mislih sledeči citat: "V tem, kar je odločilnega, je govorjenje o sekularizaciji lahko miselna zmota. Da bi bila 'sekularizacija', 'omejitev na svet', možna, bi najprej moral že obstajati neki svet, proti kateremu se lahko napotimo in v katerega lahko vstopimo. Toda v bistvu saeculum, 'svet', s katerim 'sekulariziramo' v tej toliko opevani 'sekularizaciji', sam v sebi ne obstaja oziroma ne obstaja na takšen način, da bi bilo za njegovo uresničitev dovolj samo izstopiti iz krščanskega sveta."<sup>14</sup> Do tu se Brague in Heidegger strinjata, medtem ko imata glede "razbožanstenvenja" ali "odčaranja" sveta nasprotna stališča. Eden (Heidegger) govori o umiku, drugi (Brague) o danosti svetega v vsej polnosti. Srednji vek naj bi po Braguejevem mnenju le docela na cerkveni, ali če hočemo politični, ravni izpeljal tisto, kar naj bi bila neposredna posledica učlovečenja. Vsekakor zanimiva in prodorna misel, ki bi bila potrebna še dodatne obravnave. Na tem mestu zadostujejo Braguejeve besede, ko v *Rimski poti* pravi: "Rojstva svetnega področja, ki omogoči sekularizacijo, si ni mogoče zamisliti drugje kakor na peščini, ki je nastala z umikom božjega. In ta umik je za krščanstvo druga stran osrediščenja v eni sami osebi."<sup>15</sup> Kjer je sveto dano v vsej polnosti, šele lahko pride do umika le-tega. Moderno ali sedanjost sekulariziranost sveta je mogoče razumeti le znotraj te temeljne razlike, ki je pogoj sekularnosti. Možni sta

dve poti. Ena vodi prek novodobne sekularizacije v sekularizem, druga, tista, na katero opozarja Brague, pa nas prek srednjeveške delitve med Cerkvijo in državo v bistvu pelje nazaj k izvornim pomenom sekularnega. Po dobri filozofski maniri nas je Brague želel opozoriti na samoumevno in s tem neupravičeno sprejemanje prve ter na verodostojnost druge.

- 
1. Le Goff, Jacques: *Se je Evropa rodila v srednjem veku?* Prevedel Gregor Moder. Ljubljana: Založba /\*cf., 2006.
  2. V svoji knjigi *Evropa, rimska pot*, Brague takole opiše samega sebe: "Sem torej Francoz, katoličan, filozof po izobrazbi, po poklicu univerzitetni profesor." Glej Brague, Rémi: *Evropa, rimska pot*. Prevedla Rosana Čop. Celje: Mohorjeva družba, 2003, S. 178. Brague trenutno poučuje v Münchnu (poletni semester) in Bostonu (zimski semester), medtem ko se je kot profesor islamske filozofije na pariški Sorboni že upokojil. V Tretjem dnevu smo že imeli možnost brati nekaj njegovih tekstov, ki sta jih prevedla Robert Petkovšek in Jasmina Arambašič (sedaj Rihar).
  3. Kot bomo v nadaljevanju pokazali, pojma nikakor nista identična. Kot zanimivost naj navedem, da npr. v SSKJ-ju pojem "sekularizem" sploh ni omenjen.
  4. V teku teksta se pomeni sekularizacije gibajo med izvornim in modernim pomenom.
  5. To spominja na osnovno načelo t. i. transcendentalne filozofije začenši s Kantom, ki se je ravno spraševala po pogojih možnosti spoznanja. Brague to spoznavoslovno načelo prenaša na polje zgodovinskega ali če hočemo kulturnega.
  6. V mislih imam predvsem neobjavljeni prispevek "Il n'y a pas de "sociétésécultière" ("Sekularna družba ne obstaja") in pa intervju, ki je objavljen na medmrežju: [http://www.stumbleupon.com/su/2TlHhf/KsHfkfPw:NaVHYTXL/www.mercatornet.com/articles/view/secularity\\_vs\\_secularism\\_an\\_enlightening\\_distinction/](http://www.stumbleupon.com/su/2TlHhf/KsHfkfPw:NaVHYTXL/www.mercatornet.com/articles/view/secularity_vs_secularism_an_enlightening_distinction/) (13.5.2012). Vsekakor bi bilo za podrobnejšo analizo upoštevati tudi knjigo *Božji zakon*, na katero se Brague tudi v tukaj objavljenem prispevku pozneje večkrat nanaša. Glej: *Božji zakon*. Filozofska zgodovina neke zaveze. Prevedla Jasmina Arambašič. Ljubljana : Študentska založba, 2009. Nasploh so Bragueovi krajši teksti nekakšni fragmenti, katerih širše razvitje lahko najdemo v monografskih delih.
  7. V pravkar omenjenem neobjavljenem prispevku.
  8. Dobesedno: "But I have another definition up mysleeve." Ena izmed osnovnih značilnosti Braguejevega sloga je igranje z besedami, ki so za določen jezik bodisi značilne bodisi preprosto hudomušne. To še posebej pride do izraza med njegovimi predavanji.
  9. Ta argument najdemo v prek omenjenem intervjuju.
  10. V francoščini clergé régulier et séculier. Implicitno so seveda mišljeni tudi laični stanovi, ki so potemtaka tudi posvetni oz. sekularni.
  11. Podobno zgodbo lahko po Braguejevem mnenju spremljamo tudi pri pojmu "laičen".
  12. Tu se skriva mehanizem, na katerega nas je opozoril René Girard, ki ga Brague omenja. Glej npr. slovenski prevod njegove knjige: Girard, René: *Grešni kozel*. Prevedla Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011.
  13. *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999. Obstajata tudi angleški in nemški prevod knjige, medtem ko slovenskega žal še nimamo.
  14. Citirano po Brague, Rémi: *Evropa, rimska pot*, S. 156.
  15. Prav tam.

CHARLES TAYLOR

# Kaj pomeni sekularizem?\*

1

**Ž**ivimo v svetu, v katerem ideje, institucije, umetniški slogi ter načini proizvodnje in življenja krožijo med družbami in civilizacijami, ki so si v svojih zgodovinskih koreninah in tradicionalnih oblikah zelo različne.

Parlamentarna demokracija se je iz Anglije razširila v druge dežele, na primer v Indijo; podobno je način nenasilne državljanske nepokorščine iz Indije, kjer je služil v prizadevanju za neodvisnost, oblikoval tudi druga gibanja, med drugim gibanje za državljanske pravice Martina Luthra Kinga, jr., Manilo 1983 in tudi žametno in oranžno revolucijo v našem času.

Toda te ideje in oblike delovanja se niso zgolj kot trdne zgradbe prestavile na drugo mesto; ob vsakem prenosu so se spremenile, bile so na novo interpretirane in dobile nov pomen. In ko poskušamo slediti tem premikom in jih razumeti, lahko nastane velika zmeda. Taka zmeda nastane tudi, če poskušamo vzeti kakšno besedo preveč dobesedno; ime je namreč lahko isto, toda stvarnost je pogosto različna.

To je, na primer, očitno pri besedi "sekularno". "Sekularizacijo" razumemo kot isti

proces, ki se lahko odvija kjerkoli (in, kot trdijo nekateri, se odvija povsod). In sekularni režim imamo za nekaj, kar se lahko zgodi v katerikoli državi, ne glede na to, ali ga je ta dejansko sprejela ali ne. Gotovo se te besede pojavljajo povsod. Toda, ali res pomenijo isto vsakokrat, ko jih ponovimo? Mar ni nobenih komaj opaznih razlik, ki lahko zmedejo medkulturne razprave o teh stvareh?

Mislím, da razlike so in da predstavljajo težave za naše razumevanje. Bodisi se prebijamo skozi zmedo, ki je posledica napačnega razumevanja, ali pa nas precej slabo zavedanje pomembnih razlik pripelje do tega, da potegnemo daljnosežne zaključke, ki so zelo daleč od resničnosti, ki bi jo radi opisali. Za to gre, na primer, ko ljudje trdijo, da islamske družbe ne morejo sprejeti sekularnega režima, saj je "sekularno" stara kategorija krščanske kulture, za islam pa se zdi, da kategorije, ki bi slednji ustrezala, nima. Seveda sekularni režim v islamu ne more biti popolnoma enak kot v krščanskem svetu, toda morda lahko ideja ustvarjalno in plodovito potuje preko meja, namesto da bi bila krajevno omejena.

Poglejmo nekaj lastnosti "sekularnega" kot kategorije, ki se je razvila v latinskem krščanskem svetu. Prvič, to je bil en pojem

iz dvojice. Sekularno se je nanašalo na "stoletje" – to je, na posvetni čas – v nasprotju s tistim, kar se je nanašalo na večno, na sveti čas.<sup>2</sup> Določene čase, kraje, osebe, ustanove in dejanja so namreč razumeli v tesni povezavi s svetim ali višjim časom, drugi pa so pripadali zgolj posvetnemu. Prav zato bi pogosto lahko isto razlikovanje opisali z dvojico "duhovno/časno" (npr. država kot "časno krilo" Cerkev). Navadni župnijski duhovniki so bili zato "sekularni", saj delujejo zunaj, v "stoletju", nasproti tistim v meniških ustanovah – "regularnim" duhovnikom – ki živijo po pravilih svojega reda.

To, kar torej "sekularizacija" očitno pomeni, je torej posledica reformacije. V tem smislu se namreč nanaša na prenos določenih funkcij, lastnosti in institucij, ki so bili pod nadzorom Cerkev, na laike.

Ta prenos pa se je v osnovi zgodil znotraj sistema, ki ga je obvladovala dvojica; stvari so bile znotraj sistema premeščene iz enega predalčka v drugega. Taka opredelitev "sekularnega", kjer ta še vedno drži, pa pomeni, da je sekularizacija precej neproblematična zadeva, preureditev pohoštva v prostoru, katerega osnovne značilnosti ostajajo nespremenjene.

Toda od sedemnajstega stoletja naprej se je postopno začel uveljavljati nov pogled – pojavilo se je novo razumevanje družbenega življenja, po katerem bilo vse, kar je, "sekularno". Ker pa se je "sekularno" izvorno nanašalo na posveten ali navaden čas v nasprotju z višjimi časi, je bilo nujno, da so začeli posvetni čas razumevati brez kakršnekoli navezave na višje čase. Beseda se je torej še naprej uporabljala, toda njen pomen je bil temeljito spremenjen, saj je bilo njeno nasprotje bistveno spremenjeno. Na nasprotni strani namreč ni bila več druga časovna dimenzija, v kateri so imele "duhovne" ustanove svoj predalček; sekularno je po novem nasprotovalo vsaki trditvi, izrečeni v imenu nečesa, kar presega ta svet in njegove interese. Zato je odveč reči, da so tisti, ki so si "sekularni" svet predstavljali v tem smislu, imeli takšne trditve za popolnoma neutemeljene in so jih dopuščali zgolj toliko,

kolikor ne ogrožajo interesov svetnih oblasti in človeškega blagostanja.

Toda ker so mnogi ljudje še naprej verovali v presežno, je bilo nujno potrebno, da so cerkve ohranile svoje mesto v družbenem redu. Še vedno so bile na svoj način bistvenega pomena za delovanje družbe, vendar je bilo treba njihovo delovanje razumeti izključno v okviru "tuzemskih" ciljev in vrednot (mir, napredek, rast, razvoj, itd.).

Ta premik je vseboval dve pomembni spremembi: prvič, prinesel je novo pojmovanje dobrega družbenega in političnega reda, ki ni bil navezan niti na tradicionalno etiko dobrega življenja niti na posebno krščansko idejo popolnosti (svetosti). To je bila nova, postgrocijevska ideja družbe, ki je sestavljena iz posameznikov z namenom, da bi zadostila njihovim potrebam po varnosti in da bi jim bila v pomoč za življenje. V tem smislu kriterij dobre družbe, skupna korist, ni bil zgolj nekaj povsem "tuzemskega", ampak tudi brezbrizen do "kreposti" v tradicionalnem pomenu.

Ta vzpon specifično "posvetnega" kriterija se je zgodil znotraj večjega razlikovanja, ki je ločil "ta svet" ali imanentno od transcendentnega. To zelo jasno razlikovanje je samo po sebi posledica razvoja latinskega krščanskega sveta in je postalo del našega, zahodnega načina gledanja na stvari. Poskušamo pa ga uporabljati univerzalno, četudi v nobeni drugi človeški kulturi v zgodovini ne obstaja nobeno tako trdno in jasno razlikovanje. Tisto, za kar pa se zdi, da je zares univerzalno, je neko razlikovanje med višjimi bitji (duhovi) in sferami ter vsakdanjim svetom, ki ga neposredno vidimo okoli sebe. Vendar običajno tega dvojega ne razvrščamo pod dve ločeni domeni, tako da bi to, kar je nižje, lahko imeli za sistem, ki je povsem razumljiv sam po sebi. Ravni se namreč medsebojno prepletata in nižje ne moremo razumeti brez naslanjanja na višjo. Če vzamemo primer s področja filozofije, za Platona je bil obstoj in razvoj stvari okrog nas lahko razumljiv samo s pomočjo ustreznih idej, te pa obstajajo v polju



Božja beseda je živa in učinkovita. Razsvetljuje vsakega človeka. Foto: Tatjana Splichal



izven časa. Jasno ločevanje imanentnega od transcendentnega reda je (tako ali drugače) eden izmed izumov latinskega krščanskega sveta.

Novo razumevanje sekularnega, ki sem ga tu opisal, pa gradi na tem ločevanju. V bistvu trdi, da je "nižji" – imanentni ali sekularni – red vse, kar obstaja, in da je višji – ali transcendentni – red človekova iznajdba. Očitno pa je, da je predhodna iznajdba jasne ločnice med tema dvema ravnema tista, ki je pripravila teren za "razglasitev neodvisnosti" imanentnega.

Najprej je bila neodvisnost, razglašena na področju imanentnega, omejena in delna. Po "deistični" različici te trditve, ki se je na široko razmahnila v osemnajstem stoletju, so namreč imeli Boga za ustvarjalca imanentnega reda. Ker je stvarnik, naravni red predstavlja dokaz za njegov obstoj; in ker je pravi človeški red, ki je v skupno korist, on ustvaril in nam ga zaupal, sledimo njegovi volji tako, da ga gradimo. Poleg tega še vedno drži, da svojo postavo podpira z nagradami in kaznimi v naslednjem življenju.

Torej je neke vrste religija oziroma določena pobožnost nujen pogoj dobrega reda. Locke zato ne prezira samo katoličanov, ampak tudi ateiste. To je pozitivna povezava med Bogom in dobrim redom, toda religija ima lahko tudi negativne učinke. Religiozna avtoriteta lahko namreč začne tekmovati s posvetnimi vladarji; od vernikov lahko zahteva stvari, ki presegajo ali celo nasprotujejo zahtevam dobrega reda; postavlja lahko nerazumne zahteve. Zato je družbo kljub temu potrebno očistiti "praznoverja", "blaznosti" in "zanosa".

Poskusi "razsvetljenih" vladarjev osemnajstega stoletja, kot sta bila Friderik Veliki in Jožef II., da bi "racionalizirali" religiozne ustanove – kar pomeni, da so Cerkev obravnavali kot stvar države – pripadajo tej zgodnji fazi sekularizacije na Zahodu. Tako kot na precej drugačen način tudi ustanovitev ameriške republike s svojo ločitvijo cerkve in države. Prva nedvoumna potrditev samozadostnosti

sekularnega pa je prišla z radikalnimi fazami francoske revolucije.

Izzivalna potrditev sekularnosti se namreč pojavi v Tretji republiki, katere "laičnost" je utemeljena na ideji samozadostnosti sekularnega in izključitvi religije. In ni potrebno reči, da ta duh v sodobni Franciji, kjer ga lahko zasledimo v trenutni razpravi o prepovedi muslimanskih naglavnih rut, še naprej prevladuje. Še vedno namreč velja, da je potrebno javna mesta, kjer se srečujejo državljani, očistiti vsakršne sledi religioznega.

Torej je zgodovina pojma "sekularno" na Zahodu zapletena in nejasna. Začne se z enim pojmom iz dvojice, ki razlikuje med dvema razsežnostma eksistence in ju opredeljuje s posebnim tipom časa, ki je za vsako izmed njiju bistven. Toda iz tega jasnega razlikovanja med imanentnim in transcendentnim se razvije še ena dvojica, v kateri se "sekularno" nanaša na to, kar pripada samozadostni imanentni sferi, in nasprotuje temu, kar je povezano s transcendentnim področjem (ki ga pogosto navajajo kot "religiozno"). Ta dvojnost pa se, potem ko pride do zanikanja transcendentne ravni, še enkrat preoblikuje v dvojico, v kateri se en pojem nanaša na resnično ("sekularno"), drugi pa na to, kar je zgolj izmišljeno ("religiozno"); ali v kateri se "sekularno" nanaša na institucije, ki morajo res živeti v "tem svetu", in "religiozno" ali "cerkveno" na poljubne dodatke, ki pogosto motijo tok tuzemskega življenja.

Po dvakratnem preoblikovanju je dvojica kot taka temeljito preoblikovana; v prvem primeru sta namreč obe strani resnični in neizogibni razsežnosti življenja in družbe. Dvojica je torej "notranja", saj en pojem ni možen brez drugega, tako kot desno in levo ali gor in dol. Po spremembah pa dvojica postane "zunanja"; sekularno in religiozno si nasprotujeta kot prav in narobe ali potrebno in odvečno. V mnogih primerih je cilj te taktike odpraviti enega in hkrati ohraniti drugega.

V nekem smislu pa tudi postdeistični načini sekularizma prenašajo značilnosti deističnega vzorca, opisanega zgoraj. Jakobinci

so tako trdili, da je Ustvarjalec zdaj Narava in zato namesto "pobožnosti" zahtevajo humanistično ideologijo, ki temelji na naravnem. Kar pa je nesprejemljivo, je kakršnakoli oblika "javne" religije. Vera mora biti torej omejena na zasebno področje. Če sledimo temu pogledu, potem potrebujemo jasno *morale indépendante*, samozadostno družbeno moralo brez opiranja na transcendentno. Ta zahteva pa podpira idejo, da obstaja nekaj takega, kot je "čisti um" (*die blosse Vernunft*), to je um, ki se ne opira na nobene "zunanje" predpostavke, ki bi izhajale iz razodetja ali kakršnegakoli drugega domnevno transcendentnega vira. Različice teh trditev se pogosto pojavljajo v sodobnih razpravah o sekularizmu na Zahodu.<sup>3</sup>

Deistični vzorec je pomagal opredeliti "dobro" ali "sprejemljivo" religijo v večini zahodnih razprav v zadnjih nekaj stoletjih. Dobra ali sprejemljiva religija je skupek verovanj v Boga ali kakšno drugo presežno moč, ki ima za posledico sprejemljivo ali, v nekaterih različicah, "racionalno" moralo. Oropana pa je kakršnihkoli prvin, ki ne podpirajo te morale, "praznoverja" torej. Nujno je tudi v nasprotju s "blaznostjo" in "zanosom", saj to dvoje samo po sebi pomeni grožnjo religiozne avtoritete temu, kar ima "čisti um" za ustrezen red v družbi.<sup>4</sup>

Religija je torej lahko družbenemu redu v pomoč, saj vbija v glavo prava načela, mora pa paziti, da ne bi temu redu postala grožnja, če bi mu začela kljubovati. Zato je sicer Locke pripravljen dopuščati različne religiozne poglede, toda iz te nenevarne skupine so izključeni ateisti (katerih nevera v posmrtno življenje spodbija njihovo pripravljenost, da bi držali obljube in spoštovali dober red) in katoličani (ki se ne morejo upreti izpodbijanju ustaljenega reda).

V obeh primerih, tako v pozitivnem, kot v negativnem, pa se bistveni vpliv dobre religije nahaja *in foro interno*: po eni strani motivira za pravo moralo; po drugi strani pa, ker ostaja v umu in duši subjekta, ne izziva zunanjega reda. Zato je lahko javni obred bistvena prvina

"razumske" religije le, če s tem lahko pomaga pri praznovanju javnega reda ali pri spodbujanju notranje moralne motivacije.

Sčasoma pa vsa ta skupina pojmov, vključno s "sekularnim" in "religioznim", z vsoto prtljago nejasnosti in globokih predpostavk, ki se nanašajo na ločitev med imanentnim in transcendentnim na eni strani ter javnim in zasebnim na drugi, začne potovati. Zato ni presenetljivo, da nastaja strašanska zmeda. Na Zahodu so namreč mnogi zmedeni že glede svoje lastne zgodovine. En način, kako razumeti razvoj zahodnega sekularizma, je ta, da na ločitev Cerkev in države ter izločitev religije v "zasebno" sfero, kjer se ne more vmešavati v javno življenje, gledamo kot na rezultat predhodnega razlikovanja med sekularnim (ali časnim) in svetim (ali večnim). Slednje bi bila, če pogledamo nazaj, še najboljša rešitev, po kateri je religija dokončno odrinjena na rob političnega življenja.

Toda opisane faze niso jasno ločene.<sup>5</sup> Zato ameriški sekularisti pogosto popolnoma mešajo ločitev Cerkev in države in ločitev religije in države. (John Rawls je na neki točki hotel prepovedati vsakršno utemeljevanje na osnovi človekovih "splošnih pogledov" – ki vključujejo tudi religiozne poglede – v javni razpravi.) Poleg tega pa vsa ta razmerja ustvarjajo uničujoče etnocentrične sodbe. Če je namreč standardna podlaga za zadovoljiv sekularen režim tristopenjska zgodovina, opisana zgoraj – razlikovanje med Cerkvijo in državo, ločitev Cerkev in države ter končno odstranitev religije iz države in javnega življenja – potem je očitno, da islamske države tega ne morejo doseči.

Podobno pogosto slišimo sodbo, da je bila že kitajska cesarska družba "sekularna", pri tem pa se popolnoma prezira izjemno vlogo, ki jo je imelo razlikovanje med imanentnim in transcendentnim na Zahodu in ki v tradicionalni Kitajski nima vzporednice. Ko Ashis Nandy govori o težavah, ki izhajajo iz mnogovrstne rabe pojma "sekularno", pokaže na zmedo, ki pogosto spremlja tudi podobne izjave na primeru Indije (npr., da je bil cesar

Ašoka "sekularen" ali da je mogulski cesar Akbar vzpostavil "sekularen" način vladanja).

Toda te vrste (zmotne) trditve lahko odsevajo tudi določeno modrost. V bistvu Nandy razlikuje dve precej različni ideji, ki zavedno ali nezavedno oblikujeta razpravo o Indiji. Prvič, imamo "znanstveno-razumski" pomen pojma, po katerem je sekularizem močno povezan s sodobnostjo, in, drugič, imamo različne "prilagodljive" pomene, ki izvirajo iz prvotnih tradicij. Prvi poskuša osvoboditi javno življenje religije; drugi pa raje išče odprte prostore "za neprestan dialog med religioznimi tradicijami ter med religioznim in sekularnim".<sup>6</sup>

Razglasitev Akbarjeve vladavine za "sekularno" torej lahko učinkuje kot ustvarjalen in plodovit način, s pomočjo katerega lahko ponovno opredelimo pojem. Take ponovne opredelitve, izhajajoče iz težav, ki jih morajo sodobne družbe razrešiti, pogosto razumejo sekularnost kot poskus, kako najti pošten in harmoničen način sobivanja med religioznimi skupnostmi, in puščajo pomen besede "sekularno", kot se je razvil v zahodni zgodovini, bolj ob strani. Ob tem pa upoštevajo dejstvo, da so se načini blagodejnega skupnega življenja razvili v mnogih različnih religioznih tradicijah in niso v izključni lasti tistih, katerih pogled se je oblikoval s pomočjo sodobne, zahodne dvojice, v kateri sekularno zahteva izključni dostop do resničnosti.<sup>7</sup>

## 2

Splošno prepričanje je, da morajo biti sodobne demokracije "sekularne". Kot smo pravkar videli, pa je ta pojem zaznamovan z določenim etnocentrizmom. Toda celo v zahodnem kontekstu je vse prej kot jasen. In kaj točno pomeni? Prepričan sem, da sta danes razvita vsaj dva modela, ki določata, kaj opredeljuje sekularni režim.

Oba vključujeta neke vrste ločitev Cerkve in države, da država ne sme biti uradno povezana z neko religiozno veroizpovedjo, razen v zelo skromnem in simboličnem smislu, kot

v Angliji ali Skandinaviji. Toda sekularizem zahteva več kot to. Pluralizem družbe zahteva neke vrste nevtralnost ali "načelno distanco", če uporabim izraz Rajeeva Bhargave.<sup>8</sup>

Če pa ga želimo še nadalje raziskovati, bomo odkrili, da je sekularizem pravzaprav nekaj zapletenega. V njem namreč lahko najdemo več kot eno dobrino. Izločimo lahko tri, ki jih lahko razvrstimo v tri kategorije trojice francoske revolucije: svoboda, enakost, bratstvo: (1) Na področju religije in osnovnega prepričanja ne sme biti prisile. To pogosto opisujemo kot religiozno svobodo, kar seveda pomeni tudi pravico ne verovati. Ta je opredeljena tudi kot "svoboda izvajanja" religije, kot jo opredeljuje prvi amandma ameriške ustave. (2) Med ljudmi različnih verstev in temeljnih prepričanj mora biti enakost; noben religiozni pogled ali (religiozni ali nereligiozni) Weltanschauung ne sem imeti privilegiranega statusa, kaj šele, da bi bil sprejet za uradno stališče države. In (3) vse duhovne družine morajo biti upoštevane, vključene v trajen proces odločanja, za kaj gre v družbi (v oblikovanje njene politične identitete) in kako bo družba uresničila svoje cilje (natančen režim pravic in privilegijev). To (če točko malo razširimo) ustreza "bratstvu".

Ti cilji si seveda lahko nasprotujejo; včasih moramo loviti ravnotežje med dobrinami, ki so tu navedene. Še več, prepričan sem, da lahko dodamo še četrti cilj: da, kolikor je le mogoče, poskušamo vzdrževati urejene in prijateljske odnose med pripadniki različnih religij in svetovnih nazorov (morda je to tisto, kar si zares zasluži, da imenujemo "bratstvo", toda še vedno sem pristaš jedrnatosti zgornje sheme z zgolj tremi tradicionalnimi dobrinami).

Včasih se zdi, da nekateri v prid te ali one opredelitve sekularizma trdijo, da lahko razreši vprašanje, kako uresničiti navedene cilje na ravni nadčasovnih načel, in da ni potreben noben dodaten napor ali pogovor, da bi jih opredelili za našo zdajšnjo družbo. Temelj teh načel lahko najdemo v čistem umu ali v nekem pogledu, ki je sam po sebi

osvobojen religije, povsem *laičen*. Jakobinci so na tej valovni dolžini, tako kot zgodnji Rawls.

Pri tem je težava, da (a) ni nobenega skupka brezčasnih načel, ki bi jih lahko opredelili zgolj s čistim umom, vsaj ne v podrobnosti, kakor je to potrebno za posamezen politični sistem; in (b) situacije se zelo razlikujejo in potrebujejo različne vrste konkretnih uresničitev splošnih načel, o katerih se sicer strinjamo; zato je v vsaki situaciji potrebna neka stopnja dodelave. Iz tega sledi, da (c) narekovanje načel z neko domnevno višjo avtoriteto, ki je nad vsem, krši točko (3) zgoraj. Nekatero duhovno družino namreč prikrajša za glas pri tej dodelavi. In končno (d) zaradi tega imamo pogosto težavne spore in dileme, ko gre za naše temeljne cilje.

Dobro ponazoritev točke (b) dobimo, če pogledamo na način, kako so se v zadnjih desetletjih v različnih zahodnih družbah razvijale teme, povezane s sekularizmom, ker se je spremenil nabor verstev, ki so navzoča v teh družbah. Ko se število religij ali temeljnih filozofij razširi, moramo spremeniti pot, po kateri gremo: na primer, v sodobni Evropi ali Ameriki s prihodom večjih skupin muslimanov.

Ko gre za (c), imamo novo zakonodajo v Franciji, ki prepoveduje nošnje hidžaba v šolah. Normalno se je o teh stvareh potrebno pogajati. Država gostiteljica je namreč pogosto prisiljena oddajati dvojna sporočila: (i) tega tu ne smeš delati (npr. pobijati bogokletnih avtorjev, izvajati genitalnih pohabljanj žensk) in (ii) vabimo vas, da sodelujete v našem procesu izgradnje konsenza. To pa teži k medsebojnemu nasprotovanju; (i) ovira in povzroča, da je (ii) manj verjetno. Zato se je seveda potrebno, ko je to možno, čim bolj izogibati enostranski uveljavitvi (i). Seveda včasih to ni možno. Nekatero temeljno zakone je treba upoštevati. Toda splošno načelo je, da moramo religiozne skupine čim bolj razumeti kot sogovornike in čim manj kot grožnjo, kolikor le dopušča stanje.

Te skupine se namreč razvijajo tudi, ko so v procesu ponovne opredelitve v takšnem

demokracijskem, liberalnem kontekstu. José Casanova je tako pokazal, kako je bilo ameriško katolištvo tarča posmeha v devetnajstem stoletju, ker naj bi bilo neprilagodljivo na demokracijske navade, kar pa je precej podobno sumničavosti, ki danes muči ljudi, ko gre za islam. Nadaljnja zgodovina pa je pokazala, kako se je ameriško katolištvo razvilo in v tem procesu pomembno spremenilo svet. In doslej ni bil naveden noben bistveni razlog, zakaj podoben razvoj ne bi bil možen v muslimanskih skupnostih.<sup>9</sup> Če se namreč to ne zgodi, se bo to zelo verjetno zgodilo zaradi predsodkov in slabega vodenja.

Prepričan sem, da je ena izmed naših glavnih ovir pri spopadanju s temi težavami, da imamo napačen model, ki trajno obvladuje naš razum. Mislimo, da se sekularizem (ali laičnost) nanaša na odnos med državo in religijo; v bistvu pa gre za (pravilen) odgovor demokracijske države na različnost. Če pogledamo na tri zgoraj omenjene cilje, imajo skupno to, da se nanašajo na (1) zaščito ljudi, ko gre za njihovo pripadnost in/ali uveljavljanje kateregakoli pogleda na svet, ki so si ga izbrali ali se znašli v njem; na (2) enako obravnavo ljudi ne glede na njihovo izbiro; in na (3) zagotavljanje, da bodo slišani. Nobenega razloga pa ni, da postavljamo religijo nasproti nereligioznim, "sekularnim" (v še enem široko uporabljenem smislu) ali ateističnim pogledom na svet.

V bistvu je smisel državne nevtralnosti predvsem v tem, da se izogiba favoriziranju ali zapostavljanju ne samo religioznih pogledov, ampak kateregakoli temeljnega pogleda, pa naj bo religiozen ali ne. Ne smemo namreč favorizirati krščanstva pred islamom, pa tudi religije pred nevero ali obratno ne.

Eden izmed načinov, kako predstaviti prednost modela sekularizma, ki temelji na treh načelih, pred obsedenostjo z religijo je tudi ta, da prvi model ne bo nikoli omogočil napačnega razumevanja, da je režim, ki ga je vzpostavil Atatürk, v resnici sekularen, saj ga osvetljuje s stališča temeljnih načel in celo s stališča ločitve države in religioznih ustanov.

To kaže tudi na vrednost poznorawlsovske formulacije sekularne države. Ta se zelo močno oklepa določenih političnih načel: človekovih pravic, enakosti, vladavine prava, demokracije. Omenjeno so temelji države, ki jih moramo podpirati. Toda takšno politično etiko lahko sprejemajo in jo sprejemajo ljudje zelo različnih temeljnih pogledov na svet (kar Rawls imenuje "splošen pogled na dobro"). Kantovec bi opravičil pravico do življenja in svobode s tem, da bi izpostavil dostojanstvo razumskega delovanja; utilitarist bi govoril, da je z bitji, ki lahko izkusijo veselje in trpljenje, nujno treba ravnati tako, da čim bolj povečamo prvo in čim bolj zmanjšamo drugo. Kristjan bo govoril o človeku, ki je narejen po Božji podobi. Sovpadajo pri načelih, razlikujejo pa se pri globljih razlogih za oklepanje te etike. Država mora držati pokonci etiko, vzdržati pa se mora tega, da bi dajala prednost katerikoli izmed globljih utemeljitev.

### 3

**M**isel, da se sekularizem posebej ukvarja z religijo, izvira iz zgodovine njegovega pojavljanja na Zahodu (pa seveda tudi iz njegovega imena). Če na kratko povzamem, za tovrstni režim obstajata dva pomembna temeljna konteksta, Združene države in Francija. V Združenih državah je bil na začetku celoten obseg splošnih pogledov ali globljih utemeljitev skupek različic (protestantskega) krščanstva, vključno s slabo poznanimi deisti. Nadaljnja zgodovina pa je razširila to paleto pogledov onkraj krščanstva in nato onkraj religije. Toda najprej so bile pozicije, med katerimi mora biti država nevtralna, vse religiozne. Od tod Prvi amandma; Kongres ne sme privoliti v noben zakon, ki bi vzpostavil državno religijo ali ki bi oviral svobodno izvajanje le-te (ali nekaj takega).

Beseda "sekularizem" se v prvih desetletjih v ameriškem javnem življenju ni pojavljala. Toda to je bil znak, da temeljna težava še ni prišla na dan. Ker se je Prvi amandma nanašal na ločitev cerkve in države, je religiji

omogočil, da bi lahko dobila mesto, ki ji ga danes ne bi nihče priznal. Tako je v tridesetih letih devetnajstega stoletja lahko sodnik vrhovnega sodišča trdil, da smemo za razlaganje zakonov uporabiti krščanska načela, saj Prvi amandma prepoveduje poistovetenje zvezne vlade s katerokoli cerkvijo, toda takrat so bile vse cerkve krščanske (pravzaprav protestantske).

Za sodnika Josepha Storyja je bil tako namen Prvega amandmaja v tem, "da izključi vsakršno tekmovalnost med krščanskimi sektami", vseeno pa "krščanstvo sme sprejeti pomoč od države". Krščanstvo je namreč za državo bistveno, saj je vera v "prihodnjo državo, ki bo nagrajevala in kaznovala /.../ neizogibno potrebna za uveljavljanje pravičnosti". Kar pa je še pomembnejše, "tistim, ki verujejo v resnico krščanstva, da je le-to božje razodetje, je nemogoče dvomiti v to, da je posebna dolžnost vlade pospeševati in spodbujati ga med državljani".<sup>10</sup>

To prvenstvo krščanstva pa so ohranjali tudi kasneje v devetnajstem stoletju. Še celo leta 1890 je sedemintrideset od dvainštiridesetih obstoječih držav priznalo avtoriteto Boga v preambulah ali v besedilih svojih ustav. Enoglasna razsodba vrhovnega sodišča iz leta 1892 je razglasila, da če nekdo želi opisati "ameriško življenje, kot ga izražajo zakoni, delovanje, navede in družba, povsod najdemo jasno potrditev iste resnice /.../ da je to krščanski narod" (*Cerkev sv. Trojice proti Združenim državam*, 143 U.S. 457 at 471).

V drugem delu stoletja pa se je začel pojavljati upor proti temu razumevanju, zato je bila leta 1863 ustanovljena Narodna reformna zveza (National Reform Association – NRA) z naslednjim ciljem:

*Namen te Zveze bo ohranjati že navzoče krščanske značilnosti v Ameriški vladi /.../ zagotoviti tak amandma k ustavi Združenih držav, ki bo razglašal narodovo zvestobo Jezusu Kristusu in sprejemanje moralnih zakonov krščanske religije, pa tudi pokazati, da je to krščanski narod, in ustvariti nesporno pravno osnovo za vse*

*krščanske zakone, ustanove in dejavnosti naše vlade v temeljnem zakonu države.*

Po letu 1870 se je vnel spopad med podporniki tega ozkega pogleda na eni strani in tistimi, ki so zahtevali resnično odprtost do vseh drugih religij, pa tudi do nereligioznosti, na drugi. Med slednjimi pa niso bili samo judje, ampak tudi katoličani, ki so (po pravici) razumeli, da jih "krščanstvo" iz NRA izključuje. In prav v tej bitki se je na ameriškem prizorišču prvič pojavila beseda "sekularno" kot ključen pojem, in sicer zelo pogosto v polemičnem smislu kot ne- ali proti-religiozno.<sup>11</sup>

V francoskem primeru pa se je laičnost pojavila v zvezi z bojem proti močni Cerkvi. Velika skušnjava države je namreč bila, da bi vzpostavila moralno osnovo, neodvisno od religije. Marcel Gauchet govori o tem, kako je Renouvier postavil temelje stališču radikalcev Tretje republike v njihovi bitki proti Cerkvi. Država mora biti "moralna in poučna". Ima "odgovornost do duš, prav tako kot cerkev ali verska skupnost, toda je bolj univerzalnega značaja". Moralnost je ključni kriterij. Da ne bi bila podrejena Cerkvi, mora država imeti "moralo, ki je neodvisna od vsake religije" in uživati "moralno premoč" nad vsemi religijami. Osnova te moralnosti je svoboda. Če hoče ostati neodvisna od religije, pa mora biti moralnost, ki tvori osnovo države, utemeljena ne nečem večjem, kot je zgolj korist ali občutek; potrebuje resnično "théologie rationnelle", kot je Kantova.<sup>12</sup> Modrost Julesa Ferryja in kasneje Aristida Brianda in Jeana Jaurésa je sicer rešila Francijo v času ločitve (1905) pred takim neuravnovešenim režimom, ostala pa je ideja, da laičnost v bistvu govori o nadzoru in upravljanju religije.

Če pa se premaknemo onkraj teh izvornih kontekstov in pogledamo na tiste vrste družb, v katerih sedaj živimo na Zahodu, je prva značilnost, na katero najprej naletimo, velika raznolikost ne samo religioznih pogledov, ampak tudi tistih pogledov, ki ne vključujejo religije, da ne govorimo o tistih, ki jih je v tej razdelitvi nemogoče razvrstiti. Toda zgornji

trije razlogi zahtevajo, da nepristransko obravnavamo vse.

#### 4

**T**a obsedenost z religijo je zapletena in povezana s še dvema značilnostma, na kateri pogosto naletimo v razpravah o sekularizmu: prva je teženje k opredelitvi sekularizma ali laičnosti s pomočjo neke ustavne ureditve, namesto da bi izhajali iz ciljev, ki sem jih omenil zgoraj. In tako potem poslušamo mantrične formulacije, kot je "ločitev Cerkve od države", ali pa o potrebi po odstranitvi religije iz javnega prostora ("les espaces de la République", kot v nedavni razpravi v Franciji). Druga pa izvira iz prve, ali pa se vsaj na prvi pogled zdi tako. Če namreč celotno zadevo opredelimo z eno ustavno formulacijo, potem moramo samo še določiti, katera ureditev stvari tej formulaciji najbolj ustreza, in ni nobene potrebe po nadaljnem razmisleku. In ker je glavna formulacija samo ena, se ne moremo znajti v dilemi, kar pa bi se z lahkoto zgodilo, če bi imeli pred seboj več kot en cilj.

Zato lahko pogosto poslušamo te mantre, ki se uporabljajo za ustavljanje preprirov in kot dokončni, odločilni odgovor, ki izniči vse ugovore. V Združenih državah ljudje uporabljajo "ločitveni zid" kot končni kriterij, hiperrepublikanci v Franciji pa laičnost kot zadnjo besedo. (Če bi se kdo skliceval na Prvi amandma ameriške ustave, bi bila seveda omenjena dva cilja: zavračanje vzpostavitve uradne religije in zagotavljanje "svobodnega izvajanja". Ni pa nepredstavljivo, da si to dvojce lahko nasprotuje.)

Tak korak s stališča, ki ga tukaj zavzemam, pomeni malikovanje izbranih ustavnih ureditev. Morali pa bi izhajati iz ciljev in konkretne ureditve izvajati iz njih. Ne gre za to, da nekakšna ločitev cerkve od države, nekakšna medsebojna avtonomija vladnih in verskih institucij ne bi bila nujna lastnost kateregakoli sekularnega režima. Isto pa velja za nevtralnost javnih ustanov. Oboje je

nujno potrebno. Toda kaj te zahteve pomenijo v praksi, bi moralo biti določeno s tem, kako lahko kar najbolje izpolnimo tri (ali štiri) temeljne cilje.

Vzemimo za primer muslimanske ženske v javnih šolah in njihovo nošnjo hidžaba, kar je bila vroča tema v številnih zahodnih demokracijah. V Franciji so razvpito prepovedali naglavne rute, saj so jih imeli za "bahav religiozni simbol", kot pravi razvpiti Stasijev zakon iz leta 2004. V nekaterih nemških deželah jih učenke lahko nosijo, učiteljicam pa to ni dovoljeno. V Veliki Britaniji in drugih državah ni splošne prepovedi, o tem pa lahko odločajo posamezne šole.

Kaj so razlogi za takšne razlike? Očitno so v vseh teh primerih zakonodajalci in uradniki poskušali vzpostaviti ravnovesje med dvema ciljema. Eden je bil vzdrževanje nevtralnosti javnih ustanov, kar so imeli (po pravici) za tisto, kar v bistvu izpolnjuje cilj (2): enakost med vsemi temeljnimi prepričanji. Drugi pa je bil cilj (1), ki zagotavlja kar največjo možno versko svobodo ali – v svoji najbolj splošni obliki – svobodo vesti. Zdi se, da nas cilj (1) sili, da bi povsod dovolili hidžab. Toda podani so bili mnogi argumenti, ki so v francoskem in nemških primerih to preprečili. Za Nemce je bilo namreč moteče, da bi bil nekdo, ki ima avtoriteto v javni ustanovi, tako religiozno zaznamovan, kot je bil. V francoskem primeru pa so poskušali zasejati dvom v predpostavko, da je nošnja hidžaba svobodno dejanje. Podajali so namreč negotove domneve, da so deklince v takšno oblačenje silile njihove družine in njihovi moški vrstniki. To je bil eden izmed argumentov, ki so ga pogosto uporabljali, pa čeprav se je v luči socioloških raziskav, ki so jih opravili med samimi učenkami, zdel precej negotov, a Stasijeva komisija je te raziskave v veliki meri prezrla.

Drugi glavni argument pa je bil, da nošnja naglavne rute v šoli ni toliko dejanje pobožnosti kot pa izraz sovražnosti proti Republiki in proti njenemu bistvenemu sestavnemu delu, laičnosti. To je bistvo, ki so ga želeli poudariti z uvedbo pojma "signe ostatoire". Majhno,

diskretno znamenje ne bi bil problem, je trdila Stasijeva komisija, toda te značilne obleke, ki pritegnejo veliko pozornosti, so imele namen izraziti nekaj zelo spornega. Zaman je bilo, da so muslimanske ženske protestirale, da "naglavna ruta ni znamenje".

Tako lahko na eni ravni vidimo, da razlike med narodi v odgovorih na isto vprašanje odražajo različen pristop k iskanju ravnovesja med dvema glavnima ciljema sekularnega režima. Toda na drugi ravni dilema in njena rešitev ostajata skriti za iluzijo, da gre tu za eno samo načelo, namreč za laičnost, in za njen prispevek k nevtralnosti javnih ustanov in prostorov ("les espaces de la République"). To pa je zgolj stvar uporabe bistvene značilnosti našega republikanskega režima; nobene potrebe in prostora ni za izbiro ali za tehtanje različnih smotrov.

Morda najpogubnejša značilnost tega malikovanja pa je, da poskuša prikriti resnične dileme, s katerimi se srečujemo v tem prostoru in ki se nam pojavijo pred očmi, ko enkrat prepoznamo mnogovrstnost načel, o katerih govorimo.

## 5

Zavedati pa bi se morali, da to malikovanje pušča globoko sled v življenju sodobnih demokracij. Če pomislimo, kaj je politična samostojnost, kaj je vključeno v temeljni način legitimacije držav, ki so utemeljene na ljudski suverenosti, lahko vidimo, zakaj. Da je ljudstvo lahko suvereno, mora namreč tvoriti entiteto in imeti osebnost.

Revolucije, ki so pripeljale do režimov ljudske suverenosti, so prenesle vladarsko moč s kralja na "narod" ali "ljudstvo". V tem procesu pa so ustvarile novo vrsto kolektivnega delovanja. Ti izrazi so sicer pred tem že obstajali, toda to, kar sedaj označevali – novo vrsto delovanja – je bilo nekaj, česar pred tem ni bilo, vsaj ne v neposrednem kontekstu zgodnje moderne Evrope. Zagotovo je ideja "ljudstva" lahko opisovala zbor subjektov v kraljestvu ali neelitne družbene sloje, toda



Odprite mi vrata pravičnosti, da vstopim in hvalim Gospoda. Foto: Tatjana Splichal



pred preobratom ni označevala entitete, ki bi se lahko skupaj odločala in delovala in ki bi ji lahko pripisali *voljo*.

Toda to, da ljudstvo skupaj deluje, z drugimi besedami, da razmišlja in oblikuje skupno voljo, v skladu s katero bo ravnalo, potrebuje visoko stopnjo skupne zavesti, občutek skupne identifikacije. Takšna družba predpostavlja tudi zaupanje, temeljno zaupanje, ki ga njeni člani in skupine, ki jo sestavljajo, morajo imeti, in zavedanje, da so ti res del procesa, da bodo slišani in da bodo drugi upoštevali njihove poglede. Brez skupne zavesti pa je to zaupanje usodno spodkopano.

Tako imamo v naši dobi novo vrsto skupnega delovanja. To je tisto delovanje, s katerim se člani poistovetijo in običajno pomeni uresničenje/branik njihove svobode in/ali prostor njihovega narodnega/kulturnega izražanja (ali najpogosteje neka kombinacija tega dvojega). Seveda, tudi v predmodernih družbah so se ljudje pogosto "identificirali" z režimom, s posvečenimi kralji ali s hierarhičnim redom. Pogosto so bili voljni subjekti. Toda v demokratični dobi se izkazujemo kot svobodni dejavniki. In prav zato ima koncept ljudske volje ključno vlogo pri ideji, o kateri govorimo.<sup>13</sup>

To pomeni, da sodobna demokratična država večinoma sprejema skupne cilje in referenčne točke, da sprejema poteze, zaradi katerih lahko trdi, da je branik svobode in prostor izražanja svojih državljanov. Če država torej hoče biti legitimna, si jo morajo njeni državljani predstavljati na ta način, pa če je to dejansko nekje izraženo ali ne.

Zato si moderna država lahko zastavi vprašanje, ki nima vzporednice v večini predmodernih oblik: Komu ali čemu služi ta država? Za kakšno svobodo gre? Za čigavo izražanje? Zdi se, da ta vprašanja nimajo nobenega smisla, če si jih zastavimo, na primer, v kontekstu avstrijskega ali turškega cesarstva – razen če si na vprašanje "komu" odgovorimo s habsburško ali otomansko dinastijo; toda na ta način bomo težko prišli do tega, kaj utemeljuje njeno identiteto.

To je tisto v sodobnih državah, kar hočem imenovati politična identiteta, ki je opredeljena kot splošno sprejet odgovor na vprašanje: "Komu, čemu?" Ta je drugačna od identitet njenih članov, to je, od referenčnih točk, ki so mnoge in različne in ki vsaka sama zase določa, kaj je pomembno za njeno življenje. Dobro je sicer, da med njimi prihaja do določenega prekrivanja, če se ti člani želijo čutiti močno identificirani z državo, toda identitete posameznikov in skupin bodo na splošno bogatejše in bolj zapletene, pogosto pa tudi precej različne druga od druge.<sup>14</sup>

Z drugimi besedami, sodobna demokratična država zahteva "ljudstvo" z močno skupno identiteto. Demokracija nas namreč obvezuje, da v svojem skupnem političnem projektu pokažemo več solidarnosti in mnogo več zavzetosti drug za drugega, kot pa so to zahtevale hierarhične in avtoritarne družbe preteklosti. V dobrih starih časih avstro-ogrskega cesarstva je lahko poljski kmet iz Galicije povsem pozabil na madžarske državne plemiče, na meščane Prage ali na dunajske delavce, pa s tem ni niti v najmanjši meri ogrožal stabilnosti države. Danes je drugače. Ko ideje o ljudski oblasti začnejo krožiti, stanje stvari postane nevzdržno. To je trenutek, ko skupine, ki med seboj niso ali ne morejo biti povezane, začnejo zahtevati lastne države. To je doba nacionalizma in zloma cesarstev.

Govoril sem že o politični nujnosti močne skupne identitete v sodobnih demokratičnih državah, ko gre za nujno potrebo po oblikovanju ljudstva, odločujoče enote. Toda za to gre tudi v številnih drugih primerih. Misleci v državljanski humanistični tradiciji od Aristotela pa do Arendtove so ugotovili, da svobodne družbe zahtevajo večjo mero zavzetosti in sodelovanja kot pa despotske in avtoritarne. Državljeni morajo tako rekoč sami narediti, kar so prej zanje naredili vladarji. Do tega pa pride le, če so ti državljani začutili močno vez identifikacije s svojo politično skupnostjo in tudi s tistimi, s katerimi si jo delijo.

Še z drugega zornega kota, ker družbe zahtevajo močno zavzetost za opravljanje skupnega dela in ker bi bila situacija, v kateri bi nekateri nosili breme sodelovanja, drugi pa bi zgolj uživali koristi, nedopustna, svobodne družbe zahtevajo visoko raven medsebojnega zaupanja. Z drugimi besedami, izjemno občutljive so na nezaupanje enih državljanov do drugih, na to, da slednji ne izpolnjujejo v polnosti svojih obveznosti – na primer, da ne plačujejo svojih davkov, da goljufajo glede premoženja ali da imajo kot zaposleni koristi na trgu dela, ne da bi prevzeli kakršnekoli socialne stroške. Take vrste nezaupanje pa ustvarja izjemno napetost in grozi, da bo raztrgalo celotno mrežo delovanja, na katerem temelji ustroj demokratične družbe. Nprestana in ves čas obnavljajoča se vzajemna zavezanost pa je bistven temelj za uveljavitev ukrepov, ki so potrebni za obnovo tega zaupanja.

Odnos med narodom in državo pogosto razumemo z enostranskega stališča, kot da je bil vedno narod tisti, ki si je hotel narediti državo. Toda proces je tudi obraten. Da bi ostale pri življenju, države včasih poskušajo ustvariti občutek skupne pripadnosti. To je pomembna tema v zgodovini Kanade, na primer. Da bi oblikovala državo, se je torej družba v demokratični dobi prisiljena spoprijeti s težavno in nikoli dokončano nalogo opredelitve kolektivne identitete.

Kar sem torej imenoval politična identiteta, je izjemno pomembno v sodobnih demokratičnih državah. In ta identiteta je običajno opredeljena deloma s pomočjo določenih temeljnih načel (demokracija, človekove pravice, enakost) in deloma s pomočjo svojih zgodovinskih, jezikovnih ali religiozних izročil. Razumljivo pa je, da značilnosti te identitete včasih prevzamejo kvazi svet status in da se njihovo spreminjanje ali spodkopavanje lahko zdi kot nekaj, kar ogroža temelj enosti, brez katerega demokratična država ne more delovati.

Prav v tem kontekstu se lahko zdi, da so določene zgodovinske ustavne ureditve

nedotakljive. Lahko se zdijo kot bistveni sestavni del temeljnih načel režima, včasih pa so videti tudi kot ključni sestavni del njegove zgodovinske identitete. Prav na ta način nekateri gledajo na laičnost, kot jo razumejo mnogi francoski *republikanci*. In ironično je, da ne glede na sodobno politiko (multikulturalne) identitete to načelo navajajo kot ključno značilnost (francoske) identitete. To je sicer pomilovanja vredno, toda zelo razumljivo. To je ena izmed ponazoritev splošne resnice: da bodo morale sodobne demokracije, ki med seboj postajajo vedno bolj različne, na novo opredeliti svojo zgodovinsko identiteto, kar pa bo lahko dolgotrajno in boleče.

## 6

**N**a tej točki bi rad spregovoril še o zanimivi stvari, na katero nas v svojem spisu "Das Politische" opozarja Jürgen Habermas: izvorno je bila politična avtoriteta opredeljena in utemeljena na kozmično-religiozних temeljih. Opredeljena je bila kot "politična teologija".<sup>15</sup> In kot se zdi, Habermas trdi, da bi sodobne sekularne države povsem lahko shajale brez nekega analognega koncepta, kar pa se meni ne zdi povsem res.

Ključni premik, ki ga zasledimo na sodobnem Zahodu od sedemnajstega stoletja naprej, premik, ki nas oddaljuje od kozmično-religioznega razumevanja reda, ustvarja nov pogled na družbo, pogled "od spodaj navzgor", katerega namen je zaščita in vzajemna korist njenih (enakopravnih) članov. S tem novim razumevanjem pa je povezan močan normativni vidik, ki sem ga imenoval "sodobni moralni red".<sup>16</sup> Vsebuje nekako tri načela (po enem možnem številčenju): (1) pravice in svoboščine članov, (2) enakost med njimi (ki so seveda različno interpretirane in so sčasoma dobile bolj radikalno razumevanje) in (3) načelo, da je oblast utemeljena na soglasju (ki so ga prav tako zagovarjali v bolj ali manj radikalnih oblikah).

Ta temeljna načela so se izoblikovala v množici različnih filozofskih antropologij in v

povezavi z zelo različnimi koncepti človekove vpetosti v družbo. Zelo zgodaj so prešla v atomizem, ki je zožil vizijo njihovih zgodnjih zagovornikov, kot sta Locke in Hobbes. Toda temeljna načela ostajajo in s sodobnimi liberalnimi demokracijami so bolj ali manj neločljivo povezana.

Zavračanje kozmično-religiozne vpetosti se je torej zaključilo z novim dojemanjem "političnega", z novo temeljno normo, ki, kot predlaga Lefort, vključuje svojo lastno predstavo o politični avtoriteti, in v kateri osrednja točka ostaja paradoksalno prazna. Če ohranimo idejo suverenosti, se z njo ne more poistovetiti nobena oseba ali skupina.

Demokratske družbe niso nujno organizirane okrog "civilne religije", kot je trdil Rousseau, ampak okrog močne "filozofije državljanstva", ki ima za svete tri norme, ki jih v sodobnih družbah pogosto izražamo kot (1) človekove pravice, (2) enakost in nediskriminiranost in (3) demokracija.

Toda v določenih primerih se lahko pojavi civilna religija: religiozni pogled, ki vsebuje in opravičuje filozofijo državljanstva. Zagotovo to drži za zgodnjo ameriško republiko. Prevzela je namreč obliko, ki je bila jasno del načrta Božje previdnosti za človeštvo. ("Te resnice imamo za same po sebi očitne, da je človek ustvarjen enak.") Lahko pa je tudi del ne- ali celo protireligiozne ideologije, tako kot v prvi francoski republiki. Morda bi celo lahko trdili, da se vseobsegajoči pogledi te vrste mnogim našim sodobnikom zdijo mnogo bolj "naravni". Konec koncev se zdi, da načela naše državljanske filozofije zahtevajo globljo utemeljitev. Zelo pomembno je namreč, da se strinjamo glede teh načel, saj so stvari gotovo stabilnejše, če sprejemamo skupen temelj. Ali pa se tako vsaj zdi, stoletja dolga tradicija političnega življenja pa priča o tej ideji.

Zagotovo je namreč prekrivajoč se konsenz med različnimi temeljnimi pogledi na skupno filozofijo državljanstva nekaj precej novega v zgodovini in nekaj precej nepreizkušnega. Posledično pa je to nevarno. In poleg tega

pogosto sumimo, da se tisti z drugačnimi temeljnimi pogledi ne morejo zares strinjati s temi načeli, vsaj tako kot mi ne (ker, kot "mi" vemo, "ateisti ne morejo imeti načel"; ali kot drugi "mi" vemo, "so vse vere proti svobodi in/ali enakosti").

Težava pa je, da se resnično raznolika demokracija ne more vrniti nazaj k civilni religiji ali anti-religiji, ne da bi izdala svoja lastna načela, ne glede na to, kako olajševalno je to lahko. Obsojeni smo na življenje s konsenzom prekrivanja.

## 7

Videli smo, kako lahko močno spodbujeno malikovanje lastnih zgodovinskih ureditev prepreči, da bi svoj sekularni režim videli v plodovitejši luči, ki v ospredje postavlja temeljne cilje, ki jih hočemo doseči, in ki nam dovoljuje govoriti in razmišljati o dilemah, s katerimi se soočamo. Toda to se navezuje tudi na drug zgoraj navedeni glavni vzrok zmede, navezuje se na našo obsedenost z religijo kot težavo. V bistvu smo se v mnogih zahodnih državah premaknili iz prve faze, v kateri je bil sekularizem težko dosežen uspeh, ki je preprečeval neke vrste religiozno nadvlado, v fazo velike različnosti med temeljnimi – religioznimi in areligioznimi – prepričanji. Zato lahko jasno obvladujemo situacijo le, če postavimo v ospredje, da je ravnovesje med svobodo vesti in enakostjo dostojanstva nujno potrebno. Sicer brez potrebe tvegamo omejitev verske svobode priseljenih manjšin na račun svojih zgodovinskih ustavnih ureditev, hkrati pa tem istim manjšinam sporočamo, da nikakor ne uživajo enakega statusa kot že dolgo navzoča večina.

Pomislimo na razlog, zakaj so nemške dežele učiteljicam prepovedale naglavno ruto. Zagotovo so učiteljice lik avtoritete; toda, mar je naša ideja, da so lahko liki avtoritete samo nezaznamovani ljudje? Da tisti, ki zaradi svojih religiozних praks v tem kontekstu izstopajo, ne spadajo na avtoritarne položaje v tej družbi? S tem najbrž v družbi, ki hitro

postaja vse bolj raznolika, dajemo otrokom napačno sporočilo.

Toda obsedenost z religijo kot težavo ni samo zgodovinski ostanek. Mnogo našega razmišljanja in nekateri naši misleci so zakoreninjeni v starih navadah. Iz religije želijo narediti nekaj posebnega, toda ne vedno iz zelo laskavih razlogov.

Kdo pa smo mi, da bi zagovarjali idejo, ki jo je nekaj časa gojil Rawls, da lahko legitimno zahtevamo religiozno in filozofsko raznoliko demokracijo, v kateri lahko vsak razmišlja le z jezikom čistega uma, ob tem pa mora pustiti svoje religiozne poglede pred vrati javne sfere? To tiransko zahtevo je Rawls sprejemal na škodo svojega ugleda. Toda morali bi se vprašati, zakaj se je ta ideja sploh pojavila. Rawlsov namen, ko je predlagal to omejitev, je bil, da bi moral vsakdo uporabljati jezik, za katerega bi lahko razumno pričakoval, da se bo njegov sodržavljan z njim strinjal. Zdi se, da je ideja nekako takšna: sekularni razum je jezik, ki ga vsak govori, se lahko z njim prepira in ga z njim lahko prepričajo. Religiozni jeziki pa operirajo izven tega diskurza, saj vpeljujejo tuje premise, ki jih lahko sprejemajo samo verniki. Zato naj vsi govorijo skupen jezik.

To idejo podpira tudi nekakšno epistemološko razlikovanje. Obstaja sekularni razum, ki ga lahko uporablja vsak in z njim prihaja do zaključkov – zaključkov, s katerimi se vsi lahko strinjamo. Poleg tega pa obstajajo posebni jeziki, ki uvajajo dodatne predpostavke, ki morda celo nasprotujejo predpostavkam običajnega sekularnega razuma. Ti so epistemološko mnogo bolj krhki; v bistvu vanje ne moreš biti prepričan, če jih prej ne sprejmeš. Zato religiozni razum bodisi prihaja od istih zaključkov kot sekularni razum, toda v tem primeru je nepotreben; ali pa prihaja do nasprotnih zaključkov, v tem primeru pa je nevaren in rušilen. In prav zato ga je treba postaviti na stranski tir.

Habermas je vedno zagovarjal epistemološki prelom med sekularnim razumom in religioznim mišljenjem, prednost pa je dal prvemu. Sekularni razum zadostuje, da

lahko pridemo do normativnih zaključkov, ki jih potrebujemo, kot sta vzpostavitev legitimnosti demokratične države in opredelitev naše politične etike. V zadnjem času pa se je njegovo stališče do religioznega diskurza znatno razvilo in priznava, da je zaradi svojega “potenciala, ko gre za nekatera politična vprašanja, religiozna govorica resen kandidat, ki bi lahko vseboval resnico”. Toda temeljno epistemološko razlikovanje zanj še vedno drži. Ko gre za uradni jezik države, morajo biti religiozne reference izbrisane: “V parlamentu, na primer, morajo postopkovna pravila pooblaščati voditelja, da odstrani religiozna stališča in utemeljitve iz uradnega zapisa.”<sup>17</sup>

Mar ta Rawlsova in Habermasova stališča kažejo, da še nista dojela normativnega temelja sodobne sekularne države? Verjamem, da nekako hočeta zagovarjati stališče, da obstajajo področja v sekularni državi, na katerih mora biti uporabljeni jezik nevtralen. To pa ne vključuje posvetovanj državljanov, kot je najprej mislil Rawls, ali celo posvetovanj zakonodajalca, kot se zdi, da v zgornjem citatu razmišlja Habermas. To področje lahko opišemo kot uradni jezik države: jezik, v katerem mora biti spisana zakonodaja, administrativne uredbe in sodbe na sodišču. Samo po sebi je očitno, da zakon v parlamentu ne more vključevati izrazov, kot je “Ker nam Sveto pismo pravi, da ...” In isto, mutatis mutandis velja tudi za utemeljevanje sodnih odločitev v sodbah. Toda to nima ničesar opraviti s posebno naravo religioznega jezika. Enako neprimerno bi bilo uporabljati pravne izraze, kot sta: “Ker je Marx pokazal, da je religija opij za ljudstvo” ali “ker je Kant pokazal, da je edino dobro brez omejitev dobra volja”. Temelj za izključevanje obeh navedenih primerov je nevtralnost države.

Država ne sme biti niti krščanska niti muslimanska niti judovska, toda na enak način ne bi smela biti niti marksistična niti kantovska niti utilitaristična. A demokratična država sprejema zakone, ki (v najboljšem primeru) odsevajo dejanska prepričanja

svojih državljanov, ki so bodisi kristjani bodisi muslimani in tako naprej po celotni lestvici pogledov, ki jih najdemo v sodobni družbi. Odločitve pa ne smejo biti take, da bi enemu izmed teh pogledov dajale posebno veljavo. Tega pa ni enostavno doseči; težko je namreč potegniti črte in vedno jih je treba vleči na novo. Toda takšna je narava projekta, kot je sodobna sekularna država. Mar obstaja kakšna boljša možnost za različne demokracije?<sup>18</sup>

Toda ideja, da je nevtralnost države v osnovi odgovor na raznolikost, težko prodre med "sekularnimi" ljudmi na Zahodu, ki so ostali nenavadno močno obsedeni z idejo religije, ki naj bi bila nekaj čudnega in verjetno celo nevarnega. V podporo temu stališču govorijo tudi vsi pretekli in sedanji spori med liberalnimi državami in religijo, pa tudi posebno epistemološko razlikovanje: religiozno oblikovano mišljenje je nekako manj razumsko kot čisto "sekularno" razmišljanje. Ta pristop ima politično (religija kot grožnja), pa tudi epistemološko (religija kot zmoten način mišljenja) utemeljitev.<sup>19</sup>

Prepričan sem, da lahko ta dva motiva zasledimo tudi v priljubljeni sodobni knjigi Marka Lille *Mrtvorjeni Bog*. Na eni strani hoče Lille trditi, da je med mišljenjem, ki ga oblikuje politična teologija, in "mišljenjem in govorjenjem o politiki z izključno človeškim jezikom"<sup>20</sup> velik prepad. Sodobni misleci so dosegli "osvoboditev, opredelitev in pojasnitev določenih političnih vprašanj neodvisno od domnev o božanskih vezeh. Politika je postala, razumsko rečeno, samostojno področje, ki si zasluži neodvisno obravnavo in služi omejenemu cilju, da zagotavlja prostor in dobrine, nujne za človekovo dostojanstvo. To je bila Vélika ločitev."<sup>21</sup> Take metafore radikalne ločitve govorijo, da je politično mišljenje, osredotočeno na človeka, bolj zanesljivo vodilo pri odgovorih na vprašanja s tega področja kot pa teorije, ki jih je oblikovala politična teologija.

Toliko o epistemološkem razvrščanju. Toda potem, proti koncu svoje knjige, nas Lille

poziva, naj ne izgubimo poguma in naj ne dopustimo, da bi bila Vélika ločitev razveljavljena.<sup>22</sup> Zdi se, da to pomeni, da obstaja takšna nevarnost. Povratak religije v tem smislu bi bila namreč velika grožnja.<sup>23</sup>

## 8

**T**a pojav pa zahteva podrobnejšo raziskavo. Idealno bi bilo, da bi pazljivo pregledali dvojno utemeljitev tega nezaupanja, jo komentirali in potem povedali nekaj o možnih negativnih političnih posledicah zagovarjanja tega stališča. Toda v tem poglavju imamo samo toliko prostora, da bomo lahko pogledali le korenine epistemološke utemeljitve.

Mislím, da ima epistemološka utemeljitev izvor v tem, kar bi lahko imenoval mit razsvetljenstva. Velja namreč splošno prepričanje, da je razsvetljenje (*Aufklärung*, *Lumières*) prehod iz teme v luč, to je, absoluten, dokončen prehod iz načina mišljenja, ki je poln napak in prividov, v način mišljenja, kjer je resnica vsaj dosegljiva. K temu je treba takoj dodati, da nasprotni pogled pomeni "reakcionarno" mišljenje: razsvetljenje je popoln korak v zmoto, v mogočno pozabo ozdravljajočih in neizbežnih resnic o človekovem stanju.

Toda tukaj bi rad, namesto da bi objokoval to dejstvo, poskusil razložiti, kaj je temelj razumevanja razsvetljenstva, ki v njem vidi absoluten, popoln korak naprej. V tem vidim "mit" razsvetljenstva. (Temu zbadanju se je težko upreti, saj "mit" pogosto navajajo kot tisto, česar nas je razsvetljenje rešilo.)

Prepričan sem namreč, da je to vredno storiti, saj je ta mit veliko bolj razširjen, kot bi si lahko mislili. Celó za napredne mislece, ki bi ga morda zavračali, če bi bil predstavljen kot splošna predpostavka, se zdi, da ga v nekaterih drugih kontekstih sprejemajo.

Obstaja torej različica opredelitve razsvetljenstva, ki slednje razume kot naš prehod iz sfere, v kateri je razodetje ali religija na splošno veljala za vir razumevanja človeških zadev, v sfero, v kateri človeške zadeve

razumemo v popolnoma tuzemskem in človeškem smislu. Seveda so nekateri ljudje ta premik brez dvoma napravili. Vprašanje pa je, ali premik prinaša tudi samo po sebi očitno epistemološko korist, ki izhaja iz tega, da puščamo ob strani razmislek, katerega resničnost in bistvenost je dvomljiva, ter se osredotočimo na zadeve, ki jih lahko uredimo in ki so očitno bistvene. To se pogosto opredeljuje kot premik od razodetja k čistemu umu (Kantov "blosse Vernunft").

Jasnejše primere tega najdemo pri sodobnih političnih mislecih – na primer pri Rawlsu in Habermasu. Ne glede na vse razlike med njima se zdi, da ohranjata poseben status nereligiozno oblikovanega razuma (imenujmo ga "čisti um"), kakor da je slednji sposoben razrešiti določene moralno-politične težave (a) na način, ki lahko legitimno zadovolji vsakega poštenega, nezmedenega misleca, in (b) tako, da bodo religiozno utemeljeni zaključki vedno dvomljivi in bodo na koncu prepričali samo ljudi, ki so že sprejeli dogme, o katerih govorimo.

Zagotovo je to v ozadju ideje, ki sem jo omenil zgoraj (v 6. razdelku) in ki sta jo nekaj časa v različnih oblikah gojila oba misleca, da je namreč treba prepovedati uporabo religioznega jezika v sferi javnega mišljenja. Spet moramo sicer omeniti, da sta oba v veliki meri opustila to predpostavko; vidimo pa lahko, da predpostavka sama po sebi nima nobenega smisla, razen če velja nekaj takega kot (a) + (b). Ko je namreč Rawls predlagal to prepoved, je s tem hotel povedati, da mora biti javni argument izražen na način, s katerim se načeloma lahko vsi strinjamo. Ideja je bila, da je edini način, ki ustreza temu standardu, čisti um (a), medtem ko religiozni jezik po svoji naravi tega ne more (b).

Preden nadaljujemo, pa moram reči, da se to razlikovanje v razumski verodostojnosti med religioznim in nereligioznim diskurzom, ki ga predstavljata (a) + (b), meni zdi povsem neutemeljeno. Konec koncev se sicer lahko izkaže, da religija temelji na iluziji in da to, kar izhaja iz nje, ni tako verodostojno.

Toda dokler tega ne dokažemo, ni nobenega apriornega razloga, da smo glede nje bolj sumničavi. Verodostojnost tega razlikovanja je odvisna od tega, da nekateri precej "tuzemski" argumenti *zadostujejo* za uveljavitev določenih moralno-političnih zaključkov. Pri tem mislim, da "zadostujejo" v smislu (a) zgoraj: da so lahko legitimno prepričljivi za vsakega poštenega, nezmedenega misleca. Obstajajo predpostavke te vrste, od  $2 + 2 = 4$  pa vse do nekaterih dobro utemeljenih ugotovitev sodobne naravoslovne znanosti. Toda ključne ideje, ki jih potrebujemo, na primer, za vzpostavitev svoje osnovne politične moralnosti, niso med njimi. Dve najbolj razširjeni tuzemski filozofiji v našem sodobnem svetu, utilitarizem in kantovstvo, imata obe v svojih različnih inačicah točke, v katerih ne zmoreta prepričati poštenih in nezmedenih ljudi. Če vzamemo za primer ključne trditve svoje sodobne politične moralnosti, kot je tista, ki pripisuje pravice človeškim bitjem kot takim, na primer pravico do življenja, ne morem dojeti, kako je lahko dejstvo, da smo vsi hrepeneča/vesela/trpeča bitja, ali pa zaznava, da smo vsi razumsko naravnani, bolj zanesljiv temelj te pravice, kot pa dejstvo, da smo narejeni po Božji podobi. Seveda je naša sposobnost trpljenja ena izmed tistih temeljnih predpostavk, ki jih je nemogoče izpodbijati v smislu točke (a), dejstvo, da smo Božje stvaritve, pa ne, toda kar je manj gotovo, je to, kar normativno izhaja iz prve trditve.

Seveda bi bilo to razlikovanje veliko bolj verodostojno, če bi imeli "sekularen" argument za pravice, ki bi bil nesporen. In verjetno to pojasni razliko med mano in Habermasom, kar se tiče tega. On najde trden temelj v "diskurzivni etiki", ki pa se meni na žalost zdi precej neprepričljiva.

Razlikovanje (a) + (b) je, če ga uporabimo na moralno-političnem področju, eden izmed sadov razsvetljskega mita; oziroma bi verjetno lahko rekli, da je to ena izmed oblik, ki si jih nadeva ta mit. Zanimivo bi bilo slediti vzponu te iluzije skozi serijo premikov, ki so bili deloma dobro utemeljeni, deloma pa tudi

sami temeljijo na iluzijah. V drugem eseju<sup>24</sup> sem opredelil tri, izmed katerih sta prva dva relativno dobro poznana, tretji pa potrebuje mnogo bolj dodelan oris. Prva dva bom na kratko opisal tudi tukaj.

Najprej pride (1) fundacionalizem, ki se najočitneje vidi pri Descartesu. Ta usklajuje domnevno nedvoumno začetno točko (delci idej v umu) z nezmotljivo metodo (čistih in jasnih idej) in tako lahko doseže zaključke, ki ustrezajo trditvi (a). Toda s tem pridemo v zagato na dveh točkah. Nedvoumne začetne točke lahko izpodbijamo z določenim skepticizmom, kakršnega najdemo pri Humu; metoda pa se preveč zanaša na apriorni argument in ne dovolj na empirični vložek.

Toda čeprav sta bila njegov fundacionalizem in njegova apriorna fizika zavrjena, je Descartes zapustil (i) vero v to, da je pomembno najti pravo metodo, in (ii) ključno trditev, ki podpira idejo čistega uma. Trdil je namreč, da je odmisлил vsako zunanjo avtoriteto, pa naj izhaja iz družbe ali tradicije, pa naj nam jo vsadijo starši ali učitelji, in se naslanjal samo na to, kar lahko samostojni razum potrdi kot gotovo. Pravilna uporaba razuma je ostro ločena od tega, kar sprejemamo od avtoritet. V zahodni tradiciji to domnevno zunanje breme vključuje tudi in zagotovo najde svojo paradigmo v religiozni tradiciji. Kot je zapisal markiz de Condorcet v svojem razmisleku o napredku človeškega uma:

*Končno je bilo dovoljeno odločno razglasiti to pravico, ki je dolgo nismo priznavali, da podredimo vsa mnenja svojemu lastnemu razumu, torej da uporabimo za doseganje resnice edino orodje, ki smo ga prejeli za prepoznavanje. Vsak človek se je z nedvomnim ponosom zavedel, da njegovi naravi ni bilo absolutno usojeno, da veruje v besede drugih; in praznoverje preteklosti, poniževanje razuma zaradi blodnje nadnaravne vere, je izginilo tako iz družbe kot iz filozofije.*<sup>25</sup>

Naša sposobnost razmišljanja je tu opredeljena kot avtonomna in samozadostna.

Pravi razum ne sprejema ničesar iz "vere" v kakršnemkoli smislu te besede. To bi lahko imenovali načelo "samozadostnega razuma". Zgodba o njegovem vzponu in njegovi samo-osvoboditvi je videti kot nastop dobe človeškosti. Kot je namreč rekel Kant, ne dolgo potem, ko je Condorcet zapisal omenjeno, razsvetljenje pomeni izhod človeških bitij iz stanja skrbništva, za katerega so bili sami odgovorni, iz *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* (samoodgovorne nezrelosti). Slogan te dobe je bil *sapere aude*: drzni si misliti.<sup>26</sup>

Prvi ključni premik je bil k samozadostnemu razumu. Naslednji (2) pa je bil prikazati naravoslovno znanost kot model za znanost družbe, kar je poteza, ki jo najdemo pri Hobbesu, na primer. Tukaj tega ne bom nadalje razvijal, saj imajo reduktivni pogledi na družboslovje danes manjšo verodostojnost, pa čeprav so še vedno prisotni.

Celotna tematika si zasluži še veliko nadaljnega razmisleka, več, kot ga lahko ponudim tukaj. Toda prepričan sem, da bi nadaljnje raziskave dale še večjo verodostojnost redukcijski večpomenskosti, ki jo tu razvijam, kar pa vodi k naslednjemu: kar si zasluži ime "sekularen" režim v sodobni demokraciji, moramo razumeti ne najprej kot branik pred religijo, ampak kot dobronameren poskus, da bi izpolnili tri (ali štiri) temeljne cilje, ki sem jih orisal na začetku tega prispevka. To pa pomeni, da ti režimi nočejo izoblikovati svojih ustavnih ureditev tako, da bi ostali vdani posvečeni tradiciji, ampak da bi kar najbolje dosegali temeljne cilje svobode in enakosti med temeljnimi prepričanji.

Prevedel: Leon Jagodic

\* Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge: Harvard University Press 2011, 303-325.

1. Gl. razpravo o posvetnih in svetih časih v mojem delu *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press 2007, 54-61.
2. O tem sem obsežneje pisal v 14. poglavju.
3. Podrobnejšo razpravo o sodobni ideji moralnega reda gl. v *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press 2004.



4. Tako ameriški sekularisti pogosto popolnoma mešajo ločitev med Cerkvijo in državo ter med religijo in državo. Na primer, Rawls je hotel na neki točki v javni razpravi prepovedati vsakršno utemeljevanje na osnovi človekovih "splošnih pogledov" (ki seveda vključujejo tudi religiozne poglede).
5. Ahsih Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," v: *Time Warps*, Piscataway: Rutgers University Press 2002, 3. pogl., še posebej 68-69 in 80.
6. Isti, 85. Amartya Sen prav tako izvaja podobno sporočilo iz Akbarjeve vladavine, da bi dokazal korenine določenih vrst sekularizma v indijski zgodovini. Gl. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Farrar, Strass and Giroux 2005. Izvrsten primer takšne ustvarjalne ponovne opredelitve najdete v Rajeev Bhargava, "What Is Secularism For?" v: Rajeev Bhargava, ur., *Secularism and Its Critics*, Delhi: Oxford University Press 1998.
7. Bhargava, "What Is Secularism For?" 586-652 (gl. še posebej 493-494 in 520 za "načelno distanco"); in "The Distinctiveness of Indian Secularism", v: T. N. Srinivasan, ur., *The Future of Secularism*, Delhi: Oxford University Press 1999, 39-41.
8. José Casanova (prihajajoče delo).
9. Andrew Koppelman, "Rawls and Habermas," osebna korespondenca.
10. Christian Smith, *The Secular Revolution*, Berkeley: University of California Press 2003. Gl. tudi Tisa Wagner, "Rewriting the First Amendment Competing American Secularisms, 1850-1900," v: Linell Cady in Elisabeth Shakman Hurd, ur., *Public Religion, Secularism, and Democracy*, London: Routledge Press 2010.
11. Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, Paris: Gallimard 1998, 47-50.
12. Rousseau, ki je že zelo zgodaj razgrnil logiko te ideje, je ugotovil, da demokratični suveren ne more biti preprosto "skupek"; biti mora "zveza", to je močno skupno delovanje, "moralno in kolektivno telo" s "svojo enostjo, svojim skupnim jazom, svojim življenjem in svojo voljo". Prav zadnji pojem je ključen, saj je "splošna volja" tista, ki daje temu telesu njegovo osebnost. *Družbena pogodba*, 1. knjiga, 6. pogl.
13. O tem odnosu sem razpravjal v "Les Sources de l'identité moderne," v: Mikhaël André Fortin in Guy Laforest, *Les Frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval 1996, 347-364.
14. "Ta simbolična razsežnost je torej izraz te spojitive politike in religije, na katero se nanaša koncept "političnega". Jürgen Habermas, "The Plitical," v: Eduardo Mendieta, Jonatan Vanantwerpen, ur., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press 2011, 18.
15. Gl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*.
16. Jürgen Habermas, *Zwischen Nationalismus und Religion*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 2005, 137. Seveda ima Habermas prav: uradni jezik v raznih demokracijah se mora izogibati določenim naslanjanjem na religijo (pa čeprav tega ne bi smeli raztegniti na razprave v parlamentu); pa ne zato, ker je ta jezik religiozen, temveč zato, ker ni skupen. Povsem nesprejemljivo bi bilo tudi, na primer, če bi bila zakonodaja utemeljena z besedno zvezo "zato, ker", ki bi se nanašala na ateistično filozofijo, pa tudi če bi se s tako besedno zvezo nanašal na avtoriteto Svetega pisma.
17. Nisem prepričan, da se s Habermasom ne strinjam, oziroma da se razlika v formulaciji res nanaša na razliko v praksi. Oba se zavedava situacij, v katerih jezik države mora spoštovati nevtralnno zadržanost, in tistih, v katerih je svoboda govora neomejena. Verjetno se bolj razlikujeta v svojih utemeljitvah kot pa v praksi, ki jo priporočava.
18. Včasih je dolžnost, da državljani nagovarjajo svoje sodržavljane v jeziku sekularnega razuma, utemeljena na dolžnosti, da morajo svoje stališče predstaviti na način, ki jim je razumljiv. "Samorazumevanje ustavne države se je razvilo v okviru kontraktualistične tradicije, ki se zanaša na "naravni razum", z drugimi besedami, samo na javne argumente, do katerih naj bi imeli vsi ljudje enak dostop. Gl. Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," v: *European Journal of Philosophy* 14, št. 1 (2006): 5. Toda kakšen je argument, da smemo misliti, da nam "naravni razum" ponuja neke vrste ideološki esperanto? Je bilo sekularnim sodržavljanom Martina Luthra Kinga nemogoče razumeti, kaj je zagovarjal, ker je enakost utemeljeval na svetopisemskih temeljih? Bi več ljudi dojelo njegovo sporočilo, če bi se oprl na Kanta? Je zlato pravilo očiten premik v eno ali drugo smer?
19. Mark Lilla, *The Stillborn God*, New York: Alfred A. Knopf 2007, 5.
20. Isti, 162.
21. Isti, 305-306.
22. Habermas je seveda izjemen lik v mnogih pogledih, toda tu želim izpostaviti, da – čeprav je eden izmed glavnih mislecev, ko gre za epistemološko razlikovanje med religijo in razumom (zaradi česar ga bom posledično kritiziral) – ne soglašaja najbolj s političnim nezaupanjem v religijo, ki pogosto spada k temu.
23. Gl. pogl. 14.
24. Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Équisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris: Flammarion 1988, 225. Veliko sem se naučil iz zanimive razprave v Vincent Decombes, *Le raisonnement de l'ours*, Paris: seuil 2007, 163-178.
25. Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?" v: *Kants Werke*, Akademi Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter 1968, 8:33.

Ponižnost + uboštvo = gledanje Boga. Foto: Tatjana Splichal



# Privatizacija religioznosti v postjugoslovanskih družbah

## UVOD

**N**ajbolj logično izhodišče za analizo religijskih sprememb v državah nekdanje Jugoslavije se zdi obstoječa literatura o religijskih spremembah v širšem evropskem kontekstu, ki te spremembe obravnava iz različnih teoretskih perspektiv. Za klasičen sociološki pristop v tej zvezi velja t.i. sekularizacijska teza, ki predvideva splošen upad v razširjenosti, ugledu in moči religije v okvirih modernih družb (npr. Bruce, 2002, 2011, Norris in Inglehart, 2004). Ta pristop je našel največ empirične opore prav v študijah religijskih sprememb v okviru evropskih držav (Davie 2002-a).

Po drugi strani pa so mnogi avtorji dokazovali trend revitalizacije vsaj nekaterih vidikov religije v številnih delih sodobnega sveta, vključno z nekaterimi evropskimi državami (npr. Casanova, 1994; Berger, 1999; Davie 2002b, Greeley, 2002; N. Toftu, Philpott in Shah, 2011). Te ugotovitve so bile tudi teoretično podprte, morda najprepričljiveje pri zagovornikih t.i. teorije racionalne izbire (Stark in Iannaccone, 1994; Stark in Finke, 2000). V skladu s tem pristopom modernost sama po sebi ni močno posegla v 'religijsko

povpraševanje', kar pomeni, da lahko spremembe v stopnjah religioznosti znotraj stabilnih sodobnih družb večinoma pripišemo spremembam v 'religijski ponudbi'.

Ob navedenih dveh nasprotnih stališčih tretja skupina znanstvenih prizadevanj ugotavlja, da se je v zadnjih nekaj desetletjih religioznost ljudi v Evropi na splošno premikala v smeri stanja, ki ga lahko označimo z izrazom 'vera brez pripadnosti' (Davie, 1994, 2000, 2002b) ali splošneje 'privatizacija religije' (npr. Luckmann, 1967, Beyer, 1994). Privatizacija religije je po Thomasu Luckmannu logična posledica splošnejšega modernega trenda funkcionalne diferenciacije družbe in z njim povezane emancipacije/avtonomizacije posameznika. Religija v tem kontekstu postopno umika iz javne sfere, ohranja pa se pretežno v zasebni sferi. V svoji analizi religije v kontekstu globalizacije tudi Peter Beyer ugotavlja, da se religija v sodobni globalni družbi ne bo mogla izogniti trendu privatizacije (1994: 107). Zanimivo je, da nekatere raziskave v ZDA (npr. Wuthnow, 1998; Roof, 1999) na splošno podpirajo tezo o trendu privatizacije religioznosti že od petdesetih let prejšnjega stoletja naprej.

Druga pomembna skupina ugotovitev v zvezi z religijskimi spremembami v

evropskem kontekstu je, da obstajajo velike razlike med evropskimi državami, ki so najbolj očitne, če primerjamo manj religiozne države 'protestantskega severa' in bolj religiozne države 'katoliškega juga'. Dodatne analize kažejo na velike razlike tudi znotraj teh dveh skupin (Martin, 1978, 2005, Davie, 2000). Posebej velja opozoriti tudi, da evropski trendi ne ustrezajo nujno položaju na Balkanu. Kot ugotavlja Grace Davie, se tipični evropski vzorci začenjajo razblinjati, ko Evropa dosega svoje meje na Balkanu (2000: 27).

Nekoliko podrobnejši pogled v zvezi z območjem nekdanje Jugoslavije sta ponudila Pollack in Müller (2006), ki sta s pomočjo lastnih anketnih podatkov, zbranih v letu 2000, poskušala potrditi hipotezo o individualizaciji /privatizaciji religije v Srednji in Vzhodni Evropi. Njune analize sicer (po njihovi oceni) ponujajo podporo privatizacijski hipotezi, vendar velja pri tem opozoriti, da je njun projekt zasnovan kot presečna študija, ki po definiciji ne more prepričljivo odgovoriti na vprašanja glede dolgoročnih gibanj. Kljub temu navedena študija ponuja zelo koristno operacionalizacijo koncepta privatizacije religioznosti, ki tvori ključno izhodišče za realizacijo pričujoče študije. Velja tudi omeniti, da je Niko Toš (1999) našel vzorce privatizacije religioznosti za Slovenijo v okviru analize podatkov za obdobje med letoma 1991 in 1998. V tem obdobju se je delež tistih, ki se označujejo kot religiozne, nekoliko povečal (z 61 % na 65 %), medtem ko se je odstotek tistih, ki zaupajo Cerкви, v istem obdobju bistveno zmanjšal (s 37 odstotkov na 11 odstotkov).

Ko govorimo o religiji v državah nekdanje SFRJ, je smiselno omeniti, da je bila Jugoslavija multietnična in religijsko mešana država, v kateri je velika večina ljudi spadala v eno izmed treh glavnih svetovnih verskih tradicij: katoliško, pravoslavno ali islamsko. Prav tako je treba poudariti, da je, zlasti po drugi svetovni vojni, postjugoslovanska regija doživela intenziven proces sekularizacije (npr. Flere, 1990).

Pričujoča študija je usmerjena na vprašanje, kakšne spremembe so se zgodile v posameznih državah po razpadu nekdanje skupne države. To vprašanje je že obravnaval Reinhard Henkel, ki je sklenil, da "... je bila in še vedno je po letu 1990 revitalizacija religije v vseh državah nekdanje Jugoslavije močnejša kot sekularizacija" (2009: 59). Henkel revitalizacijo religije identificira predvsem v boljšem družbenem položaju religijskih organizacij in v močnejši identifikaciji posameznikov z njimi, ne pa tudi na ravni aktivne religijske participacije posameznikov. Opažene trende je poskušal razložiti s pomočjo koncepta "konfrontacijske identitete", oziroma s pomočjo teze, da se vloga religije povečuje kot posledica konfrontacij različnih etnično-religijskih skupin. Ključna pomanjkljivost Henklove raziskave je njena utemeljenost na različnih podatkovnih bazah za posamezne države, ki praviloma ponujajo medsebojno težko primerljive, včasih pa tudi nezanesljive podatke. Poleg tega je vprašljivo, kako bi lahko pristop "konfrontacijske identitete" uporabili za razlago religijske dinamike v Sloveniji, kjer spopadov, povezanih z religijsko identiteto, praktično ni bilo.

Osnovni cilj pričujoče študije je identifikacija in analiza ključnih religijskih sprememb v okviru postjugoslovanskih družb s primerljivimi podatki, ki so na voljo. Sledeč analizi Pollacka in Müllerja (2006) je bil glavni fokus študije preveriti hipotezo o privatizaciji religije kot prevladujočem splošnem trendu na področju religijskih sprememb.

Da bi dosegli ta cilj, smo uporabili modificirano različico operacionalizacije, kot sta jo predlagala Pollack in Müller (2006: 23). Na tej osnovi sklepamo, da privatizacija religioznosti poteka, če se v opazovani družbi in opazovanem obdobju razmerje med prisotnostjo zasebne (privatizirane) religioznosti in prisotnostjo institucionalne religioznosti spremeni v korist prve. Glede na razpoložljive podatke je bilo v analizi zajeto obdobje med letoma 1995 in 2009.

Potrditve te hipoteze bi postavila pod vprašaj osnovno Henklovo tezo o splošni revitalizaciji religije v regiji. Če je namreč razlaga konfrontacijske identitete pravilna, potem pričakujemo, da bo revitalizacija prisotna predvsem v dimenziji institucionalne, manj (ali nič) pa na področju zasebne religioznosti. Pričujoča analiza ne bo obravnavala tretjega niza kazalnikov, ki sta jih uporabljala Pollack in Müller, namreč tistih, ki merijo prisotnost alternativnih oblik religioznosti. Ta opustitev temelji na očitnem dejstvu, da alternativne oblike religioznosti niso nujno v celoti zasebne. Z drugimi besedami, nove in alternativne oblike religije prav tako vsebujejo dimenzije, kot so obiskovanje verskih storitev in zaupanje v verske organizacije, zato jih ni mogoče v celoti (kot to naredita Pollack in Müller) obravnavati kot zasebnih oblik religioznosti. Drugi cilj pričujoče študije je obravnava vprašanja, kako so navedeni trendi prisotni med mladimi in med tistimi s terciarno izobrazbo. Ti dve skupini sta še posebej pomembni z vidika ocenjevanja prihodnjih trendov v regiji, kar sodi v sklepni namen članka.

## RAZISKOVALNA METODA

Zastavljena raziskovalna cilja sta bila dosežena na osnovi sekundarne analize podatkov Svetovne raziskave vrednot, ki je v obdobju 1995–2009 pokrila vse politične entitete v regiji nekdanje Jugoslavije vsaj v dveh časovnih točkah. Ker pa so bili podatki za nekatere manjše entitete (še posebej za Kosovo, Republiko Srbsko in Federacijo Bosne in Hercegovine) nekoliko pomanjkljivi z vidika možnosti zanesljivega ugotavljanja dogoročnih trendov, te entitete niso bile vključene v analizo.

Celotna analiza je glede na razpoložljive podatke omejena na obdobje med letoma 1995 in 2009 in v tem okviru temelji na primerjavi dveh časovnih točk za vsako državo. Kar zadeva prvo točko v času (1995–1998), se podatki za večino opazovanih držav nanašajo na leto 1998, kar hkrati pomeni, da se v vseh

opazovanih družbah primerjava v celoti izvaja v povojnem obdobju. Druga točka v času variira od leta 2006 (Srbija) do leta 2009 (Makedonija), medtem ko so vse druge države opazovane v letu 2008.

V okviru teze o privatizaciji religije sta bila kot mera institucionalne religioznosti uporabljena dva indikatorja:

1. Konfesionalna identifikacija (0 = 'Ne', 1 = 'Da'), pri čemer je bil večji delež državljanov neke države, ki izraža pripadnost (katerikoli) verski skupnosti, uporabljen kot mera za višjo raven institucionalne religioznosti.
2. Udeležba pri verskih obredih (1 = 'Nikoli' ... 8 = 'Vsaj enkrat na teden'), pri čemer je povprečna pogostost udeležbe uporabljena kot indikator ravni prisotnosti institucionalne religioznosti.

Indikator zasebne religioznosti je bil sestavljen iz naslednjih dveh enot:

1. Povprečne vrednosti izražene pomembnosti Boga v življenju posameznika (1 = "Sploh ni pomemben" ... 10 = "Zelo je pomemben"), kar se zdi boljši pokazatelj privatizacije religioznosti v primerjavi z vero v Boga, ki sta jo uporabila za Pollack in Müller, saj je vera v Boga del uradne doktrine vseh opazovanih religij, kar takšen indikator umešča bližje institucionalni razsežnosti. Po drugi strani koncept pomembnosti Boga v vsakdanjem življenju nekoliko jasneje zajame zasebno, privatizirano dimenzijo religije.
1. Izražena prisotnost pridobivanja tolažbe in moči iz vere (0 = 'Ne', 1 = 'Da'), kar tudi zelo jasno zajame zasebni vidik religioznosti.

## REZULTATI

V prvem koraku so bile izračunane povprečne vrednosti vseh štirih kazalnikov za vsako državo nekdanje Jugoslavije, in sicer posebej za obdobje okoli leta 1998 in posebej za obdobje okoli leta 2008. Nadalje so bile za vsako državo izračunane relativne spremembe povprečnih vrednosti med dvema točkama v času.

Tabela 1: Ravni in relativne spremembe v prisotnosti zasebne in institucionalne religioznosti med leti 1995-8 in 2006-9.

Država		Udeležba pri obredih	Pripadnost veroizpovedi	Pomembnost Boga v osebnem življenju	Pridobivanje tolažbe in moči iz vere
BiH	1998	4,92	0,71	7,04	0,65
	2008	4,84	0,77	8,10	0,86
	Relativna sprememba	-1,7%	9,2%	15,1%	32,7%
Hrvaška	1996	4,48	0,87	6,29	0,61
	2008	4,57	0,84	7,24	0,78
	Relativna sprememba	2,0%	-3,8%	15,2%	27,6%
Makedonija	1998	4,18	0,72	6,58	0,58
	2009	4,57	0,93	7,63	0,74
	Relativna sprememba	9,4%	29,2%	16,0%	29,0%
Črna gora	1996	3,16	0,94	5,68	0,49
	2006	3,39	0,59	7,03	0,71
	Relativna sprememba	7,3%	-37,7%	23,9%	45,0%
Srbija	1996	3,60	0,81	5,31	0,50
	2006	3,86	0,70	6,96	0,79
	Relativna sprememba	7,3%	-14,5%	31,0%	57,3%
Slovenija	1995	4,10	0,77	5,17	0,57
	2008	3,71	0,72	5,23	0,56
	Relativna sprememba	-9,4%	-6,8%	1,2%	-1,8%

1. Kratka analiza podatkov v tabeli 1 razkriva nekaj zanimivih točk, ki se nanašajo predvsem na relativne spremembe:
2. Izrazito prevladujejo pozitivne vrednosti relativnih sprememb, kar kaže na to, da je v večini opazovanih družb v obravnavanem obdobju prevladala težnja revitalizacije religije. Edina izjema v tem smislu je

Slovenija, ki je doživela ravno nasproten (čeprav relativno šibek) trend.

Že na prvi pogled se zdi, da so bistveno izrazitejši trendi rasti prisotni na desni strani tabele, kjer sta prikazana oba indikatorja zasebne religioznosti. Ta ugotovitev je bistvenega pomena za pričujočo študijo, zato je smiselno tudi izračun povprečne vrednosti

Slika 1: Povprečne relativne spremembe indikatorjev institucionalne in zasebne religioznosti med leti 1995-8 in 2006-9.

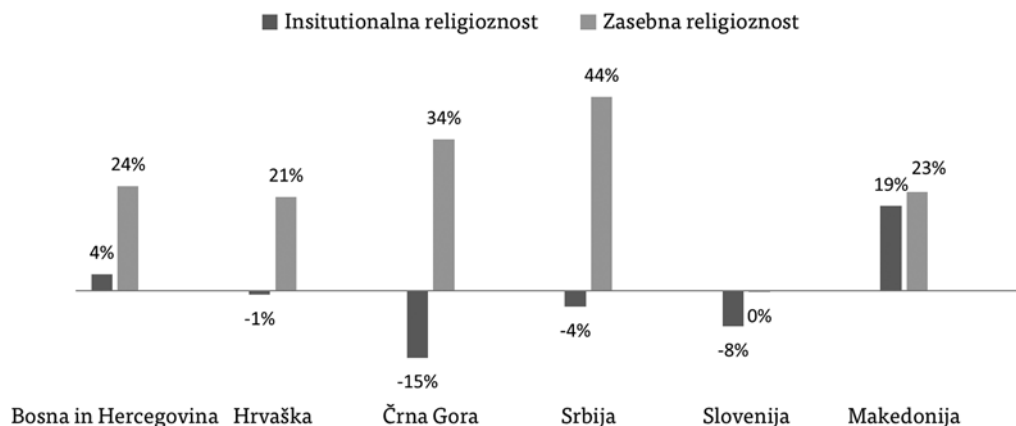


Tabela 2: Relativne spremembe v prisotnosti zasebne in institucionalne religioznosti med leti 1995-8 in 2006-9, glede na starostno skupino in doseženo izobrazbeno raven.

	Celotni vzorec		Mladina (15-29)		Terciarno izobraženi	
	Institucionalna	Zasebna	Institucionalna	Zasebna	Institucionalna	Zasebna
BiH	4%	24%	13%	36%	6%	33%
Hrvaška*	-1%	21%	6%	37%	n.p.	n.p.
Makedonija	19%	23%	20%	17%	33%	47%
Črna Gora	-15%	34%	1%	49%	-12%	71%
Srbija	-4%	44%	0%	62%	11%	98%
Slovenija	-8%	0%	-16%	-3%	2%	17%

\*Podatki glede dosežene izobrazbe niso bili dosegljivi za obdobje 1995-8.

relativnih sprememb obeh kazalnikov za vsako izmed dveh obravnavanih dimenzij religioznosti. Rezultati tega izračuna so prikazani na sliki 1.

Slika 1 ponuja neposreden odgovor v zvezi z osnovno zastavljeno hipotezo. V povprečju indikatorja zasebne religioznosti kažeta na bistveno večjo rast v primerjavi s povprečno spremembo indikatorjev institucionalne religioznosti. Na tej podlagi lahko privatizacijsko hipotezo potrdimo: v opazovanem obdobju se je v vseh opazovanih družbah razmerje med prisotnostjo zasebne in institucionalne religioznosti spremenilo v korist prve.

V okviru drugega raziskovalnega cilja obravnavamo vprašanje, kako so bili opaženi trendi prisotni med mladimi in med tistimi s terciarno izobrazbo. V tabeli 2 so predstavljene povprečne relativne spremembe za obe obravnavani skupini.

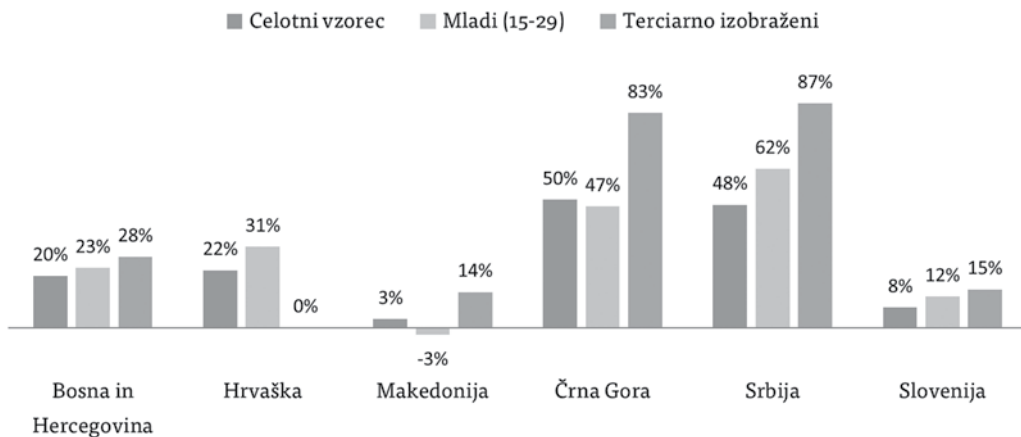
Tabela 2 omogoča vsaj naslednje pomembne ugotovitve:

1. V večini obravnavanih držav se je religioznost nesorazmerno revitalizirala med mladimi - tako v institucionalni, kot tudi v zasebni razsežnosti. Edina izjema je (ponovno) Slovenija, kjer se je religioznost mladih dokaj izrazito zmanjšala. Delno lahko kot izjemo obravnavamo tudi Makedonijo, kjer je bilo oživljanje religioznosti med mladimi približno sorazmerno z (relativno izrazitim) oživljanjem na ravni celotnega vzorca.
2. V vseh opazovanih državah se je (tako zasebna kot institucionalna) religioznost

nesorazmerno revitalizirala med najvišje (terciarno) izobraženimi posamezniki. Ta trend je mogoče delno pojasniti z ekspanzijo terciarnega izobraževanja, ki je povzročila vse večje vključevanje mladih iz nižjih slojev in podeželja (Flere in Lavrič, 2005). Ker je religioznost na splošno v povprečju nekoliko prisotnejša med ljudmi z nižjimi dohodki in s podeželja (npr. Flere in Klanjšek, 2009; Chalfant in Heller, 1991), lahko nesorazmerno povečanje religioznosti diplomantov vsaj delno povežemo z naraščajočo množičnostjo terciarnega izobraževanja.

3. Zasebna religioznost je v primerjavi z institucionalno pridobila bistveno več vitalnosti na ravni vseh treh opazovanih vzorcev. Še več, zdi se, da se je razmerje med zasebno in institucionalno religioznostjo še posebej jasno nagnilo v korist prve prav med mladimi in bolj izobraženimi sloji družbe. Da bi dobili jasnejšo sliko, si lahko pomagamo z izračunom razlik v spremembah zasebne in institucionalne religioznosti v okviru celotnega vzorca in obeh obravnavanih podskupin (slika 2). Iz slike 3 je jasno razvidno, da je bil trend privatizacije religioznosti še posebej izrazito prisoten v okviru obeh opazovanih podskupin. V primerjavi s celotnim vzorcem je bila privatizacija bistveno prisotnejša med mladimi v vseh državah, razen Makedonije in Črne gore. V Makedoniji se je institucionalna religioznost med mladimi okrepila celo nekoliko bolj v primerjavi z zasebno

Slika 2: Razlike v povprečnih spremembah zasebne in institucionalne religioznosti med leti 1995-8 in 2006-9, v okviru treh izbranih vzorcev, izražene v odstotnih točkah.



Opomba: V primeru Hrvaške niso bili dosegljivi podatki glede dosežene izobrazbe za obdobje 1995-8

religioznostjo, česar ni težko povezati s specifičnim dogajanjem v Makedoniji, ki je na kratko obravnavano v sklepnem poglavju. Prav v vseh opazovanih državah pa je trend privatizacije religioznosti nadsorazmerno izrazit med posamezniki z doseženo terciarno stopnjo izobrazbe.

## SKLEP

**P**ričujoča študija ponuja dve ključni ugotovitvi:

1. V obdobju med letoma 1995 in 2009 lahko razberemo jasen trend privatizacije religioznosti v vseh opazovanih družbah nekdanje Jugoslavije.
2. Privatizacija religioznosti je nadsorazmerno prisotna med mladimi in v bolj izobraženem segmentu prebivalstva.

Ob upoštevanju dejstva, da bolj izobraženi ljudje na splošno pogosteje igrajo vloge mnenjskih voditeljev in vzornikov (Katz in Lazarfeld, 1955, Robertson in Myers, 1969), lahko na osnovi teh ugotovitev špekuliramo, da obstaja precejšnja verjetnost za nadaljevanje in utrjevanje trenda privatizacije v prihodnosti.

Če se vrnemo k izhodiščnim razpravam glede sekularizacije, lahko na osnovi

navedenih analiz sklenemo, da religioznost v regiji ne upada, o splošnem naraščanju pa tudi ne moremo govoriti. Vse je odvisno od izbranega kazalnika religioznosti, deloma pa tudi od opazovane države. V tem smislu naša analiza torej ne potrjuje Henklovega (2009: 59) sklepa o splošni revitalizaciji religije v državah nekdanje Jugoslavije. Potrjuje pa nekoliko splošnejšo tezo, da lahko govorimo o prepoznavnih in sistematičnih vzorcih sprememb na področju religioznosti v teh družbah. Podobno, kot Rodney Stark opisuje trende glede verskega življenja v ZDA (2004: 145), lahko tudi za področje nekdanje SFRJ sklepamo, da vedno več ljudi svoje religioznosti raje ne kaže pred drugimi ljudmi in jo prakticira pretežno v zasebni sferi. S pomočjo Starkovega teoretičnega aparata lahko na sociološki ravni te trende razumemo kot krepitev kompenzacijske funkcije religije, in sicer ob hkratni slabitvi njene javne, moralne, integracijske funkcije.

Na koncu velja opozoriti, da se dve izmed opazovanih držav mestoma občutno razlikujeta od opisanih splošnih trendov. Predvsem gre za Makedonijo, kjer (1) se je poleg znatnega porasta zasebne izrazito okrepila tudi institucionalna religioznost in (2) kjer je bil med mladimi porast institucionalne religioznosti



celo večji v primerjavi s porastom zasebne. Te ugotovitve niso presenetljive, če upoštevamo dejstvo, da je Makedonija edina med opazovanimi državami, kjer so se v opazovanem obdobju odvijali oboroženi spopadi med pripadniki različnih etno-religijskih skupin. Oshlies (2004: 59) v tej zvezi dokazuje, da je imel spor med Albanci in Makedonci tudi poudarjeno versko razsežnost. V tej luči lahko izjemo Makedonije dokaj prepričljivo razložimo s pomočjo Henklove teze o 'konfrontacijski identiteti'.

Druga delna izjema je Slovenija, kjer se je religioznost zmanjšala v obeh dimenzijah, še posebej med mladimi. Lahko bi torej rekli, da gre v primerjavi z Makedonijo razlika v nasprotno smer, kar je mogoče vsaj deloma

pripisati dejstvu, da je med opazovanimi državami Slovenija socialno-gospodarsko najbolj razvita in stabilna družba, medtem ko je Makedonija, ravno nasprotno, najmanj razvita in (v obravnavanem obdobju najbolj) nestabilna.

V tem smislu lahko razlike v trendih na področju religioznosti med državami v regiji dejansko deloma razlagamo s pomočjo koncepta konfrontacijske identitete, deloma pa tudi s pomočjo koncepta eksistencialne varnosti, ki je tendenčno povezana s splošno gospodarsko razvitostjo družbe in ki ima pretežno sekularizacijske učinke (Norris in Inglehart, 2004). Pri tem pričujoči rezultati opozarjajo, da ima naraščanje eksistencialne varnosti lahko učinke predvsem na institucionalno

Glej, kako dobro in prijetno je,  
če bratje živijo skupaj.  
Foto: Tatjana Splichal



**razsežnost religioznosti, medtem ko se zdi dimenzija zasebne religioznosti sorazmerno odporna na takšne spremembe. Kako sicer razložiti, da se je v desetletju stabilizacije (in s tem naraščanja eksistencialne gotovosti) po vojnah na področju nekdanje Jugoslavije zasebna religioznost okrepila v domala vseh družbah v regiji?**

#### UPORABLJENA LITERATURA

- Berger, P. (1999): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Grand Rapids.
- Bruce, S. (2002): *God is Dead: secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2011): *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Beyer, P. (1994): *Religion and globalization*. London: Sage.
- Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2009): *Religion, Politics and Gender Equality. Public Religions Revisited*, UNRISD. Draft Working Document.
- Chalfant, H. P. and Heller, P. L. (1991): *Rural/urban versus regional differences in religiosity*. *Review of Religious Research*, 33: 76-86.
- Davie, G. (1994): *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. London: Blackwell.
- Davie, G. (2000): *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, G. (2002-a): *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Orbis Books.
- Davie, G. (2002-b): *Praying alone and Church going in Britain and social capital: A reply to Steve Bruce*. *Journal of Contemporary Religion*, 17, 329-334.
- Flere, S. (1990): *Konfesionalnost i bezkonfesionalnost u Jugoslaviji 1931-1987*. *Politička misao*, 27 (3): 90-104.
- Flere, S. in Lavrič, M. (2005): *Social inequality and educational expansion in Slovenia*. *Educational Studies*, 31 (4): 449-464.
- Flere, S. in Klanjšek, R. (2009): *Social status and religiosity in Christian Europe*. *European societies*. 11 (4): 583-602.
- Greeley, A. (2002): *Religion in Europe at the End of the Millennium: A Sociological Profile*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Henkel, R. (2009): *Religions and religious institutions in the post-Yugoslav states between secularization and resurgence*. *Acta Universitatis Carolinae, Geographica (Karls-Universität Prag)*, 44: 49-61.
- Hervieu-Leger, D. (1990): *Religion and modernity in the French context: for a new approach to Secularization*. *Sociological Analysis*, 51: 15-25.
- Huntington, S. (1996): *The Clash of Civilizations*. New York: Simon & Schuster.
- Katz, E. and Lazarsfeld, P. (1955): *Personal Influence*. New York: The Free Press.
- Lavrič, M. in Flere, S. (2010): *Trait anxiety and measure of religiosity in four cultural settings*. *Mental Health, Religion and Culture*, 13: 667-682.
- Luckmann, T. (1967): *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New-York: Macmillan.
- Martin, D. (1978): *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin, D. (2005): *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate Publishing Company.
- Norris, P. and Inglehart, R. (2004): *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Oschlies, W. (2004): *Makedonien 2001-2004: Kriegstagebuch aus einem friedlichen Land*. Berlin: Xenomos.
- Pargament, K.I. (1997): *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research and Practice*. London: Guilford Press.
- Pollack, D. & Müller, O. (2006): *Religiousness in Central and Eastern Europe: Towards Individualization?* In: Irena Borovik (Ed.): *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*. Krakow: Zakład Wydawniczy.
- Robertson, T. S. and Myers, J.H. (1969): *Personality Correlates of Opinion Leadership and Innovative Buying Behavior*. *Journal of Marketing Research*, 6:164-168.
- Roof, W. C. (1999): *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. New York: Princeton.
- Stark, R. (2004): *Exploring the religious life*. Baltimore: Hopkins University Press.
- Stark, R. and Iannaccone, L. (1994): *A Supply-Side Reinterpretation of 'Secularization' in Europe*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3): 230-52.
- Stark, R. and Finke, R. (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Toš, N. et al. (1999): *Podobe o cerkvi in religiji*. Ljubljana: FDV.
- Toft, M. D., Philpott, D., & Shah, T. S. (2011): *God's century: Resurgent religion and global politics*. New York: W.W. Norton.
- Wuthnow, R. (1998): *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.

- 
1. Čeprav modernizacija prinaša olajšanje življenja ljudi na različnih področjih, so ključne 'nagrade' (stvari, ki si jih ljudje želimo) še vedno izven dosega večine ali vseh ljudi. Ena takšnih nagrad je gotovo preseganje nujnosti smrti.

TOMAŽ IVEŠIČ

# Kratek pregled zgodovine šolstva od sekularizacije do destalinizacije

Šolstvo na Slovenskem ima silno bogato zgodovino, preveč bogato, da bi lahko vso strnili v kratek in jedrnat pregled, zato bi se osredotočili na obdobje, ki so ga zaznamovale nagle spremembe.

Leto 1848 je bilo tudi na področju šolstva prelomno. Najkrajšo slamico je potegnila študijska dvorna komisija na Dunaju, ki jo je zamenjalo novoustanovljeno prosvetno ministrstvo, ki je s posebej za to imenovano komisijo, pripravljalo reformo šolstva. Še istega leta so pripravili Osnutek temeljnih načel javnega pouka v Avstriji. Najpomembnejše reforme, ki jih je uvajal ta osnutek, so: poučevanje v materinščini v osnovnih in srednjih šolah. Za šole bi skrbela posvetna oblast – za osnovne šole občine, za srednje pa dežele in javna uprava. Dalje, Katoliški cerkvi so želeli onemogočiti vpliv nad šolstvom in ga prenesti na laične šolske svete. Osnutek ni bil dobro sprejet, saj so bili proti skorajda vsi – nasprotovalo je podeželsko prebivalstvo, niti ni dajalo večjega pomena takšni reformi, Cerkev je hotela obdržati svoj vpliv, občine so se bale, da bodo preveč finančno obremenjene, predvsem pa so nasprotovali učitelji. Zaradi tega reforma ni bila uspešna v osnovnih šolah, kjer je stanje ostalo nespremenjeno,

se je pa pričela reforma na srednjih šolah in gimnazijah.<sup>1</sup>

Osnutek organizacije gimnazij in realk (1849) je bil temeljni kamen šolstva za naslednjih sto let in več. Z njim so ukinili tudi liceje. Nekdanjim latinskim šolam so dodali dve leti in tako so nastale osemletne gimnazije. Cilj gimnazij je bil posredovati splošno humanistično izobrazbo z najširšo vzgojno funkcijo, le-to pa je bilo moč doseči s poukom klasičnih jezikov in klasične literature ter z zgledom učiteljev in disciplino. Sklepni izpit na gimnazijah je postala matura, ki je tudi predpogoj za vpis na univerzo. Z Osnutkom organizacije gimnazij so nastale realke, ki so bile posebne oblike gimnazij za šolanje trgovskega in tehničnega osebja. Najprej so imele štiri razrede, vendar so kmalu dodali še dva višja. Leta 1867 so postale sedemletne, leta 1869 pa osemletne realne gimnazije. Na začetku so jih priključevali k normalkam, vendar so kmalu postale samostojne. Učni jeziki na gimnazijah so postali živi jeziki,

latinski in grški jezik pa sta bila še vedno najpomembnejša predmeta. Zaradi nemških pritiskov, predsodkov, zapostavljenosti slovenskega jezika v javnosti, velikih težav s pripravo slovenskih učbenikov, z uvedbo strokovne terminologije in enotnega črkopisa slovenščina na slovenskih gimnazijah ni zaživela. Glavni učni jezik je bil nemški, v Kopru, Gorici in v Trstu pa tudi italijanski. Položaj slovenščine se je razlikoval od dežele do dežele, boj zanjo je bil na Slovenskem dolg in težak. Na začetku je bila slovenščina samo učni predmet, ki so ga ponekod poučevali celo v nemščini, nato je bil obvezni predmet in nazadnje učni jezik. Najpomembnejša prelomnica v boju za slovenščino je ustanovitev prve zasebne in v celoti slovenske škofijske gimnazije v Šentvidu pri Ljubljani leta 1905, ki jo je ustanovil ljubljanski knezoškof Anton Jeglič.<sup>2</sup>

Kot smo že omenili, reforme niso zajele osnovnih šol, saj so bile le-te preveč občutljive na vsakršne spremembe. Cerkveno šolsko nadzorstvo je z omejeno pristojnostjo deželnih šolskih svetov postalo bolj učinkovito. Določila Politične šolske ustave se niso spreminjala, konkordat med Avstrijo in Svetim sedežem pa je samo še bolj potrdil položaj Katoliške cerkve v šolstvu. Učitelji so bili še bolj podrejeni cerkvenemu šolskemu nadzorstvu, deželne oblasti pa so bolj sodelovale s škofijskimi ordinariati. Cerkveni šolski nadzorniki so morali paziti, da kdo izmed učiteljev ne bi učil česa, kar bi bilo v nasprotju s katoliško vero. Vpliv Cerkve na šolstvo seveda ni bil po željah liberalcev, ki so bili neusmiljen boj za liberalizacijo šolstva. V nasprotju s trditvami liberalcev se je velikokrat izkazalo, da laični učitelji zaradi slabih življenjskih razmer svojih nalog niso dobro opravljali. Ker so spreminjali Politično šolsko ustavo z na novo vnesenimi določbami iz konkordata, je le-ta pričela izgubljati enotnost, kar je pripeljalo do njene redakcije. Razloge za sekularizacijo šolstva lahko pričnemo iskati že v protestantskem patentu iz leta 1861, po katerem se je oslabil položaj Cerkve v šolstvu.

Nato so leta 1863 odpravili šolski patronat in finančno breme so prevzele občine, ki so zaradi tega tudi hotele imeti povečan vpliv, ki pa je šel na škodo Cerkve. Leta 1866 je Avstrija doživela vojaški poraz proti Prusiji, kar je pripeljalo do popuščanja ogrski polovici monarhije, na udaru pa je bilo tudi šolstvo, saj naj bi neka raziskava pokazala, da so bili avstrijski vojaki v primerjavi s pruskimi veliko bolj nepismeni. Reforma šolstva je bila tako neizbežna. Priložnost so izkoristili liberalci, ki so tako ali tako hoteli odstraniti kakršen koli verski vpliv na šolstvo. Liberalci so imeli večino v dunajskem parlamentu, zato sprejetje zakonov ni bil problem. Leta 1867 so sprejeli Temeljni državni zakon o splošnih pravicah državljanov, ki je v nasprotju s konkordatom določeval, da država prevzema nadzor in vodstvo nad vzgojo in izobraževanjem, verskim skupnostim pa prepušča nadzor nad verskim poukom. Ker je Katoliška cerkev nasprotovala takšni ureditvi, je prišlo do pogajanj, ki so potekala celo leto. 25. maja 1868 so dosegli sporazum, po katerem je Cerkev ohranila versko oskrbo, nadzor nad veroukom in predstavnitvo v šolskih svetih, s tem pa je prišlo hkrati do nove strukture šolskih svetov. Cerkev je lahko ustanavljala lastne šole, vendar so se tudi te morale ravnati po državni zakonodaji. Cesar Franc Jožef je zakon podpisal 14. maja 1869, v veljavo pa je stopil s šolskim letom 1869/1870.<sup>3</sup>

Zakon iz leta 1869 je veljal vse do propada Avstro-Ogrske, ponekod na Slovenskem celo dlje, zato si oglejmo še nekaj podrobnosti. Šole so bile od tistega trenutka državne in deželne ustanove, učitelje pa so plačevale dežele. Cerkovniških služb niso smeli več opravljati, dobili pa so boljšo izobrazbo, saj so leta 1870 odprli štiri nova učiteljišča v Ljubljani, Celovcu, Mariboru in Kopru. Učiteljice so postale formalno enakopravne učiteljem, kar je pripomoglo k naglemu vzponu njihovega števila. Od 1871 pa do 1913 se je npr. število učiteljic več kot podvojilo, v okolici Trsta pa celo popeterilo, čeprav se številke razlikujejo od dežele do dežele. Formalna enakopravnost

pa ni prinesla enake plače; učiteljice so dobivale do 80 % plače učitelja, prav tako niso smele biti poročene. Če so se poročile, so s tem pokazale, da se prostovoljno odrejajo svoji službi. Zakon je bil nepravičen tudi do uvajanja učnega jezika, kar so odločali deželni šolski sveti po posvetovanju občin, kjer so bili velikokrat gospodarsko močnejši narodi pred šibkejšimi, zato učni jezik ni kazal pravilne narodnostne podobe področja. Sicer so na učni jezik vplivale tudi dežele same, vendar do večjih sprememb ni prišlo. Največji pritisk nad Slovenci se je čutil na Spodnjem Štajerskem, Koroškem, v Istri in Trstu. Kot odgovor na pritiske so se pojavljala različna šolska društva, pri nas npr. najbolj znana Družba sv. Cirila in Metoda.<sup>4</sup>

Ko so se 29. oktobra 1918 Slovenci zbudili v novonastali Državi SHS, so 1. decembra že bili državljani Kraljevine SHS. Vse te nagle spremembe pa niso vplivale na šolstvo. Bistvena razlika je seveda bila zamenjava učnega jezika, ki je nemščino zamenjal s slovensščino, v manjšinskih šolah pa je ostal nemški. Kakor so bili močni pritiski nad Nemci v SHS, tako so bili tudi zamejski Slovenci deležni na Koroškem hudega ponemčevanja, na Primorskem in v Trstu pa italijanizacije. Poseben primer je bilo Prekmurje, ki se je priključilo novonastali kraljevini, potem ko je bilo dolga stoletja upravno, cerkveno, kulturno ločeno od matice, in bilo deležno silnega madžarskega pritiska. Prekmurje je bilo zanemarjeno, na šolskem področju ni bilo šolskih stavb, učil, učbenikov itd. Že dovolj zgovorno je dejstvo, da so tja pošiljali učitelje za kazen. Šolska zakonodaja se tako ni bistveno spreminjala vse do 5. decembra 1929, ko je kralj Aleksander podpisal nov zakon, ki je pričel veljati štiri dni kasneje. Uvedel je osemletno in obvezno osnovno šolo, za katero je bil uporabljen termin "narodna". Narodna šola je bila razdeljena na štiriletno osnovno in štiriletno višjo narodno šolo, po štiriletnem obveznem šolanju pa so lahko šolarji obiskovali katero drugo šolo, npr. nižjo gimnazijo, meščansko strokovno ali vajensko šolo. Z novim zakonom

so bile na udaru predvsem privatne šole, med njimi seveda katoliške. Zakon jih ni prepovedal, ni pa dovoljeval ustanavljanje novih. Stare šole so se morale preurediti po zakonu v roku štirih mesecev in to javnosti dokazati, kar pa seveda ni bilo lahko. Znano je nadalje, da 27. julija 1935 zaradi pravoslavnega pritiska in ostalih skupin (prostozidarji) ni bil v jugoslovanskem parlamentu ratificiran konkordat s Svetim sedežem, ki se je dotikal tudi šolstva. Privatne katoliške šole se je omejevalo tudi na takšen način, da jim je bilo prepovedano sprejemati šolnine, kar pomeni, da ni bilo denarja za vzdrževanje šolskih objektov. S 43. členom zakona je bilo določeno, da je verski pouk obvezen v vseh veroizpovedih za osnovne in srednje šole. Poučevali so ga lahko duhovniki ali učitelji po želji staršev določene konfesije, morali pa so biti državljani Kraljevine Jugoslavije. Največji uspeh slovenskega šolstva po 1. svetovni vojni pa je nastanek ljubljanske univerze leta 1919, kjer so lahko študentje študirali na filozofski, pravni, tehniški, teološki in nepopolni medicinski fakulteti. Ves čas obstoja univerze je morala slovenska javnost bítí boj proti beograjskim prosvetnim in drugim oblastem, ki so jo želeli okrniti. Na univerzo so se lahko vpisali samo gimnazijski maturantje, po letu 1931 pa pod določenimi pogoji tudi absolventi učiteljišč.<sup>5</sup>

V začetku aprila 1941 je Hitler s svojimi zaveznicami napadel Jugoslavijo in jo ob minimalnem odporu kraljeve vojske tudi okupiral. Slovensko ozemlje je bilo razdeljeno na 3 okupatorje: Nemce, Italijane in Madžare. Najhujši in najbolj strog sistem so vzpostavili Nemci. Pričel se je sistem prisilne germanizacije in fanatične ideologije. Ukinjene so bile vse slovenske šole, večina slovenskih učiteljev pa je bila izgnana na Hrvaško, v Srbijo ali pa so odšli v taborišča. Že spomladi 1941 so Nemci ustanavljali nemške otroške vrtce. Spomladi in poleti 1941 so pričeli z uvajanjem nemškega pouka na osnovnih in meščanskih šolah, gimnazije so ustanovili v Mariboru, Ptuju, Celju in Brežicah. Pri uvajanju nemškega jezika v šole

so julija 1941 za šoloobvezne otroke in odrasle pripravili nemške jezikovne tečaje, ki pa niso bili samo to, ampak tudi propaganda za nacistično ideologijo. Tečaji pri odraslih niso bili uspešni, saj so potekali ravno v času, ko je večina prebivalstva imela ogromno dela na poljih. Septembra 1941, ko se je pričelo novo šolsko leto, so strogo prepovedali slovenski jezik, prepovedano se je bilo pogovarjati v slovenščini celo med odmori. Kršitelje so pedagoško neizobraženi, nacistični nemški učitelji največkrat telesno kaznovali, kletvic in zaničevalnih izrazov pa tudi ni manjkalo. Pouk je bil prilagojen nacistični vzgoji in ponemčevanju, zato so bili glavni predmeti učenje nemščine, Hitlerjev življenjepis, petje, vojaške vaje itd. Za izvenšolske dejavnosti so poskrbela različna društva, v prvi vrsti zvezna nacistična mladinska organizacija, na Štajerskem Nemška mladina (Deutsche Jugend), na Gorenjskem pa Mladina koroške ljudske zveze (Kärntner Volksbundjugend). Italijanski sistem je bil milejši. Ob ustanovitvi Ljubljanske pokrajine so priznali kulturno avtonomijo, zato je pouk potekal dalje v slovenščini. V srednjih in višjih šolah pa je bil italijanski jezik fakultativni predmet. Italijani so ideologijo vsiljevali na druge načine. Uvedli so fašistični pozdrav v šolah in vsiljevali mladini ter učiteljstvu članstvo v fašističnih organizacijah ter z organizacijo jezikovnih tečajev vsemu prebivalstvu. Madžarski sistem se je posluževal stare vendske teorije, po kateri Prekmurci sploh niso bili Slovenci. V Prekmurju so bili slovenski učitelji odpuščeni, pri uvajanju madžarščine pa so pomagali stari učitelji, ki so se šolali na madžarskih učiteljskih. Madžarizacija je bila dokaj uspešna, predvsem zaradi majhne narodne zavesti staršev in odpornosti nasploh. Moška mladina se je morala obvezno priključiti fašistični predvojaški mladinski organizaciji Levente, kjer so obiskovali vojaške prireditve, vojaške vaje itd.<sup>6</sup>

Istočasno so se pričele ustanavljati partizanske šole, ki so imele zakonsko podlago v odlokih izvršnega sveta OF in kasneje še v

odlokih Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta. Učni načrti za šolsko leto 1943/1944 so določali, da je šola osemletna, in sicer od 7. pa do 15. leta starosti, uvedli so pozdrav "smrt fašizmu, svoboda narodu", učitelje so nagovarjali s tovariši in tovarišice, posebno pozornost pa so posvetili pouku slovenskega jezika, slovenski zgodovini in računanju. Ker je pedagoškega kadra primanjkovalo, so organizirali pedagoške tečaje, imeli pa so tudi učiteljske konference in celo šolska tekmovanja, v katerih so se šole vadile v tem, kdo bo priredil lepšo proslavo obletnice OF-a, kdo bo najlepše uredil šolski vrt, napisal najboljši dogodek iz NOB-ja itd. Da je bila v partizanskih šolah velika stiska glede učil, zvezkov in ostalih učnih pripomočkov, najbrž ni potrebno posebej poudarjati, so pa ponekod celo vodili dokumentacijo – šolske dnevnike, redovalnice itd. Največ šol je bilo seveda na osvobojenih ozemljih, predvsem v notranjsko-ribniškem okrožju, najdemo pa jih tudi na Primorskem, na Gorenjskem in Štajerskem pa so delovale tajno. Po kapitulaciji Italije in nemškem zavzetju Ljubljanske pokrajine ni prišlo do bistvenih sprememb na področju šolstva, z izjemo Gorenjske, kjer so ponekod zopet uvedli slovenščino kot učni jezik, v glavnem kot popuščanje prebivalstvu zaradi nastalega domobranstva. Prihajalo je seveda tudi do bojev znotraj šolstva zaradi vnašanja ideološke indoktrinacije, ki se je razmahnila predvsem po koncu 2. svetovne vojne.<sup>7</sup>

Osvoboditev leta 1945 je pomenila nadaljevanje partizanskega šolstva iz časa NOB-ja. Istega leta so z odlokom o reorganizaciji osnovnih in srednjih šol poddržavili vse zasebne šole, v skladu z načelom o ločitvi Cerkve od države. Verouk je ostal šolski predmet, vendar neobvezen, ukiniли so še meščanske šole, namesto njih pa odpirali nižje gimnazije. Z zakonom, sprejetim 11. julija 1946, so uzakonili obvezno sedemletno šolstvo, kar je bil korak nazaj, saj so že prej poznali osemletno, vendar je sedaj drastično primanjkovalo učiteljskega kadra. Šolski sistem je bil tako poenoten, sestavljen iz štirih razredov osnovne šole in

treh razredov višje osnovne šole. Bolj nadarjeni učenci so lahko preskočili višje razrede osnovne šole in se vpisali na nižje gimnazije, kjer so imeli tri nižje in pet višjih razredov. Učni načrt v višjih razredih osnovne šole in nižjih razredih nižje gimnazije je bil enak. Z izjemo dveh klasičnih v Ljubljani in Mariboru so bile na Slovenskem vse gimnazije realne. Od leta 1947 so pričeli ustanavljati večerne delavske gimnazije in obrtne šole, že po 1945 pa srednje tehnične šole.<sup>8</sup>

Po sporu z informburojem je jugoslovanski vrh pričel z iskanjem lastne socialistične poti, ki jo je Milovan Djilas videl v povečani stopnji demokracije. 29. in 30. decembra 1949 je zasedal plenum Centralnega komiteja Komunistične partije Jugoslavije, na katerem

je Djilas predstavil svoj referat z naslovom Problemi šolstva v borbi za socializem v naši državi. Ta plenum in referat lahko štejeemo za začetek demokratizacije Jugoslavije. In kaj Djilas v njem piše oz. zahteva? Potrebno je zaustaviti birokratizem in odstraniti napačne poglede v šolskem sistemu. Ugotavlja, da ima šolstvo bogato zgodovino in tradicijo, ki je ne bi smeli zavreči kar tako, češ da je buržoazna in napačna. V šolah, predvsem na univerzah je potrebno spodbujati študente k svobodni diskusiji s profesorji. Obvezno sedemletno šolanje se naj ne ukine, ampak naj se z naslednjim šolskim letom zopet prične z obveznim osemletnim osnovnošolskim izobraževanjem. Potrebno je tudi omogočiti prehode z nižjih na višje šole in utrditi moč predšolskih

Gospod, prenovi me; Tvoj hočem biti, Tvoj sem.  
Foto: Tatjana Splichal



ustanov in izvenšolskih organizacij, ki imajo v vzgoji premajhen pomen. Učne programe je potrebno zmanjšati. Najpomembnejše je, da učenec dobi osnovno znanje, ki bo tudi kvalitetno. Učiteljem je potrebno dati dovolj svobode, da vsak na svoj način razlaga snov, narediti je potrebno konec šablonskemu sistemu. Potrebno je napisati lastne učbenike in to storiti nemudoma, saj je večina učbenikov samo prevedenih iz ruskega jezika in so polni napačnih ideoloških predstav in razlag, predvsem na področju zgodovine, saj je moč v njih zaslediti podcenjevanje drugih narodov, tudi lastnega. V vseh zadnjih dveh letnikih srednjih šol je potrebno dodati predmeta iz filozofije in psihologije ter predmet, ki bi bil posvečen temeljem državne izgradnje, se pravi učenje o temeljnih zakonih države. Učencem je potrebno snov razložiti in ne podpirati učenja na pamet. Učni jezik naj bo materni jezik, potrebno pa je tudi, vsaj skozi pesmi ali na kakšen drug način, spoznavati jezik drugih narodov v skupni državi, vsaj toliko, da se jezik razume, da ni tuj, ni ga pa potrebno znati govoriti, ampak je poudarek na osnovnem znanju. Dotaknil se je tudi opozoril partijskih forumov in organizacij o reakcionarnem delovanju Katoliške cerkve na šolsko in predšolsko mladino. Po Djilasu je potrebno več delati na ideološki, politični in kulturni borbi. Meni, da je politika države do Cerkve pravilna, da o tem govorijo rezultati in da zato ni potrebno menjati partijske linije. Djilas pravi, da iz Cerkve niso napravili mučenika, niso pa ji dali več pravic kakor ostalim društvenim organizacijam. V šolah je potrebno učenje vseh večjih tujih jezikov (nemški, angleški, ruski, francoski) izenačiti, noben naj ne bi imel prednosti, kdor bi želel, pa bi se na univerzah lahko učil tudi italijanščino ali španščino, v Makedoniji in Bosni pa arabski in turški jezik. Učitelje je

potrebno razbremeniti birokracije, da bi se lahko posvečali resnično samo učenju. Šolske stavbe se morajo uporabljati samo za šolske namene, kar je bil v začetnih letih po vojni velik problem. Potrebno je prenehati sektaški boj proti starejšim učiteljem in prenehati se mora politično kadrovanje. Vse štipendije je potrebno izenačiti (zvezne in republiške) in upoštevati socialni status družine pri dodelitvi ter odvzeti štipendije vsem, ki ne bi redno polagali izpitov. Potrebno je povečati vezi med starši in šolo, saj so starši temeljni kamen vzgoje. Na vseh fakultetah in višjih šolah je potrebno zamenjati vse profesorje, ki ne sledijo redno napredku svoje stroke itd. Skoraj vse predloge je plenum po daljši diskusiji sprejel, vendar je bilo za celotno reformo šolstva potrebnih še kar nekaj let.<sup>9</sup> S Stalinovo smrtjo je nato prišlo do zaustavitve procesa demokratizacije v Jugoslaviji, v glavnem po II. plenumu na Brionih junija 1953, Djilas pa je postal ujetnik svojih idej in bil odstranjen iz partijskega in državnega vrha januarja 1954.

- 
1. Jože Ciperle in Andrej Vovko, *Šolstvo na Slovenskem skozi stoletja*, Ljubljana 1987, str. 59–60 (dalje: Ciperle in Vovko, *Šolstvo na Slovenskem*); Alenka Šverc ... [et. al.], *Slovensko šolstvo včeraj, danes, jutri*, Ljubljana 2007, str. 39–40 (dalje: Šverc, *Slovensko šolstvo*).
  2. Šverc, *Slovensko šolstvo*, str. 40–41.
  3. Šverc, *Slovensko šolstvo*, str. 42–44.
  4. Ciperle in Vovko, *Šolstvo na Slovenskem*, str. 61–65; Mirjam Milharčič Hladnik, *Šolstvo in učiteljice na Slovenskem*, Ljubljana 1995, str. 18 in 21.
  5. Ciperle in Vovko, *Šolstvo na Slovenskem*, str. 69–72 in 75; Andrej Vovko, *Slovensko katoliško šolstvo v letih 1918–1941*, v: Cerkev, kultura in politika 1890–1941: Simpozij 1992, Ljubljana 1993, str. 167–168.
  6. Ciperle in Vovk, *Šolstvo na Slovenskem*, str. 77–84; Šverc, *Slovensko šolstvo*, str. 50–52.
  7. Ciperle in Vovko, *Šolstvo na Slovenskem*, str. 85–90; Šverc, *Slovensko šolstvo*, str. 50–53.
  8. Ciperle in Vovko, *Šolstvo na Slovenskem*, str. 95–99.
  9. Komunistična partija Jugoslavije, Sednice Centralnog komiteta KPJ: (1948–1952), ur. Branko Petranović, Beograd 1985, str. 278–374, 483–490 in 720–727.



PAVLE RAK

# Ali je bil Dostojevski prerok?

## Malo o Dostojevskem, malo o preroštvu nasploh

Skoraj ni dneva, da ne bi kaj videl ali prebral o Dostojevskem, da kdo iz moje najbližje okolice ne bi omenil velikega ruskega pisatelja, da se Dostojevski na ta ali oni način ne bi vpletel v moje življenje. Lahko bi pisal dnevnik na to temo, če bi bila ta vrsta faktografije zanimiva in če bi vrstni red teh vdorov vsebin, povezanih s pisateljem, ne bil popolnoma slučajen. Mislim, da bo dovolj, če omenim samo nekaj teh dogodkov zadnjih dni in jih poskusim nekako povezati.

Prijateljica, univerzitetna profesorica ruske literature, mi je prav danes napisala, da hčerki gimnazijki sploh ne pusti, da bi brala Dostojevskega, vsaj ne v teh letih. Misli, da bi hčerki to branje lahko uničilo življenje, ker preveč prepričljivo poziva k sočutju ("sostradanje"); sočutje, brez skrbi za lastno duševno zdravje in interese pa brezvestnemu bližnjiku omogoča strašne zlorabe. Prijateljica piše na osnovi lastne izkušnje, a lahko bi navedla tudi izkušnjo sočutne soproge Dostojevskega, Ane Grigorjevne.

Neki drugi prijatelj ob sodobni moralni in finančni krizi pravi, da je Dostojevski absolutni genij, saj je vse predvidel in zelo točno opisal. Posebno naj bi to bilo vidno v Ivanovi zgodbi o Velikem Inkvizitorju, kjer je opisal sodobno družbo, v kateri množice nočejo svobode, ljubezni in odgovornosti, odklanjajo samospoštovanje in spoštovanje, ki ga je človeku naklonil Kristus, ampak so zadovoljne

z vlogo razvajenega otroka, ki misli, da je obilo kruha samoumevno in da morajo biti k temu dodane še igre v neomejenih količinah. Z našimi življenji upravljajo Inkvizitorji ali druge oblasti, politiki v vsakem primeru, in vsemogočni menedžerji, inženirji človeških duš, ki so nas oropali človeškosti in nam ponujajo drobtinice s svoje mize, pa še šport in popularno glasbo! To je naše življenje, pravi prijatelj. In Dostojevski je genialen prerok, saj ga je točno opisal. In tej "resnici" je zoperstavil Kristusa. Ponižnega, trpečega, ljubečega. Mi pa – kakor hočemo. Najverjetneje preroka ne bomo poslušali, odvrgli bomo odgovornost, pohiteli pa bomo v železni objem tistega, ki nas bo obravnaval kot bebaste otroke. Saj to tudi smo!

Torej Dostojevski – prerok! Ampak, vsi vemo, kako je težko preroku v svoji očetnjavi. Ne le v očetnjavi, preroku je težko nasploh, povsod in vedno. Saj prerok ni vedeževalec, ki

v kartah, usedlini kave ali v zvezdah vidi neko prihodnost in s svojim napovedovanjem teši radovednost ljudi (množic ali posameznikov, to je že povsem vseeno), ki jih kratkočasi, včasih zabava, včasih pa (prijetno, srhljivo) straši, ki je zaželen in največkrat dobro plačan. Prerok ne kratkočasi, nasprotno, prerok graja ljudi (množice ali posameznike), svari pred kaznijo za grehe, za odstopanje od Božjih poti, prerok je neprijeten. Prerok ljudi moti, ker od njih zahteva napor, zahteva, da se spremenijo, da postanejo boljši, da opustijo svoje razvade. Prerok je nezaželen, saj so razvade – druga narava človeka, to, čemur se je najtežje odreči. Zato izženimo preroka, ubijmo ga, če pa tega ne moremo, ga vsaj ignorirajmo, ne poslušajmo, osmešimo ga. Zaprimo mu usta za vsako ceno. Ne bo nas spreobračal!

Glede prerokov obstajajo tudi izjeme, toda te so redke. Jona je s svojim prerokovanjem rešil milijonsko mesto, poslušali so ga in se spreobrnili. Pa je bil s tem zadovoljen? Ne, še naprej je godrnjal. Ninive niso uničene, črna napoved se ni uresničila. Torej, niti uspešnemu preroku ni lahko. Neprijetno je biti prerok v očetnjavi ali v tujini.

Posebno težko je biti prerok v Rusiji. Ker imajo preroki prav v Rusiji veliko dela, saj so tam nujnejši kot kjerkoli, so ljudje izdelali izpopolnjene mehanizme zaničevanja in utišanja prerokov, svojih in tujih (tistih tujih, ki so bili toliko predrzni, da Rusije niso le hvalili).

Dostojevski je očiten, morda najbolj znan, najbolj razvpit primer. So ga kdaj zares poslušali, ali pa so ga samo formalno častili in iz njegovih del jemali le tisto, kar so sami potrebovali za hvalo svojega ruskega duha, za puhlo vero v mesijansko vlogo ruskega naroda (in oblasti, seveda)? Vendar to ni osamljen primer, spomnimo se še Solženicina, našega sodobnika. Njegova preroška (ne vedeževalska) svarila o tem, kaj se dogaja z družbo, v kateri sta laž in nasilje zamenjala normalne medčloveške odnose, njegove prodorne uvide v mehanizme totalitarne oblasti, so najprej

poskusili zadušiti, potem so ga izgnali in razglasili za lažnivca, na koncu pa, ko je že izgledalo, da se bo resnica le pokazala, so ga sprejeli nazaj, ob priložnostih potrepljali po rami, mu odstopili razkošen vikend v prestižnem Podmoskovju, a so popolnoma preslišali njegovo sporočilo. Ljudje niso prenesli, da je govoril o njih vseh, da so v moralnem razkroju sodelovali skoraj brez izjem: nekdo aktivno, nekdo z zamolčevanjem, strahopetnostjo, potiskanjem vesti. Na koncu so ga tisti najbolj ruski med Rusi obtožili, da je v krempljih židovstva (Solženicinova žena, kakor tudi žena Andreja Saharova, sta Židinji), da širi negativno podobo Rusije, da objektivno slabi njeno moč. In smo se znašli v položaju, da na čelu Rusije ponovno vidimo ne le visokega oficirja službe državne varnosti, ampak da ponovno slavijo organizatorje in eksekutorje zločinov (npr. Feliksa Dzeržinskega), da mladina brez pomislekov ponavlja slogane iz masovno razširjenih knjig o Stalinu, Očetu naroda, ki je Rusom zagotovil moč in spoštovanje (beri: strah) celotnega človeštva. Solženicinovega Gulaga pa skoraj nihče več ne vzame v roke.

Dostojevski je še veliko bolj zapleten primer, saj je za slab sloves svojih preroštev veliko naredil tudi sam. Pisal je in govoril o krščanskih vrednotah, sam pa se je pogosto vedel kot nekdo, ki jih je nesposoben udejanjati. Strasti se bile močnejše od njegovih vzgledov. A to še ni bilo najhujše, to je le znak banalne človeške slabosti. Huje je, ko v nekih drugih spisih, ne zavedajoč se tega, govori proti krščanskim vrednotam oziroma poziva na kršenje elementarnih evangelijskih norm, hujska k vojni, seje nacionalizem, sovraži to ali ono nacijo, prezira neko drugo, nekritično povzdiguje lastno. Seveda, tudi to se da razumeti (in malo težje opravičevati) z istimi argumenti, banalne ali manj banalne človeške slabosti. Mnogi veliki ljudje so poznali bolezen nacionalizma od znotraj, mnogi so svoja vzvišena prepričanja zlahka zamenjali za pritlehno ideologijo. Vzemimo primere iz zahodne, Slovincem bližje tradicije: sveti Bernard iz Clairvauxa, izjemen duhovni avtor

(svoje vrste prerok, pesnik Božje ljubezni), je hujskal francoske in nemške brezdelnike, avanturiste k drugi križarski vojni, ki je bila že sama po sebi nasprotje Kristusovemu pojmovanju urejanja odnosov med ljudmi, da ne govorimo o tem, da se je takoj, še na poti skozi Evropo, ta pohod sprevrgel v najhujšo moralno katastrofo. Med drugim je Bernard pozival v vojno takole: "Če križar ubija, ali pa je ubit, če daruje tujo ali svojo smrt, je to vedno smrt za Kristusa: v njej ni nič prestopniškega, to je vedno zveličavna smrt. V prvem slučaju (ko ubija) je to služba Kristusu; v drugem pa omogoča, da dobimo Kristusa samega: kajti Kristus dovoljuje, da ubijemo sovražnika, če je to z namenom, da njega maščujemo, in se sam daje še bolj drage volje v tolažbo vitezu. Tako

pravi Kristusov vitez ubija in se ne boji kazni; a sam umre še bolj prepričan v nagrado: vitez je tisti, ki ima korist od lastne smrti, od smrti, ko vitez koga ubije, pa ima koristi sam Kristus." ("De laude novae militiae", v knjigi *L'Esprit de croisade*, Paris, 1969.) No, vitezi so začeli ropati in ubijati, ko so bili še v Evropi. Veliko "zveličavnih smrti". Je imel Kristus kaj od tega?

Ne Bernard ne Cerkev v celoti nista iz polomije potegnili nikakršne duhovne posledice. Bernard je govoril o "napakah" in osebni pregrešnosti nekaterih voditeljev, a to se je bolj nanašalo na njihovo vlogo v slabem upravljanju z vojsko, njihovo krivdo za poraze, ne pa na moralno podobo same vojne in v bistvu roparskega pohoda. Opravičevati

Lažje je velblodu iti skozi šivankino uho ...  
Foto: Tatjana Splichal



neopravičljivo, če to nalaga določena ideologija – pač banalna človeška slabost, ki je niso osvobojeni niti največji preroki in duhovni može.

Vrnimo se k Dostojevskemu. Kaj je Dostojevski sam mislil, kaj so njegove “prerokbe”, kdaj pa v njegovih romanih z njegovimi “prerokbami” vstopa v polifonični odnos, ni vedno oz. ni povsem jasno. Nekatere “prerokbe” so zavite v metafore in alegorije, ni jih mogoče enostavno tolmačiti – enostavna tolmačenja so izkrivljanja. Prav te dni mi je znanec poslal tekst ukrajinskega nacionalista Dmitra Doncova, “apostola ukrajinske nacionalne ideje”, v katerem je Dostojevski preprosto in enostavno opisan kot satanist in prerok ateizma. Ne boste verjeli: “Še bolj mračen, perverzen in strašen hudič je tisti rusko-šamanski bog epileptika Dostojevskega /.../ V pogovoru s svojim gostom, satanom, Ivan Karamazov pravi: “Ti si laž, ti si utelešenje mene samega.” Neki ruski literarni kritik zatrjuje, da “Dostojevski v usta hudiča” (ki je bil v njem nastanjen – D. D.) polaga “svoje lastne misli”. In ta hudič je vedel, kaj je treba narediti. To je ideja Ivana Karamazova, pa tudi ideja samega Dostojevskega, ko hudiču avtor dovoli reči: “V človeštvu bi bilo treba zatreti idejo Boga in s tem začeti pravo delo.” Kajti ko bo Bog enkrat pregan iz človeške duše, bo avtomatsko izključen iz človeških postopkov, iz ustanov in družbe ... Dostojevski se je zavedal, da “sužnji in lakaji” začenjajo revolucijo zaradi zavisti, ugajanja želodcu in zaradi enakosti, ter da bo pri tem Božja podoba v človeški duši poteptana.” (Dmitro Doncov: *Duh Rusije*, Munchen, 1961.) Seveda, Doncov je bil zagrizeni ukrajinski nacionalist in je sovražil vse rusko, tudi Dostojevskega. Vendar ni bil edini, ki je o Dostojevskem govoril kot o ateistu, ki je samo hlinil krščanska prepričanja, da bi z njimi prekril lastni nacionalizem. Ali gre “polifoničnost” res tako daleč, da sploh ni več jasno, kaj kdo govori? Ali pa je sila človeške recepcije diskurza drugega res tako slaba, da je mogoča prav vsaka interpretacija vsega?

Ko sem te dni na pobudo prijatelja še enkrat prebral zgodbo o Velikem Inkvizitorju, me je presunila podobnost osnovnih trditev Inkvizitorja z analizami, ki jih podaja Vrhovni poročevalec in so zapisane v *Protokolih sion-skih modrecev* (sami *Protokoli* so ponaredek, če ne drugače, pa v tem, da so prirejani, da je v njih veliko popolnoma nepotrebnih žaljivk na rovaš gojev, žaljivk, ki so v tekstu popolnoma nefunkcionalne, če odštejemo naknadni smoter – da izzovejo animoziteto proti svojim domnevnim avtorjem. Toda, ponaredek ali ne, podobnost ostaja.)

Inkvizitor zameri Kristusu, da je hotel ljudem dati svobodo. “No, sedaj si videl te svobodne ljudi ... ta svoboda nas je drago stala. Ti hočeš iti v svet praznih rok, z nekakšno obljubo svobode, ki je ljudje v svojem padcu in v svoji prirojeni razbrzdanosti ne morejo dojeti – saj nič in nikoli za človeka in človeško družbo ni bilo bolj nevzdržno kot je to svoboda. /.../ Človek je bil ustvarjen kot puntar, puntarji pa ne morejo biti srečni. /.../ Ti si jim obljubil kruh nebeški, vendar, ali se ta kruh lahko v očeh slabega, večno izprijenega in večno nehvaležnega človeškega rodu primerja s kruhom zemeljskim? /.../ Svoboda, svobodni razum in znanost bodo speljali ljudi v tak pragozd, da bodo uničevali drug drugega, tisti pa, ki ostanejo, nemočni in nesrečni, se bodo priplazili do naših nog in vpili rešite nas od nas samih! /.../ O, mi jih bomo prepričali, da bodo šele takrat postali svobodni, ko se odpovedo svoji svobodi in nam postanejo poslušni. Ali bomo tedaj imeli prav, ali pa bomo lagali? Oni se bodo sami prepričali, da imamo prav, saj se bodo spomnili, do kakšnih strahot suženjstva in zablod jih je pripeljala tvoja svoboda.”

V *Protokolih* je zapisano: “Moramo vedeti, da so številnejši ljudje z zlimi, kot pa tisti z dobrimi nameni. /.../ Ideja svobode je neureničljiva. Dovolj je pustiti ljudstvo, da nekaj časa upravlja samo s seboj, pa bo svoboda postala razpuščenost. Tedaj nastaja notranje prerivanje, ki se hitro sprevrže v socialne vojne. /.../ Ko si množica prilasti svobodo, jo

takoj sprevrže v anarhijo, vrhunec barbarstva. /.../ Množice so izključno sposobne slediti nepomembnim strastem, vraževerju, običajem, sentimentalnim teorijam. Zapletajo se v strankarske razprtije, ki onemogočajo sleherni sporazum. /.../ Ljudstvo, prepuščeno samemu sebi, uničuje samega sebe ... zaradi želje po oblasti in v neredih, ki zato nastajajo. /.../ Narodi gojev so poneumljeni z alkoholom; njihova mladina je pokvarjena s prezgodnjim razvratom, luksuzom in prostitucijo. /.../ Surova borba za nadvlado in ekonomske interese bo ustvarila razočarane, egoistične, brezsrčne družbe. /.../ Zato bodo nižji razredi gojev nastopili proti našim konkurentom za oblast. /.../ Kakšno vlado lahko damo družbam, v katere je z vseh strani vdrla korupcija, kjer bogastvo pridobivajo s prevarami, kjer vlada moralna razpuščenost? /.../ Nihče ne more ničesar razvozlati v tem kaosu. Goji bodo na koncu tako izčrpani, da nam bodo sami ponudili internacionalno oblast. /.../ Dobro bomo podčrtali napake goimskih vlad. Vzgojili bomo takšno odvratnost proti tem vladam, da bodo narodi raje imeli mir in tišino v suženjstvu, kot pa razvpite svobode, ki so jih skozi stoletja mučile in popolnoma izčrpale same izvire človeškega obstoja, ki so jih avanturisti črpali ne vedoč, kaj delajo. /.../ Naš despotizem bo takšen, da bo z modrim in strogim ukrepom umiril vsa nasprotovanja. Uničil bo vse nemoralne sile, ki se vedejo po slepih nagonih in ne po razumu, po "bestijalnosti" in ne po človečnosti; tiste sile, ki se kažejo v ropanju in kraji, pod krinko principov prava. /.../ Tedaj bomo rekli narodom zahvalite se Gospodu in poklonite se tistemu, ki ima na čelu pečat previdnosti. /.../ Ponavljam, da so ljudje slepo podložni le čvrsti oblasti, ki je njihova obramba proti socialnim zlorabam."

Tukaj sem namenoma izpustil vse cinične pripombe, ki govorijo, da je prejšnje razsulo namenoma organizirano zato, da se bo novi vladar toliko lažje pokazal kot učinkoviti odrešitelj, saj sam do potankosti obvladuje mehanizme razkroja. Prevara, da bi se lažje uvedel red. Sedaj nas ne zanimajo cinizem,

laži in prevare, ampak podobnost osnovne ideje o svobodi in odrešenjskem avtoritativstvu pri Inkvizitorju in pri Modrecih. Sam Dostojevski še enkrat kot prerok (ali vedeževalec?, saj piše trideset let pred objavo in nastankom *Protokolov*) takole povzema te podobnosti: "Poglej: to je prevara v imenu tistega, v čigar ideal je ta starec strastno veroval celo svoje življenje! Ali ni dovolj en sam takšen človek, da nastane tragedija. Kdo ve, mogoče ta prekleti starec, ki tako trdovratno in na svoj način ljubi človeštvo, še danes obstaja, ampak kot cel legion takih starcev ... in ne slučajno, ampak kot dogovor, kot tajno občestvo, že davno organizirano, da bi se ohranila skrivnost, ohranila pred slabimi in nesrečnimi ljudmi, zato da bi jih osrečili. /.../ Jaz kot da vidim, da imajo celo masoni nekaj podobnega tej skrivnosti, ter jih katoliki zato tako sovražijo, ker v njih vidijo konkurenco, ki drobi enotnost ideje, ta pa zahteva eno čredo in enega pastirja ..." Kaj dodati? Seveda, vem, da je to napisal Ivan, da to ni misel Dostojevskega, a vendar Ivan si ne izmišlja kar tako, Ivan razmišlja, Ivan se muči, trpi zaradi trpljenja najmanjšega nedolžnega otročiča ... In razume starca, ki trpi zaradi celotnega nesrečnega in po svoje nedolžnega človeštva.

\*\*\*

**N**e morem se upreti skušnjavi, da ne bi prepisal še kakšne "prerokbe", zapisane v *Protokolih*, da bi lažje prepoznali naš čas.

O odvetnikih in o sodstvu: "Tisti, ki se ukvarjajo z odvetniškim poklicem, so hladni, okrutni, brez načel in formalisti. Oni gledajo izključno na korist, ki jim jo prinaša obramba zločina in jih niti najmanj ne briga blagor občestva ... Zato se angažirajo v vseh slučajih brez razlike in slepo ter za vsako ceno iščejo, kako bi bili zločinci pomiloščeni. Da bi to dosegli, se oklepajo najmanjših pravnih malenkosti, s čimer demoralizirajo sodišča in uničujejo njihov pomen in smoter. /.../ Mi bomo odvetnikom omejili polje delavnosti tako, da jih bomo izenačili z upravno oblastjo,

ki skrbi za izvrševanje zakona. Njihovi honorarji ne bodo odvisni od uspeha ali neuspeha obrambe. /.../ S tem bomo dobili pošteno in nepristransko obrambo, ki je ne bodo vodili materialni interesi, ampak globoko odvetnikovo prepričanje. To bo preprečilo podkupovanje in korupcijo, ki se sedaj bohotita na sodiščih nekaterih držav. /.../ Danes goimski sodniki najdejo olajševalne okoliščine za vsak zločin in zaradi svojega liberalizma opravičujejo krivce, ker nimajo ideje o svoji dolžnosti in o važnosti in odgovornosti svoje službe.”

O vlogi financ ali preprosteje denarja v sodobni civilizaciji: “Ker ima denar sebi svojstveno (inherentno in ne uporabno) vrednost, se ljudje prepuščajo malo produktivnim poslom, da bi pridobili to vrednost, ki se je je prilastila majhna skupina kapitalistov, da bi gospodovali in zasužnjevali ostale ljudi. /.../ Ogromen kapital je nakopičen zato, da bi bile države zanj prikrajšane, in te so tedaj od nas morale prositi posojilo. Plačevanje obresti na ta posojila je preobremenilo državne finance, tako da je naš kapital povzročil suženjstvo. Koncentracija kapitala, ki je pokončala drobno proizvodnjo, je najprej izsesala vse sile ljudstva, potem pa še držav. /.../ Toda, ko se mi odkrito povzpne na oblast, bomo spremenili finančne baze gojev. Pokazali bomo, da jih je njihov finančni nered privedel do tega, da nimajo več proračuna. Namreč, stalno neobzdržano trošenje in povečevanje proračuna, ki so ga izvajale brezbrizne vlade, je povzročilo, da so blagajne ostale prazne. Obdobje posojil, ki je sledilo, je pojedlo še ostanke. Nastopil je bankrot. /.../ Da bi plačali obresti, se zatekajo k novim posojilom, ta pa dolg povečujejo, namesto da bi ga zmanjšala. Ko je kredit izčrpan, je nujno, da se povečajo davki, pa ne za likvidacijo dolga, ampak da se izplačajo obresti. Ti davki so, torej, pasiva, ki pokriva drugo pasivo. /.../ Vsako posojilo dokazuje slabost vlade in nesposobnost vladarja, da razume lastne pravice in dolžnosti. Oni ne znajo zadovoljiti finančne potrebe, ampak iztegujejo roko in prosijo miloščino od naših bankirjev. Tuja posojila so pijavke, ki ne

bodo zapustile državnega organizma, preden se jih država sama ne znebi. Toda, države se jih ne znebijo, one jih vedno več privlačijo in pomnožujejo dobiček našim bankirjem. Tako bodo nujno poginile od izgube krvi, ki so jo povzročile same sebi. /.../ Po tem računu je očitno, da država s sistemom splošnih davkov odvzema nesrečnim davkoplačevalcem še zadnji novčič, da bi izplačala obresti tujim kapitalistom, namesto da bi pri sebi vzela denar, ki ga potrebuje, ter da ne plačuje obresti, ki so doživljenjska obremenitev. /.../ Odkar smo podkupili ljudi, preko katerih so se države spustile v tuja posojila, je ves denar prišel v naše roke in so vsi goji plačevali davek nam, ne zavedajoč se tega /.../ in se tega ne bodo mogli nikoli osvoboditi. /.../ Seveda bi bilo bolj enostavno, če bi namesto naših posojil denar vzeli od svojih davkoplačevalcev, kakor pa da nam plačujejo obresti na vsote, ki se vsakoletno povečujejo z obrestmi. Mi smo znali pokazati vprašanje državnih posojil tako, da so jih šteli za koristne. /.../ Pri naši vladi dosledno ne bo državnih obveznic z obrestmi, saj izplačevanje izčrpava državne dohodke v korist parazitov. Samo industrijske družbe, ki so iz dohodkov sposobne plačevati obresti, bodo imele pravico izdajati lastne obveznice, država, ki nič ne proizvaja, pa si tega ne sme privoščiti. /.../ Naše finančne metode, ki jih bomo predstavili ob pravem trenutku, v luči večstoletne izkušnje, za katere so nam goimske države dale material, se bodo odlikovale z jasnostjo in preciznostjo in bodo pokazale koristi našega sistema. Ta sistem bo ukinil vse zlorabe (koruptivnost, nizkotnost, “bestijalnost”), ki so se poslužile uničiti goje, naša vlada pa jih ne bo trpela. Tako bomo uredili, da niti suveren niti najnižji uradnik ne bosta mogla poneveriti niti najmanjše vsote, ali je uporabiti nenamensko. /.../”

In tako dalje in tako naprej.

Tako ekstenzivno citiranje iz *Protokolov* (po tekstu hrvaške *Nove revije*, Split, 1929, nepaginirano), je na tem mestu upravičeno le, če se zavedamo paradoksalne usode tega spisa v zgodovini sodobnih preroštev. Zoperstavljanje

*Protokolom* je pomembna, če že ne ključna sestavina skoraj vseh sodobnih totalitarizmov, avtoritarnih ideologij in sistemov. Tekst je bil objavljen (ponavljam, najverjetneje ponarejen, kar njegovemu paradoksalnemu vidiku dodaja eksotični priokus) v Rusiji, v krogih ultrakonservativnega "černosotinskega" gibanja. Znani strokovnjaki za Dostojevskega in skrajno desničarstvo so že večkrat pisali, da če bi Dostojevski živel dovolj dolgo, bi nedvomno postal del ali vodja gibanja (tako Šestov, Kožinov, Kara - Murza). Če se omejimo na *Dnevnik pisatelja* z njihovim agresivnim nacionalizmom, je to povsem možno. Če pa upoštevamo romane, mesta, ki so v njih namenjena trpeči ljubezni, ponižnosti, kenozii – to postaja skoraj nemogoče. Med najmočnejšimi simbolnimi gestami pri Dostojevskem je poljub: tisti, ko Kristus poljubi Inkvizitorja v "njegova brezkrvna, devetdesetletna usta", ki so ga pravkar obtožila za vse muke duhovno nezrelega človeštva in ki so ga ravnokar obsodila na sežig (a se je po poljubu le premislil in Kristusa preprosto pregnal). Aljoša poljubi Ivana, ki mu je pravkar poskusil izpodbiti osnove njegove lepe vere. In to je poljub zmage, nikakor poljub poraza ali poljub izdajstva neke ideje. Zmage – v slabosti. Zmage ljubezni. Ljubezni tudi do sovražnika. Predvsem do sovražnika. Pred tem poljubom bi lahko izginil ves nacionalizem Dostojevskega, celotno "černosotenjstvo", s sovraštvom proti Židom in Poljakom vred.

Kaj pa sam Inkvizitor s svojo idejo o človeštvu, ki je nezrelo za svobodo, kaj pa predelana replika te ideje v *Protokolih*? Skrajno desni katoliki (recimo Action française, pa tudi Katoliška akcija, vse do mnogih komponent današnjega konservativnega katolicizma) so v *Protokolih* videli dokaz in podporo za svoj antisemitizem ("žido-mesonski Modreci" nas hočejo zasušniti). Natanko tako kot ruska "černaja sotnja". Natanko tako kot njihovi najhujši nasprotniki, boljševiki. Natanko tako, kot Hitlerjevi nacionalsocialisti. Natanko tako kot sodobni skrajno desni pravoslavci v Grčiji ali gibanje Obraz v Srbiji, krepko povezano z

nekaterimi v zadnjih desetletjih vladajočimi strankami in delom cerkvene hierarhije, ali njihovi bratje, ruski in ukrajinski Kozaki in drugi nacionalisti, tudi povezani z delom cerkvenega vrha. Natanko tako kot današnji neonacisti, "revizionisti" po vsem svetu, med drugim ruski "nacional-boljševiki" in njihov vodja Dugin, ustvarjalec geopolitičnih vsebin za ruske vojaške akademije in kremeljski "svetovalec". Vsi oni sovražijo "žido-masone" in preprosto Žide, ker se poslužujejo zvijač in laži, da bi se dokopali do svetovnega gospodarstva. Niti najmanj se ne ozirajo na deklarirani cilj *Protokolov*: na uvedbo oblasti, ki bo enkrat za vselej končala z zlorabami človeških slabosti in uvedla stabilen, pravičen, strog red.

A kaj vse navedene organizacije in ideologije predlagajo kot rešitev iz današnje krize, "v katero so svet pahnil žido-masoni"? Prav to, kar je predlagal Inkvizitor, kar so predlagali "žido-masoni": bolj ali manj ciničen, bolj ali manj prosvetljen totalitarizem, uvedbo stabilnega, pravičnega, strogega reda. Vsi so drug drugemu konkurenca pri uresničevanju sila podobnih programov in se zato medsebojno sovražijo, kot je že rekel Ivan Karamazov. Če se ustavimo na samo enem vidiku teh preroško-odrešenjskih programov, na ekonomskem, gre vedno za odpravo današnjega finančnega sistema, kakor je to zapisano tudi v *Protokolih*. In kakšen je ta novi finančni red, so boljševiki že pokazali, pa tudi Katoliška cerkev je pokazala, kako dobro se spozna na finance. Mar jim bomo verjeli bolj, kot lahko verujemo mednarodnim bankirjem? Prej bi rekel, da bodo vsi ti projekti propadli, ker so lažnjivi, pritlehni, ker so bolj kakor z ljubeznijo – napolnjeni s sovraštvom. Mogoče bodo v propad za seboj potegnili cel planet.

Ponavljam: ni enostavno reči, kaj Dostojevski pravzaprav predlaga. Jaz osebno, tako kot junak Dostojevskega Šatov, "verjamem, ne, želim verjeti, bom verjel", da se pisatelj ne zavzema za totalitarno ali avtoritarno rešitev, za odpravo svobode, z njo pa tudi odpravo ljubezni, usmiljenja, sočutja, ponižnost žrtvovanja za druge. "Verjamem, želim verjeti",

da je Dostojevski krščanski pisatelj, ne pa "krščanski" ideolog. Seveda, Dostojevski je tudi ideolog, posebno v svoji publicistiki, a "verjamem, želim verjeti", da bo na koncu, ko bo treba dokončno izbrati, izbral tako, kakor je sam zatrjeval: med Kristusom in resnico bo izbral Kristusa. Ne bo se zmenil za resnico, če je to banalna, racionalna resnica števil, če je to resnica zemeljskega kruha, ekonomije in financ. Držati se take resnice pomeni prezir do človeka, Kristus pa človeka spoštuje in ljubi. To še ne pomeni, da naj bi ljudje bili brez zemeljskega kruha, da Kristus želi, da bi bili lačni. Izbira je drugačna: prosite od Boga kruh nebeški – in vse ostalo vam bo dodano. Dodano pa vam ne bo zato, da zadovoljujete lastni pohlep, ampak zato, da lahko pokažete sočutje, da prisluhnete potrebam bližnjika. Dostojevski je v svojih najboljših trenutkih prerok nebeškega kraljestva, Kristusov prerok. Tudi za ceno, da skupaj s Kristusom ostane "izven resnice".

Da, Dostojevski je bil prerok. Ne kot nekakšen vedeževalec, da bi predvidel datum neizbežnega konca, ampak kot diagnostik. Človeštvo je bolno, bolni so tudi njegovi "reševalci". Bolan je Inkvizitor, bolni so Sionski modreci, boljševiki, fašisti, nacisti, pravoslavni ali katoliški ideologi, "patrioti" in "fundamentalisti" vseh baž in raznih "verstev". Njihovo "zdravje" je bolezen, njihovo "odrešenje" je suženjstvo. Dostojevski je prerok, tudi ko nakazuje pravo in dokončno odrešenje. Odrešujoča gesta je nadčloveško težka – je poljub, namenjen sovražniku. Nihče med smrtnimi, seveda tudi Dostojevski ne, ni vedno in popolnoma na višini te geste. Vendar verjamemo, hočemo verjeti, da je možna.

Kaj se bo zgodilo s tem svetom, kdo bo zmagal, Kristus, ali tisti, ki bi ga radi "korigirali" – ne vemo. In to ni samo nevednost na ravni končnega izida človeške zgodovine. Ne vemo, kaj bo v vsakem naslednjem trenutku opredeljevalo slehernega med nami: svoboda in ljubezen ali peklenške skušnjave: pretvarjanje kamenja v kruh, Božji čudež namesto osebne odgovornosti, sla po neomejeni oblasti. Nihče, ne jaz, ne vi, ne prerok Jona, ne sveti Bernard, ne Dostojevski, ni brez permanentnega napora, enkrat za vselej rešil te dileme. Izbor je vedno pred nami, tudi pred preroki.

\*\*\*

**D**a končam. Pred dnevi sem na internetu gledal rusko serijo o življenju Dostojevskega, sestavljeno iz osmih oddaj. Tam najdemo vse, od strastnega zavzemanja za Kristusa in Biblijo kot temelja vsega vrednega in dostojnega življenja, do sočutne ljubezni do revnih, bolnih, sužnjev, zatiranih ... A največ časa je posvečenega pisateljevim ljubezenskim in kvartopirskim aferam, škandalom, spodrsrljajem in katastrofam. Toliko, da površnejši gledalec lahko pri tem tudi ostane. Dostojevski je slabič, grešnik kot vsi mi, kaj nam mar njegova preroštva! Televizija, ta anti-ikona, prežeta z duhom spektakla, športa in zabave, je iz življenja Dostojevskega vzela to, kar potrebujejo njeni gledalci. Pretresljive prizore, lepe slike, spotakljive anekdote. Seveda, tudi lepe misli in čustva, a v manjši meri.

Kdor je hotel, se je na ta način znebil preroka. Pa še zabavno je bilo.



JANEZ JUHANT

# Branje Dostojevskega (1821–1881) z Renéjem Girardom (1923–)

## UVOD

**P**roblem nasilja in žrtev ostaja ključni problem človeštva. Čeprav se je človeštvo vseskozi zavzemalo za žrtve in se je po Girardu v zadnjem obdobju skrb za žrtve okrepila, je za dvajseto stoletje značilna takšna množina žrtev, kot je stoletja nismo imeli. Pomislimo samo na žrtve komunističnih revolucij v Rusiji, na Kitajskem, v Kambodži, pa žrtve genocidov nacistov, fašistov in komunistov, žrtve obeh svetovnih vojn v 20. stoletju ter žrtve vseh drugih vojn npr. po razpadu Jugoslavije ali državljanskih vojn v Ruandi in drugod. Tudi pri nas, kot marsikje po svetu, žrtev Roga, Teharij, Hude jame še vedno nismo ustrezno obeležili in s tem zaključili državljanske vojne, saj nismo dostojno pokopali mrtvih in dosegli sprave, pomirjenja. Neizvajanje pravih procesov, nedokončanje državljanske vojne pa pomeni, da še vedno živimo in vzdržujemo izredno (revolucionarno) stanje oziroma v smislu Renéja Girarda nadaljujemo mimetično nasilje.

Ruski pisatelj Fjodor Mihajlovič Dostojevski v svojih delih pronicljivo obravnava te probleme, za kar mu je dala podlago njegova osebna izkušnja in seveda ruska

družba s številnimi nerešenimi družbenimi oziroma socialnimi problemi. Ruska družba je po njegovem mnenju en sam problem. Če primerjalno beremo še knjigo Richarda Pipesa <sup>1</sup> *Kratka zgodovina ruske revolucije*, lahko razumemo, zakaj je prišlo do komunistične revolucije tam in ne kje drugje. Dostojevski je sicer živel in deloval pol stoletja prej, vendar je stanje družbe v času tega ruskega pisatelja že nakazovalo nakopičene probleme in sam Dostojevski jih je tako na svoji koži kot v svoji bogati in vsestranski izkušnji družbenega dna, ki ga je posebno kot jetnik v Sibiriji med leti 1850 in 1854 tudi zelo bridko izkusil na svoji koži in, kar je še bolj pomembno, jih je tudi spretno opisal v svojih delih. Dostojevski v teh spisih predstavlja nerešene probleme ruske družbe in v njih nakazuje žgoče tekmovalno (mimetično) stanje, ki je vladalo med ljudmi. Če govorimo o mimetični napetosti, potem gre za nakopičenost tekmovalnosti, ki se pojavlja zaradi pomanjkanja dobrin ali zaradi nakopičenih in neurejenih socialnih razmer, ki so vladale v družbi, njen izvor pa je človeška težnja, da bi posnemali svojega tekmeča oziroma "predmet je 'tretja stranka', model ali mediator, katerega poželenje posnemamo v upanju, da bomo njemu ali njej

podobni". To tekmovalno razmerje tekmeča poveže v nerazdružljivo odvisnostno razmerje. Girard nadaljuje: "Kadarkoli izgubimo, naši modeli uspešno preprečijo naše poželenje in, ker jih občudujemo, se počutimo zavržene in ponižane."<sup>2</sup> Girard je prepričan, da je Dostojevski zelo dobro razumel te mehanizme in jih opisoval po svojih izkušnjah, ki izvirajo iz tega okolja, v katerem je bil tudi sam žrtev nerešenih družbenih razmer.

Spretneži so – tudi še danes – to izkoriščali za revolucionarne obračune. Tudi Dostojevski je kot član oborožene nasilne skupine sam preizkusil omenjene mehanizme, saj je bil zaradi tega delovanja obsojen najprej na smrt (priredili so mu umišljeno izvedbo ustrelitve), nato pa so ga obsodili na dobra štiri leta zapora v Sibiriji. Sibiriska ječa pomeni vrhunec ali bolje dno (*Zapiski iz mrtvega doma!*) takšnega stanja. Vse te izkušnje so odločilno zaznamovale življenje in delo Dostojevskega, da se je posvečal temam žrtvovanja, odpuščenja in duhovnih temeljev družbe. Tudi za Dostojevskega lahko rečemo, kot je zapisal za Renéja Girarda James G. Williams: "Trije družbeno-religiozni pojavi izstopajo po njegovem: mimetična kriza, žrtvovanje in spreobrnjenje."<sup>3</sup> Mogoče za Dostojevskega lahko dodamo še vero v vstajenje, kot je tudi Girard naslovil svojo knjigo o življenjskih izkušnjah tega ruskega pisatelja.

Dela F. M. Dostojevskega imajo zaradi teh izjemno globokih razčlenjevalnih razsežnosti v osebnem oziroma medosebnem in torej širšem družbenem smislu odlično mesto v svetovnem slovstvu predvsem po svoji osebnostni in družbenostni psihološki vlogi. Dostojevski, ki je tako psihološko (epilepsija) kot socialno (kockanje, boj za preživetje) sam živel v nekem izjemnem stanju, je po svoji močni slovstveni iznajdljivosti znal te probleme doživeto predstaviti na izjemno globokoumen, človeško občuten in psihološko dognan način. Branje njegovih spisov krepi temeljna spoznanja o človeku in družbi ter nakazuje terapevtske poti njihovega doslednega reševanja in s tem daje smernice

za urejevanje temeljnih osebnih in družbenih dilem. Poleg tega je (z izjemo začetkov njegovega ustvarjanja) zelo močno prisotna tudi krščanska odrešenjska misel, čeprav ima po Girardovem mnenju Dostojevski svojski odnos do krščanstva. Ta je sicer bolj liberalen, a njegovi opisi vere so v celoti zelo pozitivni: "Strani, posvečene smrti očeta Zosima, so čudovite ..."<sup>4</sup> Dostojevski je prepričan, da je dejansko šele z vero v Kristusa mogoče zadovoljivo reševati omenjena družbena vprašanja, kar je tesno povezano tudi s kritiko moderne razsvetljske in revolucionarne zavesti.<sup>5</sup> To je poleg dojetja in razreševanja tekmovalnega mimetičnega stanja družbe verjetno najbolj očitna vez, ki Dostojevskega povezuje z Girardom.

## I. GIRARD IN PROBLEMI TEKMOVALNOSTI TER MIMETIČNEGA NASILJA

René Girard velja za utemeljitelja in razlagalca mimetičnega nasilja. Girardovo delo slovensko bralstvo že pozna, saj sta v slovenščino prevedeni dve knjigi; njegovo zrelo delo *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*<sup>6</sup> je povzetek glavnih Girardovih idej (spremno besedo je napisal filozof Edi Kovač), delo *Grešni kozel*, ki je izšlo leta 2011 v knjižni zbirki Teološke fakultete<sup>7</sup> (spremno besedo je napisal tudi filozof Robert Petkovšek), pa predstavlja temelje Girardove mimetične teorije. Grešni kozel je znan simbol več religioznih izročil (npr. Stara zaveza: "Kozel naj odnese na sebi vse njihove krivde v nerodovito pokrajino. Tako naj pošlje kozla v puščavo." 3 Mz 16,22). Poznamo pa ga tudi v vsakdanji govorici, kjer se je ustalilo mnenje, da je grešni kozel nekdo, ki ga posameznik ali množica napravi za takšnega in ga žrtvuje za odrešitev kočljivega družbenega stanja. S tem se v doktorskem delu o obredih in mitih v povezavi z Girardovo teorijo ukvarja Mojca Bertoncel.<sup>8</sup> Girarda preučujemo tudi v drugih okvirih, posebno v okviru raziskovalne skupine<sup>9</sup> na Teološki fakulteti, kjer raziskujemo

probleme dialoga, sprave in reševanja družbenih vprašanj naše dobe. V okviru tega sva s Petkovškom opozorila na Girardov prispevek k spoštovanju žrtve in predstavila možnosti in vlogo Girardove teorije za dialog<sup>10</sup> in spravo.<sup>11</sup> Na Girarda opozarjajo tudi nekateri drugi avtorji posebej v zborniku *Religija in nasilje*.<sup>12</sup> Več drugih krajših Girardovih spisov in večjih del so tudi že prevedli ali komentirali: Tine Hribar (*Phainomena*), Anton Mlinar (*Žirovski občasnik*), Rok Blažič (*Tretji dan*), Mojca Merc in Janez Šimenc, Tina Kozin (*FTN*). Glede na to je lahko torej Girardova misel dokaj poznana slovenskim bralcem, čeprav njegov nauk o mimetični tekmovalnosti sodobni družbi sicer ni ravno pogodu, predvsem pa ima mnogo nasprotnikov, ker opozarja na resnico o človeku, ki naj bi jo v posebni meri človeštvu razodelo krščanstvo.

### GLAVNE POTEZE GIRARDOVE TEORIJE.

O srednja misel Girardovih študij, ki jih je napravil ravno na podlagi preučevanja domačega in svetovnega slovstva in potem vedno bolj tudi mitičnega izročila, je njegova mimetična teorija. Girard je posebno pod vplivom branja Darwinovih del skušal priti do nekih osnovnih nosilnih temeljev razvoja človeške družbe, ki določajo evolucijo. Oporo za svoja spoznanja je iskal tudi pri drugih avtorjih, ki se lotevajo nasilja in vojne, tudi v teoriji vojskovanja nemškega generala Karla von Clausevitza (1780–1831), ki je postavil pravilo, da je vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi. Tudi študij mita in religije je Girardu utrdil njegova spoznanja, da so miti in religije zaščita pred družbenimi strastmi, ki se razplamtijo posebno ob kriznih časih. Ker se človek "od drugih živali razlikuje v tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju",<sup>13</sup> se v ljudeh ustvarja napetost, ker hoče drugi napraviti isto kot tisti, ki je zraven. Posnemanje je po eni strani učenje in vpeljevanje v življenje, po drugi strani pa prinaša nevarnost tekmovalnosti. Najbližji so si največji tekmeči. Za primer vzemimo otroka, ki se igrata.

Lahko imata nešteto igrač, a če bo eden izbral določeno, bo drugi izbral isto. Težava je torej v poželenju, ki ga človek razvije v tekmovalnem razmerju z drugimi. Zato pa nam problemov ne povzročajo oddaljeni, pač pa bližnji, sestre, bratje itd. Jožefovi bratje so bili nevoščljivi, ker ga je imel oče raje od ostalih (1 Mz 37). Tekmovalnost je zelo izrazita s strani sinov do očeta, kar je po Girardu Dostojevski najbolj izdelal v *Bratih Karamazovih* v odnosu očeta Fjodora Pavloviča posebno do starejšega sina Dimitrija oziroma Mitja, ki naj bi tudi umoril očeta ("Ampak starčeve smrti, smrti svojega sovražnika in očeta, nisem kriv!"<sup>14</sup>), pri čemer je kot nasprotnik in možni morilec lahko tudi (nezakonski sin) Smerdjakov.<sup>15</sup> V obeh primerih pač sin - tekmeč odstrani očeta. Girard vidi tu še širšo razsežnost. Dostojevski govori o odstranitvi narodnega očeta - carja kot zatiralca svojih narodnih sinov.<sup>16</sup>

Ker v družbah prihaja do kriz, tj. pomanjkanja, izbruhov epidemičnih boleznih ali drugih tisk, to povzroči paniko. Pomanjkanje osnovnih dobrin, kot so ozemlje, hrana in ženske, izzove mimetično krizo, ki jo je treba razrešiti. Ker torej v širši družbi na podlagi posnemanja tako lahko pride do izrednega stanja, ki ga povzročata ljubosumje in zavist, kot kaže primer bratov v Jožefovi zgodbi, to stanje začne nevarno ogrožati obstoj družbe. Izzivi so lahko tako dejanske stiske, lahko pa celo samo navidezno pomanjkanje, ki ga sproži "umišljena" ali "ustvarjena" kriza, izzvana na strani tistih, ki si poželenje tekmecev prisvojijo, da bi kakršnokoli družbeno negotovost obrnili v svoj prid. Tako so tudi revolucionarji med drugo svetovno vojno izrabili stisko naroda za izvedbo revolucije in povojno negotovost prevzema oblasti za odstranitev dejanskih in možnih nasprotnikov, kristjanov in demokratov, ob krizi v zvezi z resolucijo informbiroja pa še svojih sodelavcev. Ljudje navadno hitro najdemo "grešnega kozla", ki naj razreši položaj: razredni sovražnik, tujci, (neznosni) "sosed", "nepoboljšljivi" brat. V *Grešnem kozlu* Girard predstavlja utemeljitev družb od najstarejših

časov do danes na "resnici žrtvovanja". Po njem so vse družbe utemeljene na nasilju oziroma žrtvovanju nedolžnih. Miti pomenijo družbeno utemeljitev teh mimetičnih kriz oz. stanj, ko nasilje postane neznosno in je treba družbeno ukrepati. Sledijo žrtve in sprava. Žrtvovani so potem posvečeni in postanejo sveti utemeljitelji. Miti so Girardu zato vedno posvetitev družbenega nasilja in so zato sveti. Girard to povezuje z religiozno razsežnostjo. Žrtve postanejo svete, ker so bile žrtvovane za odrešitev družbenega mimetičnega (kriznega) stanja. Miti in religije so utemeljitve žrtvovanja in s tem zasnova družb. Mimetično (od gr. *mimesis* spominjanje) zato, ker je s kriznim stanjem družbe vedno vezan tudi spomin na prvotno utemeljitveno družbeno stanje žrtvovanja in ob vsakem novem izbruhu se zgodba ponavlja. Zato je Girard prepričan, da družbe ne živijo v resnici. Ljudje se zatekamo k mitom, utvaram. Vedno iščemo načine, da bi namesto priznanja svojega resničnega položaja in soočenja s svojo nemočjo za krizo obtožili druge. Prav zato v ponavljajočih mimetičnih izbruhih (stanjih krize) nastajajo nove in nove žrtve. Ljudje se izkazujemo z nezavzetostjo za reševanje svojih problemov, raje jih prelagamo na druge in jih tako žrtvujemo.

## RESNICA KRŠČANSTVA

Girard sklepa, da je človeška kultura "podvržena nenehnemu prikrivanju svojih izvorov v kolektivnem nasilju. Takšna opredelitev kulture nam omogoča razumeti tako zaporedne stopnje celotne kulture kot tudi prehod z ene stopnje na naslednjo v krizi, podobni tistim, katerih sledove odkrivamo v mitih in katerih sledove odkrivamo v zgodovini v obdobjih pogostih preganjanj".<sup>17</sup> Dalje Girard ugotavlja, da to velja tudi za sodobno družbo. Svoj lasten in poseben odgovor na nasilje oziroma mimetično stanje pa ima krščanstvo, ki izstopa v tem, da se zavzame za žrtev in ne pristaja na to, da je nedolžni "kriv" oziroma okrivljen, pač pa vztraja na njegovi nedolžnosti. To je zgodba Jezusa Kristusa.

Na podoben način Girard vidi razliko glede razreševanja teh mehanizmov v še nekaterih (redkih) kulturah in pri nekaterih avtorjih, med njimi je tudi Dostojevski. Na avtorje, ki v smislu krščanstva rešujejo vprašanje nasilja, je seveda vplivala Jezusova zgodba in njene sledi v zgodovini človeštva. Ne glede na to, da tudi kristjani nismo vedno reševali teh problemov v smislu temeljnega krščanskega sporočila, je vendar osnovna resnica krščanstva poziv k spreobrnjenju, ki ga Girard razlaga kot spreobrnjenje od satanove skušnjave nasilja: "On pa se je obrnil in rekel Petru: Poberi se! Za menoj, satan! V spotiko si mi, ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak kar je človeško." (Mt 16,23.) Ljudje se zelo težko spreobrnemo od nasilnosti nad drugimi in še težje najdemo pota odrešenja v spreobrnitvi k usmiljenju in ljubezni.

## II. DOSTOJEVSKI VPLETENI ZAROTNIKI, ZAVEZANI MOLKU

Dostojevski v svojih spisih, posebno v *Besih*, zelo poznavalsko opisuje zarotniške skupine, česar Girard ne vidi le pri modernih revolucionarjih, pač pa pri mimetični zaroti, ki utemeljuje večino družb. Tudi sam Dostojevski je bil član zarote in so ga leta 1849 prijeli zaradi revolucionarne dejavnosti proti carju Nikolaju I., ga zaprli in obsodili na smrt zaradi protidržavnega delovanja, ki ga je organizirala skupina prevratnih razumnikov (*inteligencija*), tako imenovanega Krožka Petraševskega. Po umišljeno ustrahovalno pripravljene izvršitvi smrtne kazni s strelskim vodom so ga obsodili "le" na večletno izgnanstvo in prisilno delo v zaporniškem taborišču (*katorga* iz neogr. *katergon* prisilno delo) pri Omsku v Sibiriji, kar je vplivalo tudi na poslabšanje njegovega zdravstvenega stanja in na epilepsijo, ki ga je potem mučila vse življenje. Po odsluženih kazni se je vključil v vojaško službo Sibirski pehotni polk.

Svoje poznavanje zarotništva je mojstrsko opisal v delu *Besi*. Pripadniki so zavezani medsebojnemu sodelovanju, žrtve pa to

zavezo praviloma še utrjujejo. Girard v svojih spisih ob pregledu mitičnega izročila zaključuje, da se zaveze vedno vzpostavljajo ob žrtvah. Opozarja, da tega ne smemo jemati preveč romantično, pač pa zelo resnično, kruto in nečloveško: "Rojstvo arhaičnega, antičnega sveta je plod mimetičnega plazu žrtvovanjskega mehanizma, kakor ju razlaga-jo evangeliji. Skupnosti, ki so dosegle mir in spravo na račun svojih žrtev, se še predobro zavedajo svoje nemoči, da bi same dosegle spravo – skratka, preskromne so, da bi uspele pripisati zaslugo zanjo."<sup>18</sup>

Revolucionarna zarota deluje posebno po vpletenosti v zločin, kar so zelo poznavalsko izkoriščali in izpeljali komunisti, ki so v Sloveniji dosledno upoštevali marksistično

revolucionarno metodologijo, ki so si jo pridobili v Sovjetski zvezi. Zanimivo, da so osnove poznali že predhodniki marksistov, seveda pa je bilo, govorjeno z Girardovimi besedami, mimetično stanje v Rusiji od srede 19. stoletja zelo pereče in je naravnost klicalo po razrešitvi ter narekovalo izbruh nasilja. To je verjetno utemeljen razlog, zakaj se marksistična revolucija ni posrečila kje v Angliji ali drugod na Zahodu, ampak ravno v Rusiji. Dostojevski v *Zločinu in kazni*<sup>19</sup> govori o "drugačni družbeni ureditvi", o "komunah" (372), kar pomeni, da je bil seznanjen s Pariško komuno, komunističnim gibanjem in metodami komunistov. V *Besih* takole razmišlja o vpletenosti v zavezo. Na trditev Erkla Pjotru Stepanoviču, da "so oni nezanesljivi", ta

Gospod, ti me spremljaš na najini poti.  
Vate zaupam. Vem, da nisem sam.  
Foto: Tatjana Splichal



odgovarja: "Neumnost, zdaj so vsi zvezani z včerajšnjim. Nihče ne bo izdal. Kdo pa bo silil v očitno pogubo, dokler je pri zdravi pameti?" Stepanovič nadaljuje, da bodo tudi vsi voljni za nadaljnje sodelovanje. Razloži mu, da tudi njegov odhod ne bo spremenil te zaveze, le da prejšnji dan ob umoru Šatova tega še ni mogel povedati, da ne bi prestrašil zveze in se potem morebiti ne bi uspeli poenotiti za umor mladega študenta, ki mu je žena ravno rodila otroka. Prav tako Erkel razume, da mora kot pomembna osebnost Pjotr Stepanovič "varovati svojo osebo, zakaj vi (se pravi vodilna osebnost zarote, op. J. J.) ste vse, mi pa – nič" in "tudi če greste čez mejo, bi vas razumel". Ko dalje govorita o vezeh, Stepanovič še doda, kako ga ne skrbi, da bi skupina razpadla, kajti "v mojih rokah je vse polno takihle vozlov skupne mreže, zato se mi ni treba niti malo bati; ampak tudi kakšen vozliček več bi ne bil napačen".<sup>20</sup>

Dostojevski tudi v drugih romanih (npr. v enem svojih vrhuncev *Bratje Karamazovi*) izpostavi tekmovalnost kot neprestani izziv zapletov med brati (Karamazovimi) ali o večni vojni v *Zločinu in kazni*, kajti "zame imajo vsi enakovredno pravico in naj živi večna vojna" (263). Ljudje, ki smo si blizu, smo v neprestanem tekmovalnem razmerju in zato nesposobni vzpostaviti človeško (človeku prijazno) družbo, kot potrjujejo tudi sedanji zapleti tako imenovane gospodarsko-finančne, v resnici pa mimetične oziroma moralne in duhovne krize.

### NEZNANE SILE (MIMETIČNO NASILJE), VRENJE MNOŽIC, TEKMOVALNOST, DUŠEVNA ZMEDA IN NEOBVLODOVANJE POLOŽAJA

Dostojevski je trpel za epilepsijo in njegova dela so tudi razreševanje tega osebnega problema.

Zelo pretresljiva je izpoved sanjskega stanja, ki ga je v *Zločinu in kazni* Razkolnikov doživel ob bolezni v ječi, ko "se mu je sanjalo, da je ves svet obsojen kot žrtev neke strašne,

nezaslišane in neznane kuge ... pojavile so se nove trhine, mikroskopska bitja, in se naseljevale v telesih ljudi. Toda ta bitja so bila duhovi, obdarjeni z razumom in voljo. Ljudje, ki so jih dobili vase, so nemudoma postali obsedeni in nori ... Toda še nikoli in nikdar se ljudje niso imeli za tako pametne in neomajne v svoji resnici, kakor so se imeli ti okuženci. Nikoli se niso bolj zanašali na svoje sodbe, znanstvena dognanja, moralne nazore in verozanja. Cela naselja, cela mesta in ljudstva so se okuževala in norela. Vsi so bili preplašeni in niso razumeli drug drugega, vsak je mislil, da ima edini v posesti pravico, in trpel, ko je gledal druge, se tolkel po prsni in vil roke." Prišlo je do vojske, vendar se tudi bojevati niso več znali, nastala je zmeda, ljudje se niso mogli več dogovoriti, niso več delali, pojavila se je lakota. "Na vsem svetu se je mogla rešiti le peščica ljudi, ki so bili neomadeževani izvoljenci, vnaprej določeni, da zarodijo novo vrsto ljudi in novo življenje ter obnovijo in očistijo zemljo, vendar teh ljudi ni nihče videl, nihče ni slišal njihove besede ali glasu." (551.)

Obsedno mimetično stanje se hrani z veliko željo in hrepenenjem po odrešenju, a odrešenja ni na vidiku. Sanje pa so pomenile odrešenje za Razkolnikova, saj se je po njih spreobrnil. Tukaj gre tudi za ostro kritiko sodobnih materialističnih in naturalističnih nazorov, ki jih Dostojevski kritizira še v *Bratih Karamazovih*, posebno ob Velikem Inkvizitorju, ki bo pozidal nov babilonski stolp.<sup>21</sup> Sporočilo je zelo aktualno, saj danes doživljamo višek krize materializma in nihilizma, ki je vzrok stanja, imenovanega "gospodarska kriza".

Razlog za tekmovalnost je pomanjkanje dobrin, ki stalno spodbuja k izbruhu mimetičnega nasilja, težava pa je, da tega pomanjkanja ni mogoče nikoli odpraviti z zunanjimi ukrepi. Dobrin je na svetu za vse ljudi dovolj, požrešnosti pa z zunanjimi ukrepi ni mogoče ukrotiti. Dostojevski govori v *Zločinu in kazni* o "razvratnosti civiliziranega dela naše družbe" (154). Tudi Razkolnikov razlaga Sonji, da je "vsa zadeva (njegov umor

starke, op. J. J.) temeljila na družbenem položaju in z njim povezanih navadah" (410). Stanje ruske družbe je Dostojevski doživljal kot družbeni, pa tudi kot svoj osebni problem ječe in borbe za svoj življenjski kruh oziroma preživetje njega samega in posebno žene njegovega brata Mihaila, ki se je po bratovi smrti borila za lastno preživetje in preživetje svoje številne družine. Razširjeno pa je enako stanje tudi problem celotne ruske družbe, ki tone v revščino in napetosti, kar so še spretno izkoriščali porajajoči se novi tokovi, ki so razjedali tradicionalne odnose med ljudmi. Družba negotovosti, spreminjanja in novih izzivov pa je še posebej izpostavljena tekmovalnim razmerjem. Primerjalno: čarovniški procesi so izrazit pojav razpadajoče krščanske družbe v Evropi od 14. stoletja dalje.

*Besi* so grozljiv prikaz revolucionarnega nasilja in, kot pravi Girard, napoved ruske revolucije: "Švigajlov pridobiva preroško razsežnost, ki je neizpodbitna. Malo je tako nedvoumnih primerov o izpolnjeni historični prerokbi kjerkoli v človeški zgodovini. Švigajlov je ena."<sup>22</sup> V *Besih* Dostojevski pravi: "Poznamo čudna prijateljstva: prijatelja bi drug drugega najrajši požrla in se vse življenje tako grizeta, vsaksebi pa le ne moreta. Pa se tudi ne smeta ločiti: prijatelj, ki bi ga tako ušpičilo in bi pretrgal zvezo, bi prvi zbolel in celo umrl ..." (15.)

Tekmovalnost povzroča izločitve slab(š)ih, manj sposobnih ali nemočnih, da bi (lahko) drugi (pre)živeli: "O, Ruse bi bilo treba iztrebiti v blagor človeštva kot škodljive parazite." (218.) Proti koncu romana se zaostri mimetično stanje, žrtve padajo, zgodijo se umori in samomori.

Dostojevski dobro predstavlja to problematično stanje ruske družbe, ki ga Ipolit Kirilovič, zagovornik Dimitrijeva v *Bratih Karamazovih*, označuje z besedami: "V njem, kot se mi zdi, se je nezavedno, in tako zgodaj, izrazil tisti plahi obup, s katerim se zdaj tako mnogi v naši nesrečni družbi, v strahu pred njenim cinizmom in pokvarjenostjo ter zmotno pripisujoč vse na procesu, mečejo, kot

sami pravijo, na 'domačo grudo'..." (802.) Ali "da mnogo naših ruskih, naših nacionalnih kriminalnih zadev priča prav o nečem vsesplošnem, o nekakšni splošni nesreči, ki se je udomačila pri nas in proti kateri, kot proti vsesplošnemu zlu, se je težko bojevati." (798)

### VLOGA KRŠČANSTVA OZIROMA RELIGIJE, (BOŽJE) USMILJENJE: SONJA

Martin Walser je prepričan, da ni mogoče dva tisoč let iskati Boga, zdaj pa naenkrat izločiti to vprašanje z dnevnega reda, kot bi hoteli številni evropski intelektualci, in se preprosto obrniti k ateizmu. Vprašanje o Bogu je po njegovem mnenju ključno vprašanje utemeljitve človeškega bivanja, zato je ateizem dolgočasen. Dostojevski obravnava to vprašanje v večini svojih del in je prav tako prepričan, da je iskanje Boga temeljna naloga človeka. V *Besih* govori o tem, da kdor bo obvladoval bolečino in grozo (pred smrtjo), ta bo imel Boga. Dalje, da pa bo ta svet brez Boga problematičen: "To je moč nepretrganega in neutrudnega potrjevanja lastnega bivanja in zanikovanja smrti. Duh življenja, kakor pravi Sveto pismo, 'reke žive vode', ki z njihovo usahnitvijo tako grozi apokalipsa ... Še nikoli ni bilo naroda brez religije, se pravi brez nazorov o dobrem in zlem ... Še nikoli ni mogla pamet opredeliti zla in dobrega ali še celo ločiti zla od dobrega, pa čeprav samo približno, nasprotno, zmeraj ga je sramotno in klavrno zamešala; znanost pa je dajala odgovore s pestjo. V tem se je zlasti odlikovala na pol znanost, najstrahotnejši bič človeštva, hujši od kuge, lakote in vojske, ki je bil do sedanjega stoletja neznan. Na pol znanost, to je despot, kakršnega do zdaj še nikoli ni bilo. Despot, ki ima svoje duhovnike in sužnje, despot, ki se mu je poklonilo z ljubeznijo in praznoverjem, kakor si ga do danes ni mogoče misliti, da pred njim trepetajo celo sama znanost in mu sramotno pritrjuje."<sup>23</sup> Ali če odpremo spet *Bese*, kjer študent Šatov oporeka revolucionarju Stavroginu: "Še nobeno ljudstvo," je začel, kakor bi bral iz

knjige, obenem pa še najprej preteče gledal Stavrogina, "še nobeno ljudstvo se ni uravnavalo po načelih znanosti in razuma ..." (252.)

In Dostojevski v *Besih* razmišlja dalje: "Že samo vsakdanja misel na to, da je nekje nekaj neizmerno bolj pravičnega in srečnega kakor jaz, tudi mene vsega napolnjuje z neskončno ginjenostjo ... Za človeka je bolj od lastne sreče potrebno to, da se zaveda in vsak trenutek verjame, da je nekje popolna in mirna sreča ..." (708.) Sonja in Razkolnikov v *Zločinu in kazni* govorita o "popolnem vstajenju in novem življenju" (553) oziroma v *Bratih Karamazovih* pravi (obsojeni) Mitja: "Rusijo ljubim, Aleksej, ruskega Boga ljubim, čeprav sem sam podlež." (878.) Eden od skupine dečkov, ki so se zbirali, Kolja, pa sklene: "Seveda ... Želim si, da bi umrl za vse človeštvo, kar pa zadeva sramoto, mi je vseeno: naša imena naj izginejo. Vašega brata (obsojenega Mitja, op. J. J.) spoštujem." (883.) Vera omogoča darovanje za blagor drugih. Tako je ljubljanski škof Gregorij Rožman v pismu 9. novembra leta 1945, ki ga je oddal zapečatenega prijatelju duhovniku in mu naročil, naj ga odpre po smrti, ko je pričakoval, da ga bodo Angleži izročili komunistom, zapisal: "Ko sem silno težko sprejel *crucis pondus* (breme križa) ob posvečenju, v tistih slavnostnih urah, je bila moja duša zavita v vihar temnih slutenj – odtod moje škofovsko geslo (Križa teža in plačilo, op. J. J.) – tedaj sem (Bo)ga prosil: naj kraljestvo božje v dušah in v zunanjem svetu med verniki ne trpi zaradi moje nesposobnosti ali nevrednosti nobene škode. Tedaj sem Bogu daroval tudi sledeče: naj umrjem v zaničevanju in pozabljenju, naj bo moj grob neznan, naj me zgodovina še tako črno in temno slika in naj ostane tak spomin name v zgodovini ali pa naj moje ime čisto izgine, da se nikjer in nikdar ne omenja več – samo da bi kraljestvo božje rastlo, se utrjevalo v dušah, samo da bi čim več duš se zveličalo, samo da bi božja čast rasla in se večala."<sup>24</sup>

Vera ima v delih in osebnem življenju Dostojevskega odločilno vlogo. Več literarnih kritikov opozarja na pomen osebnega vpliva

druge žene Ane Grigorjevne Snitkine, ki je hčerki na vprašanje, kako se je mogla poročiti s toliko starejšim očetom, odgovorila: "Tvoj oče je bil v tem času veliko bolj vesel in mlajši po zunanosti od mladeničev svojega časa, ki so po tedanji modi vsi nosili očala in zgledali kot profesorji zoologije."<sup>25</sup> V *Besih* Dostojevski med drugim tudi zapiše: "Meni ne gre v glavo, kako je mogel do današnjega dne ateist vedeti, da ni Boga, in se ni pri tisti priči ubil? Kako se je mogoče zavedati, da ni Boga, in se ne obenem zavedati, da sam postaneš bog, je neslanost, drugače se prav gotovo ubiješ." (661)

Zaradi te vere je krščansko usmiljenje postalo tudi prevladujoča usmeritev Dostojevskega posebno po prestani kazni, ki je vplivala tudi na njegove življenjske poglede. Izrazito Dostojevski nakazuje problem ob Razkolnikovu v *Zločinu in kazni*. Razkolnikov postane ubijalec starejše ženske, ker ne prenese njenega izkoriščanja pri posojanju denarja revežem. Pobil jo je s sekiro, ki jo je našel pri sosedih, kjer je stanoval. Čeprav ga ne odkrijejo, pa se končno – tudi pod vplivom svoje prijateljice Sonje, ki ga je iskreno ljubila – preda sodišču. Obsojen na zapor mora v Sibirijo, Sonja pa odide z njim in se v taboriščnem mestu preživlja z vezanjem in stalnim obiskovanjem Razkolnikova, zaradi česar jo vzljubijo in spoštujejo ostali jetniki (550), česar si ni mogel razložiti niti sam Razkolnikov, dokler ni ob boleznih doživel notranjega očiščenja in se spreobrnil: "Kako se je zgodilo, še sam ni vedel. Začutil je le, kakor da ga je nenadoma nekaj zgrabilo in vrglo k njenim nogam. Jokal je in ji objemal kolena. V prvem trenutku se je grozno ustrašila in ves obraz ji je odrevenel. Planila je kvišku in se vsa drhteča zazrla vanj. Vendar je takoj, še tisti hip, vse razumela. V očeh ji je zasijala neizmerna sreča; razumela je in zanj ni bilo več dvoma, da jo ljubi, da jo neizmerno ljubi in da je naposled prišel ta trenutek ... " Prišel je namreč trenutek spreobrnjenja in očiščenja. "Hotela sta že kaj reči, a nista mogla. V oči so jima navrele solze. Oba sta



bila bleda in mršava; toda iz teh bolnih in bledih obrazov je že sijala zarja obnovljene prihodnosti, popolnega vstajenja v novo življenje. V življenje ju je obudila ljubezen, v srcu enega so bili neusahljivi viri življenja za srce drugega." (553)

Krščansko usmiljenje, nemoč in odpuščanje se prepletajo v človeški biti. V *Besih* pravi Stepan Trofimovič: "O, odpustimo, odpustimo, predvsem odpuščajmo vsem in vselej ... upajmo, da bodo potlej tudi nam odpustili. Da, ker smo vsak posebej drug pred drugim krivi. Vsi smo grešniki." (688.)

Dostojevski in Girard odpirata ključna vprašanja človekove biti; kaj je resnica o človeku? Je človek pripravljen svojo resnico priznati in živeti s svojo omejenostjo, ali pa poslušša "sina laži" in svojega bitja ni pripravljen omejiti, da bi dal prostor tudi drugemu.

Družba modernih sistemov je ta boj vseh zoper vse (Hobbes) zaostri in povzročila strahotne posledice in uničenja, poboje narodov in družbenih skupin, ki so dosegle vrhunec v 20. stoletju. Človek pa le v sodelovanju in dialogu lahko najde pota resnice in svoje pristne biti. Oba misleca sta nam s svojimi deli na tej poti dragocena spodbuda.<sup>26</sup> Dostojevski je ne samo po Girardovem mnenju, pač pa to lahko uvidi vsakdo, ki se pogloblja v njegove spise, eden izmed pomembnih znanilcev te problematične dobe, ki jo zdaj z vedno bolj jasnimi obrisi dojemamo kot krizno. Kriza je tudi gospodarska (materialna), je pa predvsem duhovna in moralna in dokler tega ne bomo sprejeli, jo bomo tudi težko razreševali. Žal, kot potrjuje tudi primer Girarda ali Dostojevskega, pa človeštvo težko prizna resnico o sebi in svetu. Brez resnice pa tudi spreobrnjenje ni možno.

1. Prev. S. Knop. Ljubljana, Študentska z. Koda.  
2. Girard, René, *Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevsky*, Michigan: State University Press. 2012, 76. (franc. 1963. *Dostoïevski, du double à l'unité*. Paris: Plon.)

3. Girard, n. d., VIII.  
4. Prim. prav tam, 51 tudi 70.  
5. Prim. prav tam, 87.  
6. Prim. Girard, René, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba* (prev. V. Velkoverh Bukilica) Ljubljana 2006: KUD Logos.  
7. Prim. Girard René, *Grešni kozel* (prev. Slavica Jesenovec Petrovič & Borut Petrovič Jesenovec), Ljubljana TEOF: Znanstvena knjižnica 25.  
8. Prim. Bertancel, Mojca. *Nedolžna žrtev: izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda*, (Acta theologica Sloveniae, 5). Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011.  
9. Prim. raziskovalni program: *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religijologija v kontekstu sodobne edukacije*.  
10. Juhant, Janez (ur.), Žalec, Bojan (ur.). *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja*, (Zbirka Znanstvena knjižnica, 24). Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010 ter Juhant, Janez (ur.), Žalec, Bojan (ur.). *Humanity after selfish Prometheus: chances of dialogue and ethics in a technicized world*, (Theologie Ost-West, Bd. 15). Münster: Lit, 2011.  
11. Juhant, Janez (ur.), Strahovnik, Vojko (ur.), Žalec, Bojan (ur.). *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog?: spravni procesi in Slovenci*. (Zbirka Znanstvena knjižnica, 26). Ljubljana: Teološka fakulteta: Družina, 2011  
12. Simoniti, Iztok in Peter Kovačič Peršin. *Religija in nasilje*. Ljubljana 2008: FDV.  
13. Aristotel, *Poetika* 48b 6-7; navaja R. Petkovšek, "Grešni kozel" - ključ do razumevanja človeške kulture. v: René Girard, *Grešni kozel*, Ljubljana: TEOF, 14.  
14. Dostojevski, Fjodor M. *Bratje Karamazovi* (prev. Borut Krašovec). Ljubljana: CZ, 762.  
15. Prim. Girard, *Resurrection*, n.d., 66sl.  
16. Prav tam, 54.  
17. Girard, *Grešni kozel*, n. d., 135.  
18. Girard, *Resurrection*, n. d., 86.  
19. Dostojevski Fjodor M. *Zločin in kazen* (prev. M. Poljanec). Ljubljana 1997: DZS  
20. Dostojevski Fjodor M. *Besi* (prev. J. Moder). Ljubljana 1979: Državna založba Slovenije, 669/670.  
21. Girard, *Resurrection*, n. d. 60.  
22. Girard, *Resurrection*, n. d. 56; navedek, isto delo 86; prim. tudi posebno 6. poglavje III. dela *Besov*, v omenjeni izdaji 503 sl.  
23. Walser Martin, "We Cannot Retreat To Atheism". Alexander Görlach sat down with the German writer and intellectual Martin Walser to discuss the role of faith, the false promise of atheism, and the writings of Franz Kafka. V: *The European Magazin*. 9. 3. 2012, 252/253. (<http://bit.ly/yTBa7l>. 20.3. 2012.)  
24. Kolarič, dr. Jakob. 1967. *Škof Rožman*. Celovec: Mohorjeva družba, 263.  
25. Wikipedia: (<http://bit.ly/yTBa7l>.; 20.3. 2012.  
26. Prim. Juhant, Janez. 2009. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: SZ Claritas.

Svetniki so kakor vitraji, skozi katere sije Sonce. Foto: Tatjana Splichal



# Beda dialoga: Démonična evharistija v romanu *Bratje Karamazovi*

Blišč dialoga in dialoški in delih Dostojevskega je svoj čas prepričljivo opisal Mihail Bahtin v knjigi *Problemi poetike Dostojevskega*. Bahtin se je, kot nakazuje naslov njegovega dela, omejil predvsem na poetiko literarnega besedila, mi pa se bomo v pričujočem besedilu osredotočili bolj na vsebino romana, natančneje, na duhovno stanje junakov – udeležencev dialoga. Na primeru „vélikega dialoga“ o „prekletih vprašanih“ med Ivanom in Aljošo bomo skušali pokazati, da je dialog pravzaprav lahko izredno učinkovito sredstvo pohujšanja.

## IVAN KARAMAZOV IN NJEGOVA ŽELJA

Središčni dogodek romana je očetomor. Sluga Smerdjakov v praksi izpelje tisto, kar si njegov brat Ivan želi. Slednji pravi Aljoši: „Vedi, da ga [tj. očeta, Fjodora Pavloviča Karamazova] bom zmeraj branil. Kar pa zadeva moje želje, si glede tega puščam popolno svobodo.“<sup>1</sup>

V krščanstvu je problem želje del asketske antropologije. Želja kot hotenje nekoga ali nečesa je osnovna realnost človekove biti oziroma „dinamično jedro, najvišji zastavek nekakšne ontologije ekstaze“.<sup>2</sup> Želja je človekov svoboden odgovor na nagovorjenost s strani „prehitevajoče milosti“ in naj bi, kot nas učijo mistična besedila, v svoji polni realizaciji sovpadla z brezstrastjem.<sup>3</sup> Vendar želja ne ubere vedno te smeri. Človek, ki je

predvsem svobodno bitje, lahko svojo željo usmeri kamorkoli in kakorkoli, za kar pa bo moral prevzeti odgovornost (delno že v tem življenju, dokončno po eshatološki sodbi).

Na človeka pri usmerjanju in preobražanju lastne želje čaka precej pasti, izmed katerih je najnevarnejša ta, da željo oziroma misel (*logismos*), ki mu jo podtika hudič, zmotno prepozna kot svojo lastno. Da bi človek dovolj zgodaj prepoznal hudičevo šepetanje, mora nad mislimi in domišljjskim bdeti njegov um. Če ta neko misel prepozna kot hudičevo, se mora od nje distancirati, se proti njej boriti, ne pa se z njo spogledovati, ji prigovarjati in na ta način postati njen suženj.

Bistvo tega problema je Ivan zaobjel v zgoraj navedeni misli: Aljoši *obljubi*, da bo branil očeta (pred Dmitrijem), hkrati pa si *želi* prav očetove smrti. Ivan ne izpolni svoje obljube, še več, postane žrtev démonične želje

(želje po smrti drugega ne moremo imenovati angelska ali človeška želja). Kot suženj demonične želje se Ivan spremeni v hudičevo orodje in skuša pohujšati Aljošo.

## IVANOVA ŽRTEV

**A**ljoša je izmed vseh štirih bratov najbližji idealu Kristusa, na kar kaže tako njegova osebnost in odnos do soljudi, kot tudi način, kako o njem piše pripovedovalec.

Za razliko od svojih bratov si Aljoša ne želi očetove smrti, nasprotno, pripovedovalec pogosto poudarja, da je bil na očeta odkrito in iskreno navezan. Junak ima rad ljudi in ljudje imajo radi njega, nikogar ne obsoja in ne prezira, hkrati pa je tudi prepričan, da ga nihče na svetu ne more prizadeti.<sup>4</sup> To je ena izmed ključnih značilnosti krščanske drže.<sup>5</sup> Nezanemarljiva lastnost njegove osebnosti je tudi to, da se – v nasprotju z Ivanom – nikoli ni ubadal s tem, na čigav račun bo živel, ni si za vsako ceno prizadeval za (finančno) neodvisnost in študijske uspehe: ne samo, da ni šel študirat, ampak celo gimnazije ni končal.

Na posebno milost, s katero je obdarjen Aljoša, opozori tudi pripovedovalec v temle opisu: „.../zapomnil si je neki večer, poleten in tih, odprto okno, poševne žarke zahajajočega sonca (prav ti poševni žarki so se mu najbolj vtisnili v spomin), ikono v kotu sobe, svetilko, ki je brlela pred njo, in mamó, ki je kleče pred ikono ihtela, kot da bi jo pograbila histerija, s piski in kriki – pograbila ga je z obema rokama, ga močno, do bolečine objela in molila zanj k Materi božji, pri tem pa ga je iz svojega objema z obema rokama iztegovala, kot da bi ga želela vtakniti pod ogrinjalo Matere božje ...“<sup>6</sup> Sceno lahko preberemo kot ikonografski opis junaka.<sup>7</sup> Avtor preko vzporejanja nebeške in zemeljske podobe namiguje na podobnost, a tudi na razliko med njima. V vlogi prototipa (prapodobe) nastopata Kristus in Bogorodica, v vlogi njune zemeljske odslikave pa Aljoša in njegova mati Sofija. Ta paralelizem junaku in njegovi materi podeljuje lastnosti svetosti, Sofijina

gesta (dvigne otroka proti Bogorodici) pa poudarja hierarhičnost figur: Aljoša in Sofija, sicer prežeta z milostjo, ostajata človeka, dovzetna za greh, trpljenje in smrt. Na ikonografskost scene kaže tudi motiv sončnih žarkov, v katerih lahko prepoznamo ustreznik zlate „barve“ na ikonah, ki simbolizira Božjo milost, prežemajočo celotno stvarstvo.<sup>8</sup>

Vendar Aljoša ne glede na to, da je obdarjen s posebno milostjo, ostaja član družine Karamazovih, v njegovih žilah teče „karamazovska kri“. O tem spregovori tudi sam v dialogu z Dmitrijem: „Zardel nisem zaradi zaradi tvojih besed ali tvojih dejanj, ampak zato, ker sem tudi sam tak./.../To so ene in iste stopnice. Jaz sem na najnižji, ti pa tam zgoraj, nekje na trideseti./.../Kdor je stopil na najnižjo stopnico, bo gotovo stopil tudi na zgornjo. – Se pravi, da sploh ne smeš stopiti nanjo? – Kdor zmore, naj ne stopi. – Pa ti – zmoredš? – Mislim, da ne.“<sup>9</sup>

Aljoša se torej že vzpenja po karamazovski lestvi, v njem se skriva „tak hudiček“, kot se je posrečeno izrazil Ivan. In prav tega „hudička“ Ivan nagovori v restavraciji.

## DEMONIČNA EVHARISTIJA

**D**o pogovora v gostilni na prvi pogled pride naključno. Aljoša, ki išče brata Dmitrija na očetovem vrtu, na bližnji klopci zagleda Marfo Pjetrovno in Smerdjakova, ki igra na kitaro. Aljoša bi rad ostal neopažen, vendar nehote kihne in s tem pritegne pozornost. Ko vpraša Smerdjakova, kje je Dmitrij, ga ta napoti v gostilno, kjer pa Aljoša najde samo brata Ivana ob ribji juhi. Na ta način Smerdjakov tudi tukaj (tako kot v primeru očetomora) nastopa v vlogi Ivanovega sluga.

Ivan Aljošo povabi na kosilo: na ribjo juho in višnjevo marmelado. Omenjeni jedi imata v romanu močan simbolni pomen. Ribja juha je, kot nam pove Fjodor Pavlovič, najboljša specialiteta Smerdjakova, ki se je v Moskvi izšolal za kuharja. In kaj je čudnega v tem, da nekdo uživa ob Smerdjakovovi ribji juhi? Da bi si lahko odgovorili na to vprašanje, se spomnimo drugih dejanj tega junaka.

Že v mladosti se je izkazalo, da so mu religiozne resnice popolnoma tuje in smešne (prim. njegovo cinično vprašanje ob branju Biblije, od kod se je prvi dan vzela svetloba, če pa je Bog sonce ustvaril šele tretji dan, ali pa njegov komentar Grigorijeve anekdote o ruskem vojaku (poglavje *Kontroverza in Pohotneži*)). Izvemo, da je junak v preteklosti rad obešal in nato svečano pokopaval mačke, v romanu pa nastopa kot iniciator verige tragičnih dogodkov: prav on sugerira Ivanu, naj odpotuje iz mesta, ko sam naklepa očetomor, od umirajočega Iljušečke izvemo, da ga je prav Smerdjakov naučil „umetnosti“, ki je psu Žučki skoraj vzela življenje, in sicer metanja živalim koščkov kruha, v katerih je bila skrita šivanka. Smerdjakov torej uči druge ubijati, sam ubija, nazadnje pa stori samomor. Na ta način ga lahko razumemo kot utelešenje duha smrti, zla, ničā.

Njegovo ribjo juho imata zelo rada Fjodor Pavlovič in Ivan, oba pa bi z njo rada pogostila tudi Aljoša.<sup>10</sup> Aljoša v gostilni z veseljem sprejme Ivanovo povabilo: „Naroči ribjo juho, potem pa še čaj, lačen sem,‘ je veselo rekel Aljoša. – Kaj pa višnjevo marmelado?/.../Se spominjaš, kako si jo imel rad – še v otroštvu, pri Polenovu? – Ti se tega še spominjaš? Tudi marmelado naj prinesejo, še zdaj jo imam rad.“<sup>11</sup>

Žeja in lakota sta besedi, ki jih pogosto srečujemo v *Svetem pismu*. Pomensko sta nabiti zato, „ker označujeta končno življenje, življenje mesa, kakršno je naše, ki ne zmore biti samozadostno, se sāmο poroditi v življenje, ki je večno v stiski in potrebi, želeče in trpeče/.../“.<sup>12</sup> Ko človeku ponudimo hrano in pijačo, s tem zadovoljujemo njegove osnovne, biološke potrebe. A v omenjenem primeru gre za nekaj več. Smerdjakov, duh zla, ne zadovoljuje človeških potreb, ampak hudičeve. Njegova ribja juha je strupen napoj, s katerim junak poji ljudi okoli sebe. Ribja juha je nosilec hudičeve energije, s katero bi zdaj Ivan rad okužil še Aljošo. Zaužitje te juhe ima na simbolni ravni tak pomen in take posledice, kot jih ima zaužitje prepovedanega

sadu: to, kar je človeški naravi tuje (demonični element), nenadoma vstopa vanjo, postane del človeka.<sup>13</sup> Uživanje ribje juhe lahko imenujemo „demonična evharistija“.<sup>14</sup>

Enak simbolni pomen ima višnjeva marmelada. Vzporednica med sladkim in morilskostjo se zarisuje že v Ivanovem monologu o okrutnosti Turkov: „Mimogrede, ti Turki so s slastjo [с сладострастием] mučili tudi otroke – od tega, da so jih z bodali izrezovali iz materinega trebuha, pa do tega, da so dojenčke vpričo mater metali v zrak in jih lovili na bajonete. Prav v tem, da so to počenjali vpričo mater, je bila največja slast [сладость]. Pa še neki prizor, ki mi je zbudil veliko zanimanje. Zamisli si: dojenček na prsih drhteče matere, naokrog pa stojijo Turki, ki so stopili v hišo. Izmislili so si veselo šalo: dojenčka božajo in se smejejo, da bi ga spravili v smeh, in to se jim posreči, dojenček se zasmee. V tistem trenutku Turek nameri vanj pištolo, štiri pedi od njegovega obraza. Dojenček se veselo krohota, steguje ročice, da bi zgrabil pištolo, in nenadoma mu jo umetnik sproži naravnost v obraz in mu zdrobi glavicico ... Umetniško, ni res? Mimogrede, Turki imajo menda zelo radi sladkarije [сладости].“<sup>15</sup>

V ruski tradiciji je „sladek“ eden izmed štirih temeljnih okusov in ga največkrat povezujemo z nečim pozitivnim, v redkih primerih lahko označuje preobčutljivost, razvajenost, lenobo oziroma površinski blesk, pod katerim se skriva pohujšanje.<sup>16</sup> V *Bratih Karamazovih* „sladkost“ prav tako označuje nekaj negativnega, kar pa bi najbolj zaobjeli s pojmi agresija, okrutnost, naslada ob tujem trpljenju. Tak pomen ima „sladkost“ v omenjenih zgodbah o Turkih, pa tudi v pogovoru med Lise in Aljošo: „Imam neko knjigo, v kateri sem brala o nekem sodišču, ne vem več, kje, češ da je neki Žid štiriletnemu dečku najprej porezal vse prstke na ročicah in ga nato razpel na steno, pribil ga je z žebli in razpel. Pozneje je na sodišču rekel, da je deček umrl hitro, že po štirih urah. Res hitro, ni kaj! Menda je stokal in stokal, Žid pa je stal zraven in se naslajal ob pogledu nanj. To je dobro!/.../

Včasih mislim, da sem ga sama razpela. Visi in stoka, jaz se pa usedem nasproti in jem ananasov kompot. Zelo rada imam ananasov kompot.“<sup>17</sup>

Do takega duhovnega brezupa je Lise pripeljal nihče drug kot Ivan Karamazov, ki pogosto obiskuje Hohlakove.<sup>18</sup> Ko mu je Lise povedala zgodbo o umirajočem dečku in ananasovem kompotu, se je ta „nenadoma zasmel in rekel, da je to res dobro. Nato je vstal in odšel“.<sup>19</sup> Ko Lise vpraša Aljošo, ali jo Ivan zaničuje, ji ta odvrne: „Ne, on sam morda verjame v ananasov kompot. Tudi on je zdaj zelo bolan, Lise.“<sup>20</sup> V tej Aljoševi misli imamo torej neposredno povezavo med ananasovim kompotom (sladkostjo) in grehom (boleznijo – glej Lk 5,31–32).

Vrnimo se k dialogu med Ivanom in Aljošo. Ivanovo povabilo na ribjo juho in višnjevo marmelado je del njegove zapeljevalske strategije. Je tako rekoč neverbalni ustreznik tistemu, kar se dogaja na verbalni ravni. Njegov monolog o nepravilnosti in zlu, ki vladata svetu in za katera baje nihče ne odgovarja, ni nič drugega kot gola, preračunljiva retorika, s pomočjo katere Ivan želi vpotegniti svojega brata v mrežo človeškega, „evklidovskega“ razmišljanja, ki v končnem Aljošo pripelje na rob obupa. Opisi okrutnosti nad otroki in zahteva po kaznovanju protagonistov zla je pravzaprav sugestivna predstavitev ideje, ki jo Ivan predstavlja kot dobro (pravičnost, vzajemnost itd.), želja po tem „dobrem“ pa počasi, pod vplivom Ivanove retorike, začinja prodirati v Aljoševo srce.<sup>21</sup> Aljoša, ki zavzeto posluša Ivanovo tirado, z vsako minuto bolj podlega sugestiji, dokler ga na koncu, po zgodbi z generalom, ki je na fantka spustil krdelo razjarjenih psov, da ga raztrgajo, Ivan ne vpraša: „No ... in kaj naj z njim? Bi ga morali ustreliti? Bi ga bilo treba za zadovoljitev moralnega čustva ustreliti? Povej, Aljoška!“ Aljoša pa mu odgovori: „Ustreliti!“, in na ta način pristane na realizacijo domnevno lepe ideje („zadovoljitev moralnega čustva“).<sup>22</sup> To je ta odločilni moment v procesu zapeljevanja, ko se pri človeku privolitev

na razumski ravni poveže z voljo. Dialog med Ivanom in Aljošo v gostilni je „dialog skušnjave“.

To, da imamo tu resnično opraviti z dialogom med človekom in hudičem, dokazujejo nekatere Ivanove (prehodne) lastnosti. Kot prvo je to Ivanov smeh, ki spremlja njegov monolog in je velikokrat tudi edini odgovor na Aljoševa vprašanja. Ivanov smeh je hudičev smeh: je nenalezljiv in pogosto prehaja v posmeh, ki Aljošo potiska v stanje negotovosti in dezorientiranosti.<sup>23</sup> Drugi element, ki izdaja Ivanovo duhovno zasužnjenost, lahko opazimo pri slovesu obeh bratov. Ivan predlaga Aljoši, naj odide na desno, on sam pa bo zavil na levo, se pravi v smeri hudiča. Nadalje, Aljoša, ko opazuje odhajajočega brata, opazi, da ta šepa. Šepanje je, kot nas uči prva Mojzesova knjiga (1 Mt 32,24–32), mistični znak po boju z Bogom in zunanji izraz krivde v odnosu do Njega. Ko to opazi, se Aljoša hitro obrne in zbeži proti samostanu – njegov beg je beg pred hudičem.<sup>24</sup>

Vendar Aljošev beg ni edini odgovor na Ivanovo pohujševanje. Na bratov „upor“ in pesnitev o Velikem Inkvizitorju Aljoša odgovori tudi z „literarno krajo“ – poljubom.

Inkvizitor je imel prav: Kristusu ni treba več nič dodati k temu, kar je že povedal. Iz tega vidika je poljub pravzaprav edini možen odgovor na inkvizitorjeve obsodbe. S poljubom, tj. dotikom, Kristus poudari svojo prisotnost tukaj in zdaj, spomni Inkvizitorja na prisotnost Logosa, poudarja nepretrgano, večno aktualnost svojih besed. Kristusov in pozneje Aljošev poljub je tudi demonstracija Jezusovih besed, ki tvorijo jedro krščanstva: ljubite svoje sovražnike, delajte dobro tistim, ki vas sovražijo. Te odrešenikove besede (Lk 6,20–35) pomenijo spremembo, ki jo je M. Henry poimenoval kar „prevrat v medčloveških razmerjih“,“<sup>25</sup> ki sicer temeljijo na načelu vzajemnosti. Ni težko ljubiti nekoga, ki ljubi tebe, delati dobro komu, ki dela dobro tebi. Relacije, ki temeljijo na vzajemnosti, so človeške relacije *par excellence*, saj jih diktira življenje in njegove potrebe. Relacije,

temelječe na vzajemnosti, so temelj družbe, a prav kot take spregledujejo notranjo, skrito vez človeka z Bogom, ki tvori jedro človekove biti. Kristusov – in Aljošev – poljub, ki ga lahko razumemo kot izraz ljubezni v odnosu do sovražnika (Inkvizitorja oziroma Ivana-hudiča), je potemtakem radikalna kritika načela vzajemnosti, je manifestacija nevzajemnosti, ki je najpomembnejša lastnost notranje in skrite veze med Bogom in človekom. Bog je dober tudi v odnosu do „nehvaležnih in hudobnih“ (Lk 6,35).

Celoten Ivanov „upor“ proti Bogu, predvsem pa proti stvarstvu, temelji prav na kritiki odsotnosti pravičnosti, se pravi – vzajemnosti. Ivan noče oziroma ne dovoljuje, da bi mati odpustila morilcu njenega otroka, nasprotno, vztraja pri načelu vzajemnosti, ki jo imenuje pravičnost, in zahteva kazen zanj: „Kaj mi pomaga, da ni krivcev in da jaz to vem – jaz potrebujem povračilo, drugače se bom ubil. In to ne povračila nekje in nekoč v neskončnosti, ampak tukaj, že na zemlji, tako da bi ga sam videl.“<sup>26</sup> Aljošev poljub pa je demonstracija oziroma afirmacija radikalne nevzajemnosti, zavrnitev tako imenovanih naravnih zakonov in starega prava (oko za oko, zob za zob), je torej zavrnitev Ivanovega „povračila“. Če je Ivanov (Inkvizitorjev) cilj popraviti družbeno strukturo, je Aljoševa drža pravzaprav usmerjena proti svetlu. Če Ivan človeško kondicijo razume kot nekaj, kar ima zgolj biološki izvor, človeka pa le v relacijah do drugih ljudi, Aljoša, nasprotno, človeško kondicijo razume kot nekaj, kar izvira tudi od Boga, kar pomeni, da mora vse, kar se tiče človeka, tj. njegova dejanja, geste, besede, želje itd., izvirati iz njegove relacije z Bogom. Ivanovo percepcijo sveta zatorej lahko poimenujemo „percepcija zunanjščine“ (vidnih relacij v svetlu), medtem ko Aljoša vidi „na skrivnem“ (Mt 6,4), opazi tisto, kar je golim očem nevidno.

### „TAKA MINUTKA“

**N**e glede na poljub – gesto nevzajemnosti in kritiko Ivanove teorije, se je Aljoša

vendarle udeležil demonične evharistije, sprejel je vase hudičevo seme, pristal je na greh, ki se zdaj polašča njegove notranjosti, kar dokazuje njegovo vedenje. Aljoši (kot tudi Lise) se začnejo sanjati hudiči, kar je znak vznemirjenosti, boleznj duše.<sup>27</sup> Povedna pa je predvsem njegova reakcija na razpad Zosimovega trupla.

Motiv „mrliškega duha“ lahko razumemo na različne načine, kar dokazujejo številne, pogosto med seboj sprte interpretacije raziskovalcev Dostojevskega. V smradu, ki priča o razpadu, gnitju telesa po smrti, lahko vidimo, kot to počne celoten samostan, znak grešnosti preminulega. V primeru starca Zosime je to še toliko bolj pomenljivo, saj so vsi pričakovali nekaj povsem drugega. Reakcija menihov je v določenem smislu zvesta hagiografski tradiciji, ki pravi, da je neuničljivost človeškega telesa po smrti znak njegove svetosti.<sup>28</sup> Argument, s katerim lahko nasprotujemo tej interpretaciji, bi lahko bilo dejstvo, da je Zosimova modrost bolj kot v uradni cerkveni ideologiji zakoreninjena v ljudski veri in tradiciji. V skladu z ljudskimi verovanji pa je razpad telesa po smrti nekakšen predpogoj sprejetja umrlega s strani Matere Zemlje.<sup>29</sup> Za človeka, čigar truplo po smrti ni razpadlo, je veljalo, da je umrl nenaravne smrti oziroma da je (bil) povezan z nečisto silo (t. i. зложные покойники). Še drugačno interpretacijo, ki pa se pravzaprav najlepše vpisuje v zamisel celotnega romana, ponuja V. Vetlovskaja.<sup>30</sup> Starec je človek, ki ima pravico in moč, da odpušča grehe. S tem ko odpusti greh, ga v bistvu vzame nase, sprejme ga v svojo dušo in na ta način zanj tudi odgovarja. V tem smislu „mrliški duh“ pomeni le to, da od tega trenutka naprej „duh (smrad) grehov“ – njegovih in grehov drugih – ne teži več starčeve duše.

Če upoštevamo zadnjo interpretacijo, se pravi misel, da „mrliški duh“ Zosime ni oznaka njegove grešnosti, ampak naše, nam reakcija posameznih junakov pove veliko o njihovem duhovnem stanju. Menihi smrad napačno razumejo kot oznako grešnosti preminulega, ne pa svoje lastne,<sup>31</sup> skrito veselje,

ki jih ob tem prežema, pa temelji na „sramoti pravičnika“, na domnevni degradaciji Zosimove avtoritete. Reakcija Aljoše pa je podobna reakciji Ivana Karamazova na nepravilnost in zlo, ki vladata svetu. Junak razpadanje Zosimovega trupla razume kot odsotnost „višje pravičnosti“: „In vendar ni potreboval čudežev, ampak samo 'višjo pravičnost', ki je bila po njegovem verovanju prekršena, prav to pa mu je tako okrutno in nepričakovano ranilo srce.“<sup>32</sup> Smrad junak interpretira kot znak odsotnosti oziroma kapitulacije Božje previdnosti: „In glej, prav tisti, ki bi moral biti v skladu z njegovimi upi povzdignjen nad vse na svetu, je bil namesto slave, ki mu je šla, na vsem lepem vržen v tla in osramočen! Zakaj? Kdo ga je sodil? Kdo je lahko tako razsodil?/.../ Kje sta božja previdnost in njen prst? Zakaj je svoj prst skrila v 'najbolj kritičnem trenutku,' je razmišljal Aljoša, 'kot da bi se sama hotela podrediti slepim, nemim in neusmiljenim naravnim zakonom?'“<sup>33</sup>

Aljoševo dožemanje „mrliškega duha“ je, podobno kot Ivanove teorije, podrejeno evklidovski logiki. Evklidovski razum postopa samovoljno in egocentrično oziroma antropocentrično: vse, med drugim tudi (pojem) Boga, vpotegne v zaprt sistem povezav, mu pripiše povsem človeške značilnosti in od Njega zahteva, naj deluje v skladu z dobroto in pravičnostjo, kot ju razumemo ljudje.

Katafatično mišljenje o Bogu ni napačno oziroma nevarno, dokler človek, ki Bogu podeljuje najrazličnejša imena, recimo dobro, lepo, ljubezen, modrost, pravičnost itd., ne pozabi, da je Božje bistvo nedoumljivo (prav tako je nedoumljiva tudi Božja „pravičnost“).<sup>34</sup> In prav ta nedoumljivost Boga oziroma Božjega bistva je tisto, na kar je v tem stanju pozabil Aljoša in kar zavestno ignorira Ivan. Ta pozaba pa povzroči kardinalno spremembo junakove percepcije resničnosti, ki se zdaj osredotoča le še na „zunanjščino“. Do „take minutke“ je Aljošo pripeljal pristanek na dialog z Ivanom-hudičem.<sup>35</sup>

Kot smo zapisali na začetku sestavka, vsak človek nosi odgovornost za lastne želje.

Enako velja za romaneskne junake, le da je v njihovem primeru eshatološki sodnik sam avtor. Ivan Karamazov skozi obiske pri Smerdjakovu ozavešča lastno udeleženo v umoru očeta in svojo željo plača z blaznostjo oziroma boleznijo. Drugače se konča Aljoševa pot. Kot rečeno, si on ni želel očetove smrti, le v trenutku slabosti je nasedel Ivanovi teoriji in se „uprl“ Bogu. Iz tega stanja ga izvleče Grušenka (poglavje *Čebulica*), vendar ne z dialogom, temveč z dejanji, z obnašanjem. Od nje se junak v samostan vrne pripravljen na srečanje z Zosimo v sanjskem videnju (poglavje *Galilejska Kana*).<sup>36</sup> Po tej rajski izkušnji junak stopi iz samostana: „Njegova duša, polna zanosa, je hrepenela po svobodi, prostoru in širjavi. Nad njim se je široko, nedogledno razprostirala nebesna kupola, polna tihih, sijočih zvezd. Od zenita do obzorja se je pela dvojna Rimska cesta, za zdaj še nejasna. Sveža in do nepremičnosti tiha noč je legla na zemljo. /.../ Zdelo se je, kot da se zemeljska tišina zlila z nebesno, skrivnost zemlje se je dotikala skrivnosti zvezd ... Aljoša je stal, gledal in se na vsem lepem kot pokošen vrgel na zemljo.“<sup>37</sup> Aljoševa percepcija stvarstva je zdaj spet percepcija „na skrivnem“, njegov odnos do realnosti je pravzaprav interakcija z „drugimi svetovi“ (миры иные), je tisto, kar pravoslavje imenuje „kozmično-liturgično doživljanje stvarstva“.<sup>38</sup> Zaključno sceno romana, kjer Aljoša ob kamnu spregovori *dvanajstim* malčkom, ki se nato odpravijo na sedmino (kjer bodo jedli palačinke, tj. *kruh*, in pili vodko, tj. *vino*), pa lahko beremo kot še eno romaneskno ikono – *Obhajilo apostolov* (Причащение апостолов).<sup>39</sup> Za razliko od Ivana, ki med demonično evharistijo v srce Aljoše vsadi dvom v Božjo pravičnost, Aljoša med pravo Evharistijo v svojih mladih „učencih“ spodbuja upanje na osebno vstajenje.

\*\*\*

**D**ostojevski, ki je aktivno spremljal idejno in družbenopolitično dogajanje tedanjega časa, je imel dovolj priložnosti, da je spoznal



vse pasti dialoga, ki, sploh na omenjenem področju, nikakor ni zgolj neobvezujoča izmenjava mnenj oziroma sproščeno, brezciljno kramljanje. Večina udeležencev, ki vstopa v dialog, vstopa vanj „zaradi svojih računov“, kot se o Ivanu posrečeno izrazi Fjodor Pavlovič.<sup>40</sup> Upamo, da nam je to uspelo pokazati na primeru enega izmed najbolj dovršenih dialogov v celotnem „peteroknižju“. Mojstrovina tega dialoga je v tem, da je verbalni del podkrepjen z neverbalnim – z demonično evharistijo, ki nam pove, za kaj pri tej debati o „prekletih vprašanih“ pravzaprav gre. Podobne dialoge lahko najdemo tudi v drugih romanih Dostojevskega, kar dokazuje, da pisatelj v dialogu ne vidi sredstva za reševanje problemov oziroma konfliktov, ampak prej igro moči, ki pozna zmagovalce in poražence, manipulatorje oziroma pohujševalce in žrtve, pohujšane. Duhovna degradacija žrtve dialoga je včasih lahko tako huda, da jo stane življenje (primer Kirilova v *Besih*). Če na dialog gledamo s tega, tj. duhovnega zornega kota, potem trditev Bahtina, da ko se v romanih Dostojevskega „konča dialog, se konča vse“, ni povsem ustrezna.<sup>41</sup> Za mnoge junake, recimo za Aljošo, Šatova, Arkadija Dolgoruckega itd., šele konec dialoga pomeni začetek duhovnega vstajenja, „živega življenja“.

#### LITERATURA

Bahtin, Mihail M. 2007. *Problemi poetike Dostojevskega*. Ljubljana: Literatura.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 2010. *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Dionizij Areopagit. 2009. *Zbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Evdokinov, Paul. 2003. *Prawosławie*. Warszawa: PAX.

Gryz, Krzysztof. 2009. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*. Kraków: UNUM.

Henry, Michel. 2008. *Jezusove besede*. Ljubljana: Logos.

Ivanits, Linda. 2008. *Dostoevsky and the Russian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jan Chryzostom. 2004. *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*. V: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*. Kraków: Wydawnicwto M.

Jevremović, Petar. 2006. *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkveni očetje*. Ljubljana: Logos.

Kocijančič, Gorazd. 1996. *Posredovanja*. Celje: Mohorjeva družba.

Leatherbarrow, William J. 2005. *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*. Evanston: Northwestern University Press.

Maksim Spoznavalec. 2000. *Izbrani spisi*. Celje: Mohorjeva družba.

Tischner, Józef. 2006. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.

Ветловская, Валентина Е. 2007. Роман Ф. М. Достоевского 'Братья Карамазовы'. Санкт-Петербург: Пушкинский дом.

Горичева, Татьяна. 2010. *Блажен иже и скоты милует*. Люблина: Логос.

Кабакова, Г. 2005. О сладких пощелухах и горьких слезах: заметки о гастрономии тела. V: *Тело в русской культуре*. Москва: Новое литературное обозрение.

Касаткина, Татьяна А. 1996. *Характерология Достоевского*. Москва: РАН.

Толстая, Светлана. 2005. *Тело как обитель души: славянские народные представления*. Москва: Новое литературное обозрение.

Томпсон, Д. Э. 2000. 'Братья Карамазовы' и поэтика памяти. Санкт-Петербург: Академически Проект.

1. Glej F. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010, 169. (Prevedel Borut Kraševc)
2. Glej P. Jevremović, *Psihoanaliza. Hermenevtika. Cerkveni očetje*, Ljubljana: Logos, 2006, 142.
3. Glej G. Kocijančič, *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba, 1996, 354.
4. Prim. pripovedovalčeve besede: „Žalitse si nikoli ni zapomnil. Dogajalo se je, da je že uro po žalitvi odgovoril žalivcu ali ga sam ogovoril s tako zaupljivim in jasnim obrazom, kot da se med njima sploh ne bi nič zgodilo. In pri tem ni bilo videti, da je žalitev po naključju pozabil ali jo nalašč oprostil, ampak je kratko malo ni imel za žalitev./.../“ Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 28.
5. Prim. besede sv. Janeza Hrizostoma: „Na začetku sem namreč dejal in bom zdaj za konec ponovil, da če se kdo čuti prizadetega oziroma oškodovanega, se tako čuti zaradi samega sebe in ne zaradi drugih, pa četudi bi ga napadali tisoči [sovragov]. Kajti če si sam ni storil nič žalega, ga tudi vsi združeni prebivalci zemlje in morij ne bi mogli na noben način prizadeti.“ Glej Św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie zaszkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*, v: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Kraków: Wydawnictwo M, 2004, 123. (Prevod iz poljščine U. Z.)
6. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 26.
7. Glej tudi Д. Э. Томпсон, 'Братья Карамазовы' и поэтика памяти, Санкт-Петербург: Академический проект, 2000, 87–89.
8. Motiv zahajajočega sonca lahko preberemo tudi kot simbol Kristusa. Tak pomen ima sonce v stari, Dostojevskemu dobro znani pravoslavni molitvi „Свет вечерний“.
9. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 130.
10. Prim. besede Fjodora Pavloviča: „Kava je imenitna, smerdjakovska. Za kavo in kolačke je moj Smerdjakov umetnik, pa tudi za ribjo juho – kar je res, je res. Pridi kdaj na ribjo župco, samo prej povej ...“ Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 146.

11. Prav tam, 266.
12. Glej M. Henry, *Jesusove besede*, Ljubljana: Logos, 2008, 61.
13. Glej K. Gryz, *Antropologia przeobóswienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków: UNUM, 2009, 271.
14. Glej P. Evdokimov, *Pravosławie*, Warszawa 2003, 96.
15. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 278.
16. Glej Г. Кабакова, О сладких поцелуях и горьких слезах: заметки о гастрономии тела, v: *Тело в русской культуре*, Г. Кабакова, Ф. Конт (ред.), Москва: Новое литературное обозрение, 2005, 67–68.
17. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 672.
18. Ni naključje, da je omenjeni dialog del poglavja z naslovom *Hudiček*, ta pa je del knjige *Brat Ivan Fjodorovič!*
19. Prav tam, 673.
20. Prav tam, 673.
21. Tu imamo opraviti z enim izmed paradoksov zla. Józef Tischner piše: „Zlo z namenom, da bi bilo vabljivo, privzema tuje obličje – obličje dobrega. Mami ne kot zlo, temveč kot njegovo nasprotje.“ Glej J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak, 2006, 173.
22. Ni nepomembno, da Ivan povabi Aljošo na ribjo juho. Riba je imela kot zgodnjekrščanski grafični simbol Kristusa (gr. *ichthys*, kar je akronim poimenovanja Jezusa: Jesus Christos Theon Yios Soter) dvojni pomen: prvič, zaradi povezave s krstom je bila simbol neofita, in drugič, bila je povezana z Evharistijo. Riba (ribja juha), s katero Ivan poji Aljošo, je, kot že rečeno, neverbalni ustreznik verbalnega komunikata – zle ideje, ki je privzela obličje dobrega. Ribjo juho je namreč skuhal Smerdjakov, duh zla, Aljoša pa po njenem zaužitju postane v nekem smislu „neofit“ – prevzame Ivanovo „vero“.
23. Naj navedemo nekaj primerov: „Najbrž je res,‘ se je Aljoša nasmehnil. ‘Saj se mi ne posmehuješ, brat?’“, „No, ampak zamisli si, da morda tudi jaz sprejemam Boga,‘ se je zasmejal Ivan. ‘Teга nisi pričakoval, ni res?’ ‘Ja, seveda, samo če se tudi zdaj ne šališ.’“, „Ne veruješ v Boga,‘ je dodal [Aljoša], ampak že zelo žalostno. Poleg tega se mu je zazdelo, da ga brat gleda s posmehom.“, „In hkrati z njim [tj. Velikim inkvizitorjem] tudi ti, tudi ti?’ je Aljoša žalostno vzkliknil. Ivan se je zasmejal.“
24. O Ivanovih „hudičevskih“ lastnostih glej В. Ветловская, Роман Ф. М. Достоевского 'Братья Карамазовы', Санкт-Петербург: Пушкинский дом, 2007, 112–114; W. J. Leatherbarrow, *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's major Fiction*, Evanston: Northwestern University Press, 2005, 156.
25. Glej M. Henry, *Jesusove besede*, Ljubljana: Logos, 2008, 50 in naprej.
26. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 284.
27. Prim. 89. a) *apoftegmo Prve stotice o ljubezni Maksima Spoznavalca*: „Ko duša začenja čutiti lastno zdravje, začenja tudi v snu gledati 'gole' in nerazburljive domišljajske predstave.“ Glej M. Spoznavalec, *Izbrani spisi*, Celje: Mohorjeva družba 2000, 51.
28. Predstava o neuničljivosti telesa v slovanskih pravoslavniških kulturah izvira iz vere v posebno vez med dušo in telesom, ki je niti smrt ni zmožna uničiti. Interpretacija tega pojava (neuničljivosti telesa preminulega) pa vendarle ni povsod enaka: na severu slovanskega sveta naj bi bila neuničljivost telesa znak svetosti, medtem ko naj bi na Balkanu neuničljivost telesa povezovali z nečistostjo in vampirizmom. Glej С. Толстая, *Тело как обитель души: славянские народные представления*, v: *Тело в русской культуре*, 61.
29. Glej L. Ivanits, *Dostoevsky and the Russian People*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 165–167.
30. Glej В. Ветловская, Роман Ф. М. Достоевского 'Братья Карамазовы', 214–215.
31. Prim. besede očeta Feraponta: „Ni se držal postov, kot bi se jih moral po redovnem pravilu, zato je pa tudi prišlo opozorilo. /.../Sladkal se je z bonboni, ki so mu jih gospe nosile v žepih, pa s čajem. Čstil je trebuh in ga polnil s sladkarijami, um pa z ošabnimi mislimi ... Prav zato ga je doletela sramota.“ Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 389.
32. Prav tam, 393.
33. Prav tam, 393–394.
34. Kot pravi Dionizij Areopagit: „Če so naše trditve pravilne, potem tisti, ki stalno grajajo Božjo pravičnost, nevede obsojajo sami sebe zaradi očitne krivičnosti, kajti trdijo, da bi med smrtniki morala obstajati nesmrtnost, med nepopolnimi resničnostmi popolnost, med samogibnimi nujnost, ki bi jih gibala od drugod, v spremenljivih istovetnost, v slabotnih dovršene zmožnosti; trdijo, da bi časne stvari morale biti večne, da bi tisto, kar se po naravi giblje, moralo biti nespremenljivo, da bi časne naslade morale biti večne – in nasploh lastnosti enih (resničnosti) pripisujejo drugim. Morali pa bi vedeti, da je Božja pravičnost dejansko bivajoča, resnična pravičnost prav v tem, da podeljuje vsem resničnostim to, kar jim je svojsko, v skladu z vrednostjo vsake od njih, in da ohranja naravo sleherne v njenem svojskem redu in moči.“ Glej Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana: Slovenska matica 2009, 291.
35. *Taka minutka* je naslov poglavja romana, v katerem Aljoševa duhovna zasužnjenost doseže vrhunec.
36. Na ta način avtor poudari odvisnost med duhovnim stanjem človeka (grešnim oziroma, nasprotno, molitvenim) in njegovimi sanjskimi vizijami. Ko je bil pod vplivom Ivana, je Aljoša sanjal hudičke, zdaj, ko „so mu vrnilo dušo“, pa se mu sanja raj.
37. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 419.
38. Glej Т. Горичева, *Блажен иже и скоты милует*, Люблина: Логос, 2010, 28.
39. Glej Т. Касаткина, *Об одном свойстве пяти великих эпилогов пяти великих романов Достоевского*, v: *Характерология Достоевского*, Москва: РАН, 1996, 280.
40. Glej F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 160.
41. Glej М. М. Бахтин, *Проблеми poetike Достоевскага*, Ljubljana: Literatura 2007, 286.

# Ecce homo

## SKRIVNOST, KI BOLI

**K**življenju sodi, da je skrivnostno. To ni samo krilatica starodavnih modrecev, mistično obarvana filozofska misel ali pesniška izjava, to je izkušnja vsakogar. Res je sicer, da lahko o življenju govorimo tudi drugače, da v njem prepoznamo npr. biološki proces ali družbeni pojav, skratka neko dogajanje, ki ga vidimo bolj ali manj v celoti, in nad katerim imamo zato lahko nadzor. Danes je to pravzaprav pogost način gledanja, ki ga spodbuja in uveljavlja vera našega časa, vera v vsemogočnost znanosti. In vendar "čutimo, da bi se celo tedaj, ko bi vsa mogoča znanstvena vprašanja bila rešena, problemov življenja niti ne dotaknili".<sup>1</sup> Občutimo lahko, da so te besede Ludwiga Wittgensteina resnične; da niso zgolj ena od njegovih lucidnih in izzivalnih apoftegm; da množina v njih ni uporabljena kar tako, temveč vsak zase globoko v sebi čuti, da je res tako. Zato niti ni potreben kak poseben napor: življenje nas slejkoprej pouči o svoji "naravi", tudi če tega nočemo. Vprašanje pa je, ali smo dovzetni za njegov nauk. Velikokrat smo in skrivnostnost življenja občutimo dandanes večinoma kot nekaj dobrega. Skrivnostnost

pomeni največkrat to, da življenje še ni izčrpano, da hrani presenečenja, ki nas bodo poživila, razgibala, bivanjsko vznemirila; da nas v še neodkritih prostorih bivanja morda čakajo stvari, po katerih smo do sedaj zaman hrepeneli, ali pa še čisto nepričakovani izviri veselja, nove barve in oblike, s katerimi nam bo življenje dalo čutiti, da je vredno svojega imena in bo nahranilo naš ponos.

Vendar obstajajo tudi drugačne, temne skrivnosti, ki prav tako predstavljajo neločljiv del življenja. Kadar imamo zares opraviti z njimi, bi se prav radi odrekli mističnim razsežnostim bivanja, a se prav takrat pokaže, da je to nemogoče. Z nepopustljivo očitnostjo mečejo nepredirne sence nad vse, kar smo, nad vse, kar je. Takšna skrivnost je bolečina; takšna skrivnost je tudi trpljenje, ki pa je, vsaj kot ga sam razumem, že nekakšen odgovor na bolečino, morda celo njeno preseganje. A preden karkoli rečem o bolečini, moram povedati naslednje: prepričan sem, da o njej ne moremo relevantno razmišljati ne da bi jo bili izkusili, in ne da bi bili zaradi te izkušnje karseda spoštljivi do tistega, kar se dogaja v človeku, ki ga boli. Bolečina je skrajno osebna stvar, ki je nikakor ni mogoče razumeti odzunaj,<sup>2</sup> čeprav se, ko govorimo o njej, vsaj

na nek način vsi razumemo. "Svet srečnega je povsem drugačen od sveta nesrečnega," te Wittgensteinove besede lepo kažejo, kako dolga je senca bolečine (in tudi žalost je pravzaprav oblika bolečine) in kako globoko nas lahko ločuje med seboj. Ko smo srečni, to razliko veliko težje razumemo, in to se zgodi, če sploh se, seveda samo tedaj, kadar smo dovolj resnicoljubni; in samo če smo taki, nam je jasno tudi, kako hitro lahko v resnici pade senca na naš svet. Nestabilnost našega sveta ni pravzaprav nikjer tako očitna kot v naši ranljivosti, nezavarovanosti pred bolečino. Prav tako vem, da imajo napadi bolečine nepredvidljive posledice: da človeka v njenih krempljih včasih ni mogoče več prepoznati in da se, kadar gredo ti kremplji pregloboko, tudi sam ne ozira več na druge ljudi, ne na to, kaj sam misli, da je ali da bi moral biti. Seveda obstajajo tudi primeri junaškega preseganja moči bolečin, ki jih poznamo iz knjig in morda iz življenja. A če želim biti pošten, moram glede sebe navesti besede, ki jih je v svoji knjigi *Vprašanje bolečine* zapisal angleški pisatelj in eden največjih laičnih teologov 20. stoletja Clive Staples Lewis:

"Radi bi vedeli, kako se obnašam, ko me muči bolečina in ne pišem knjige o njej. Ni treba ugibati, kajti povedal vam bom: velik strahopetec sem. /... /<sup>3</sup> Ko premišlujem o bolečini – o bojazni, ki razjeda kot ogenj, in samoti, ki se širi kot puščava, ter v srce segajoči rutini enolične bridkosti ali pa o topih bolečinah, ki nam zatemnijo vso pokrajino, ali nenadnih odvrtnih bolečinah, ki z enim udarcem človeku strejo srce, o bolečinah, ki se že zdijo neznosne in nato nenadoma postanejo še hujše, o v bes spravljaljočih, piku škorpionja podobnih bolečinah, ki človeka, za katerega se je zdelo, da je na pol mrtev od prejšnjih muk, preplašijo v manično gibanje – to 'zmaguje mi duha'. Če bi poznal kakršen koli izhod, bi se plazil po kloakah, da bi ga našel."<sup>4</sup>

Ali če sežem še malo dlje nazaj: v enem svojih znamenitih pism Luciliju Lucij Anej Seneka pravi, da mu ne pridiga, temveč se

pogovarja z njim, kot bi ležala v isti bolnišnici, razpravljala o skupni bolezni in se posvetovala o zdravlilih. "Poslušaj me, kot da govorim sam s seboj. Pripustil sem te v svojo notranjost in pred teboj razpravljam sam seboj."<sup>5</sup>

## ODGOVOR, KI JE VPRAŠANJE

V 5. vrstici 19. poglavja Janezovega evangelija da Poncij Pilat pokazati množici prebičanega in s trnjem okronanega Jezusa. "Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος", "Ecce, homo!" vzklikne pri tem, kot bi hotel reči: "Poglejte, saj je v resnici le človek, najsi vam je tvezil karkoli." Njegove besede in ravnanja izdajajo za intelektualce tako značilno gotovost v lastno skepso, čeprav niso – in tudi to je značilno – brez mlačne simpatije do trpinčenega. Pilat je najbrž upal, da bo vzbudil sočutje, a mu ni uspelo; množica ni bila pripravljena na kompromis. Za nespravljivost je imela svoje motive. Rimski prefekt je to razumel in upošteval. A njegova drža, kot jo prikazuje evangelijski pisatelj, sugerira, da je bil takrat, ko je vzkliknil: "Glejte, človek!" prepričan, da je pokazal vso resničnost človeka: predvsem njegovo bistveno nebogljenost, omejenost, minljivost, končnost. Povedano drugače: "Glejte, tole je človek, nič več kot to, kar vidite pred sabo, saj lahko potipate, nič posebnega, še malo in ga že ne bo več. To je vse." Toda ta demonstrativni, dokončni odgovor nas v resnici ne postavlja na konec, temveč na začetek. Na vsakem do smrti izmučenem telesu so tudi sledi nekdanje lepote, slutnje, kako je nekoč žarelo, ostanki raztrganih upanj in izmaličene sanje o večnosti. "Kam je šlo vse to? Zakaj je šlo? Zakaj je sploh bilo?" se zabijajo v nas vprašanja kakor žebli. "Glejte, človek!" slišimo, a v nas – pa ne v naših mislih, ampak v naših kosteh – zazveni: "Kaj je človek?" Pilat ni torej razrešil ničesar s tem, ko je rekel: "To je zgolj človek." Pokazal je človeško resničnost, a tu se prava vprašanja šele začnejo zastavljati. Vprašanja za vse čase, ki vedno znova zahtevajo odgovor, a se z nobenim ne izčrpajo. Vprašanja, iz katerih v nekem smislu

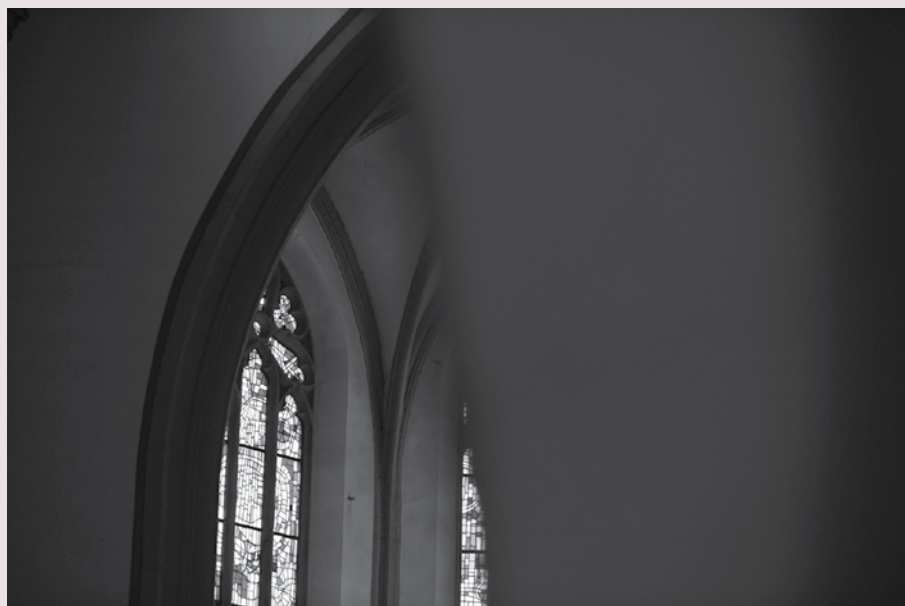
izvira naše življenje in, ki tako suvereno, pa čeprav boleče, jemljejo smisel starim in novim utopijam o dokončni razrešitvi te uganke ter sodobnim, iz omejenosti znanstvenega uma zraslim futurističnim utopijam o novem bitju, ki ga bomo ustvarili, in ki nas bo preseglo, o postčloveku. Postčlovek? Post – kaj, za božjo voljo?

## **POTOVANJE PO MRAČNI POLUTI RESNIČNOSTI**

**T**a vprašanja si je od nekdaj zastavljala tudi umetnost. Komaj predstavljiva grozodejstva, ki jih počnejo in trpijo grški mitološki junaki v delih tragiških pesnikov do danes niso izgubila težko razločljive privlačnosti.

Tudi sodobna umetnost od najbolj tradicionalnih do najnovejših oblik je fascinirana z mračno poluto resničnosti. Kot da je poklicana k odkrivanju bolečih pojavov, ki jih miti o vsesplošnem napredku, uredljivosti in obvladljivosti življenja potiskajo z obzorja. Pri tem ne mislim na t. i. angažirano umetnost, ki (ponavadi enostransko) prikazuje bolečine izključno zato, da bi postavljala domnevnega krivca za ideološko tarčo splošnemu človeškemu resentimentu. Tudi ne mislim na (visoko cenjeno) distancirano, hladno objektivno prikazovanje – s Sartrovimi besedami – “strašljivo obscene golote življenja”, ki pa bolj kot po resnicoljubnosti diši po neizživetih voajerističnih ali ekshibicionističnih strasteh, če že ne po ciničnem slavohlepju. Mislim na

Glej, Gospod, kako sem nebogljen. Sprejmi me v svoje varstvo. Foto: Tatjana Splichal



umetnost, ki se zaveda globine skrivnosti bolečine. Ta hip mi kot primer takšne govori-ce prihaja na misel pesem nemškega pesnika in zdravnika Gottfrieda Benna *Moški in ženska gresta skozi barako obolelih za rakom*. V času nastanka, na začetku drugega desetletja prejšnjega stoletja, zelo moderno, za vedno pa pretresljivo pesniško delo, nekakšna novodobna *via dolorosa*. Brezupni verizem, iz katerega boleče žarijo vprašanja.

*Moški:*

*Tu ta vrsta so razpadla naročja  
in ta vrsta so razpadle prsi.  
Postelja pri postelji smrdi. Sestre se  
menjajo vsako uro.*

*Pridi, mirno dvigni to odejo.*

*Poglej, ta kepa maščobe in gnijočih sokov,  
to je nekoč nekemu človeku bilo nekaj  
velikega  
in se je imenovalo opoj in domovina.*

*Pridi, poglej to brazgotino na prsih.*

*Čutiš rožni venec mehkih vozlov?  
Mirno potipaj. Meso je mehko in ne boli.*

*Ta tu krvavi kot iz tridesetih teles.*

*Noben človek nima toliko krvi.  
Tej tu so komaj še  
izrezali otroka iz rakavega naročja.*

*Pustijo jih spati. Dneve in noči. – Novim  
pravijo: tu se od spanja ozdravi. – Le ob  
nedeljah  
za obisk jih pustijo malo budne.*

*Samo malo jedo. Hrbti*

*so sama rana. Vidiš muhe. Kdaj pa kdaj  
jih sestra umije. Kot se umiva klopi.*

*Tu raste njiva ob vsaki postelji.*

*Meso se poravnava z zemljo. Žar  
pojenjuje.  
Sok se pripravlja, da bo odtekel. Prst kliče.*

Zakaj umetnost prikazuje bolečino? Ker opozarja na pravo resničnost? Toda ali je brez

teh opozoril res ni bi poznali? Ali je res treba slikati noč še bolj črno, kakor je zapisal Ivan Cankar, zato da bi srce še bolj zahrepenelo po svetlobi? Ali ta noč ni pogosto že sama bolj brezdušno črna, kot bi jo zmogla narediti še tako temačna umetniška fantazija? Eden večjih pesnikov druge polovice 20. stoletja, Mehičan Octavio Paz, je nekje izjavil, da je bil odločen "ne" modernistične poezije, njen upor običajnim predstavam realnosti, potreben zato, ker so neresnične in zato, da bi po svojem destruktivnem pohodu lahko izrekla veliki "da" življenju. Toda odkod naj bi zajela sapo zanj? Ali nismo z nihilizmom vsakdanjosti že preveč izžeti, da bi ga morala predstavljati, razkrivati, karikirati in množiti še umetnost?

Tudi za krščansko umetnost velja podobno vprašanje. Zakaj bolečina? Človek, ki ga kaže Pilat množici, je namreč "mož bolečin".<sup>6</sup> Prebičano Jezusovo telo, kot ga poznamo iz premnogih upodobitev, ki jih je v domišljiji umetnikov skozi stoletja porajala pripoved evangelista, pogosto vzbuja srh (takšni so zlasti baročni korpusi npr. v Augsburgski stolnici), včasih globoko žalost (npr. na upodobitvah motiva *Ecce Homo* Antonella da Messina, (1473) in Andrea Mantegna iz okrog 1500), včasih globoko introvertiranost, popoln obrat navznoter (taka je npr. Caravaggiova podoba). Njegovi mučitelji, ki neredko predstavljajo pravcato galerijo alegoričnih pregreh (npr. pri H. Bosch), nas napolnjujejo z globokim nelagodjem, celo grozo. Toda vedno je pred nami in v nas bolečina. Zakaj?

## **BOLEČINA. KAJ JE TO, KAR ODJEMLJE BESEDO IN MISEL?**

**B**olečina in trpljenje sta za nas velikokrat sinonima in seveda lahko besedi tako uporabljamo. Vendar lahko označujeta tudi zelo različni stvari. Trpljenje lahko pomeni, kot že rečeno, odgovor na bolečino ali celo nekakšno ponižno zmago nad njo. Zagotovo ima tak pomen v krščanstvu, ki pozna njegovo posebno odrešilno moč, saj vidi v njem pot

Boga samega: *Božji sin ni trpel do smrti zato, da ljudje ne bi trpeli, ampak zato, da bi lahko bilo njihovo trpljenje podobno njegovemu.*<sup>7</sup> To je krščansko osmišljenje trpljenja, ki ga v prav takšni obliki in v takšnih globinah ni mogoče srečati nikjer drugje. Pa vendar, če velja, kar so govorili sholastiki, da milost narave ne odpravlja, temveč jo dopolnjuje, lahko verjamemo, da je zmožnost preseganja bolečine s trpljenjem splošna človeška zmožnost, ki ima seveda mnogo izrazov v različnih predkrščanskih in nekrščanskih kulturah. Zelo bogate z njimi so bile denimo antične kulture, kjer pa je bila nadvse cenjena človekova neupogljivost, torej konec koncev vendarle njegova moč. Predvsem helenistične filozofske šole so etični ideal povezovala s popolno sposobnostjo prenašanja trpljenja, zaradi katere postane modrijan neobčutljiv na udarce Usode in se v nekem smislu dvigne nad njo.

A kaj je torej bolečina, res prava bolečina, ne npr. "sladka bolečina", ki je sinonim za mnogoplasten a globok duhovni ali tudi telesni užitek? In tudi ne, denimo, bolečine, ki včasih spremljajo kak zahteven fizični ali družbeni podvig, in jih vzamemo v zakup, saj so obvladljive in osmišljene s ciljem, ki ga želimo doseči? Kaj je torej bolečina v svojem bistvu, ki se pokaže, kadar se dvigne nad prag tolerance – surova, čista bolečina, telesna ali duševna? Je nekaj nehotenega, a žal očitno neizbežnega, sestavina življenja, ki vdira v nas iz sveta, ali pa je posledica našega ravnanja. Nekaj, kar prihaja iz življenja, a je v svojem bistvu proti življenju: bolečina namreč človeka nekako "skrči", oži mu zavest, slabi občutljivost, ubija življenjski zagon; velikokrat ga posurovi, raztaplja njegovo zanimanje za svet in duši občutljivost za drugega. V svojem bistvu je torej gluha nesmisel in čisto zanikanje človeka, ki jo doživlja, s tem pa je na nek način tudi zanikanje vsega, kar je. Bolečina teži k temu, da zasede ves prostor mojega obstoja, in kadar se to zgodi, v njej ponikne vse – nobene možnosti ni, da bi si predstavljal drugačen, smiseln svet nekje

zunaj. Izven neopisljivo hudega kroga njenega sevanja si tedaj sploh ni mogoče ničesar predstavljati ne misliti. Neločljiva prepletenost človekove osebe, mene samega in vsega, kar je, se na poseben način pokaže ob najtežje dojemljivi obliki bolečine: kadar človek težko prenaša življenje in temu ne vidi konca. Lahko ji rečemo depresija, lahko pa kako drugače, saj ni izum našega časa. Spomnimo se samo na Prešerna: *Življenje ječa, čas v nji rabelj hudi ... ?* Mogoče v naše modele razumevanja ne gre vedno največ resničnosti. Zato ji lahko rečemo tudi: *Bridkost, k' od nje srce več ne počije*. Kakorkoli, to je občutje, da vsega ni in obenem je konec. Da življenje teče mimo mene, da ga samo zaznavam in opažujem, mene pa nič več ne zaznava, nekako tako, kakor doživlja Snežna v Simčičevi *Zgodaj dopolnjeni mladosti* in tisoči "nevidnih" resničnih ljudi. Vse je, a v ničemer ni nas, in zato vse to ni resnično, je samo tok praznih predstav. Neobčutenost, ki jo doživljam kot posmeh življenja. Sartrov *Gnus* na potenco ... Za nikakršen deziluzionirani narcisizem ali razboleno zavist neozdravljivega egocentrika ne gre; ko se doživljam tako ločenega od sveta, doživljam v tem tudi izgubljenost ljudi in celo stvari; ne, nisem jim nevoščljiv zaradi njihove sreče ali frustriran zaradi njihovega trdnega trajanja; tudi ljudje, dragi, bližnji ali povsem neznani in tisti, ki so bili mogoče celo samo naključni plod moje domišljije, in pojavi in strukture sveta, ki nepredstavljivo presegajo čas človekovega življenja, vsi ti so na najbolj čuden način ogroženi: so, kakor da jih ni, nekaj neznanskega jih je usodno predrugačilo, zaznamovalo za zmeraj, za nikoli, spremenilo v steklene sence, v predslutnje lastnega nič. Krhki so, žalostni, neizrekljivi v svoji umirajoči, izginjajoči enkratnosti ... V podtalju vsega življenja čutim reko nesmisla, ki nezaustavljivo narašča. So dnevi in bodo, a kakor da jih ni in jih ne bo. Tedaj postekleneli človek moli z besedami, s katerimi se končuje *Rekvjem za mojega prijatelja* poljskega skladatelja Zbigniewa Preisnerja. Zadnji stavek, *Postscriptum*:

*Gospod Bog, pomagaj nam  
v težkem času zbrati moči,  
da bomo mogli živeti naprej  
in verovati v smisel prihodnjih dni.  
Naj bo tvoja volja, da nam daš to upanje,  
naj bo tvoja volja, da nam ga daš.*

Današnja zahodna kultura ima na to dva odgovora. Prvi, moderen psihološki, je, da je to pač boleča, a zdravilna izkušnja, ki ozdravi narcisistični subjekt. Drugi pa je iz starodavne vzhodne duhovnosti: ravno to pretrganje vezi s svetom prinaša razsvetljenje – če ga izvedem na pravilen način, pridem sam s svojimi duhovnimi koraki do zadnje resnice. Oba odgovora sta v sodobni evropski kulturi popularna, ker zanikata transcendenco. Še zlasti seveda prvi, ker iz posameznega človeka dela generično, splošno bitje, katerega smoter je, da zadovoljuje svoje nagone in veruje v vsemogočnost znanstvenega uma: takšen človek pa je dober državljan sodobne pragmatične in imanentistične polis. Vendar odgovora s tem zanikata tudi zadnjo skrivnostnost življenja, to početje pa, naj bo še tako popularno, ni in ne more biti uspešno. Čeprav se nikoli ne konča, se vedno znova izkazuje za preplitev zajem resničnosti. Prave resničnosti, katere obzorje je nepredirni mrak misterija, se namreč dotikamo samo s celoto svoje osebe, ki se je nikoli ne moremo znebiti; spoznavamo jo samo, če smo v njej mi, celi, polno udeleženi. Zato so življenja brez nas in predstave o njem tako globoko nesmiselne, neresnične. In tako čudno, neopisljivo boleče ...

## **TRPLJENJE. KAJ JE TO, KAR VRAČA MISEL IN BESEDO?**

**B**olečina se spremeni v trpljenje tedaj, ko se totalni noči nesmisla in samoizgubljenosti na skrajno zoženem vidnem polju primeša nekaj kapljic svetlobe, sprva še povsem šibko občutje samega sebe, kakor nekaj drobcev svetlega pigmenta, ki komaj zaznavno posvetlijo neznansko platno brezličnega trajanja: tedaj počasi začenjamo v svetu spet

čutiti svojo lastno navzočnost. Takrat bolečina že ne zaseda več celotnega prostora, življenje ni več stisnjeno v neznočni "tu in zdaj" in na ta način zanikano, tedaj šele spet zaslutimo, da ima obzorje, pa čeprav ga še ne vidimo. Resničnost se začenja vračati. A drugače: na nek način je takšna, kot se nam daje v "spontanem", nereflektiranem odnosu, vendar je bogastvo v različnih refleksijskih modusih oblikovanih spoznanj, poglobitev, pa tudi dvomov in negotovosti nekako potopljeno v rezko globino neposredne izkušnje nečesa, kar je nedvomno in v tej nedvomnosti jasno, kar ukinja možnost distance do življenja, a je a obenem polno vprašanj, ki ga delajo skrivnostno in neizčrpno vredno. Občutim svojo nepreklicno mejo in slutim svoj absolutni onstran. Ta slutnja je zmeraj svojska izkušnja transcendentne, neskončne resničnosti in moje lastne žive povezanosti z njo. Slutnja, zaradi katere se ob meni sploh začnejo spet pojavljati drugi, ki so zdaj kakor jaz: vsak od njih je enako čudovito, neponovljivo in nebogljen vse: stoji in vzdrgetava sam pod zvezdnatim zastorom nemisljivega. Slutnja, ki naravnava moje življenje tja, kamor teži v svojem izvoru – k njim, k drugim. Slutnja, ki spreminja golo bolečino v trpljenje in omogoča, da jo prenašam – in z njo prenašam samega sebe. Ob tej slutnji se lahko vsaj spomnim kako je, če življenje ujame svojo edino pravo smer, smer prihodnosti. Morda se spomnim celo občutja, kako je, kadar imam življenja v izobilju ... kadar "imam smisel" ... kajti moj smisel je lahko le v tem, da se nikoli ne neham ... Če se v bolečini tako rekoč lastna senca odvrta stran od mene, lahko morda sedaj spet razumem otroške besede in otroško občutje, da je "ves svet moj". Takšno oživljanje je ponavadi povezano s čisto preprostimi predstavami npr. o druženju z bližnjimi in o vsakdanjih opravkih, o nejasnem načrtovanju prihodnosti, ki je nejasno samo zaradi občutka njene – moje, tvoje, naše – neizčrpnosti. To ni vitalizem, sanjarjenje o tem, kako bi povečali in podaljšali svoje naravne moči in družbeni vpliv. Je najgloblja želja po tem, da



ne bi presahnil vir življenja, ki ni del naših življenj, a ga ne moremo okušati in sanjati o njem drugje kot v obzorju svojih življenj.

Seveda se v trpljenju vse to dogaja v skrajnem diminuendu, komaj sluteno. A kako je mogoče, da bi me prav trpljenje, v nasprotju z bolečino, potrjevalo? Ali ni trpljenje najprej in bolj kot vse drugo dokaz moje nemoči, dokaz premoči, ki jo imajo meni nasprotne sile okrog mene in v meni nad menoj? Trpeči človek prav gotovo nima težav z vprašanjem resničnosti zunanjega sveta ali s subjektivnostjo svojega doživljanja: če gre za pravo trpljenje, ves čas razpolaga z bolečo evidenco o tem. Trpljenje je tako rekoč sinonim za doživljanje tega, kar prihaja od zunaj (ali pa iz mene, vendar nekako mimo moje volje in nadzora). Pa vendar v slovenščini in v mnogih evropskih jezikih lahko pomeni ista beseda tudi "vzdržati", "prenašati", kar pa je že neka oblika dejavnosti, ki izpričuje moj pomen, mojo smiselnost. Mojo samozadostnost? Neodvisnost? Premoč nad usodo? Ne, seveda ne, a vendarle neko sposobnost moje volje, da naravno in družbeno realnost, ki me presega in ogroža, skušam vzdržati in se s hrepnenjem odpiram za resnično, nedoumljivo transcendenco. Če so bolečine sestavni del življenja in obenem njegovo zanikanje, nam je dana tudi nenavadna osupljiva moč, da jih lahko spreminjamo v trpljenje. Trpljenje, moč krhkih, pa seveda ni samo sebi namen: njegov najvišji učinek je, da napravi življenje resničneje s tem, ko krepi našo občutljivost za vso resničnost: za drugega, naj bo to človek, narava ali svet, in predvsem za njen vselej nerazpoložljivi in neprisojtljivi izvor. Pristna povezanost trpljenja s transcendenco se izkustveno najbolj kaže v tem, da moramo vanj investirati vse: samega sebe brez ostanka, vsakokrat znova brez poročstva za to, da bomo poplačani s smislom. Vse izkušnje, tuje in lastne, ga ne morejo dati in s tem otopiti ostrine realnosti. Niti vera sama ni to poročstvo, saj prav zato je vera in je prav zato v njej naše dostojanstvo in paradokсна, krhka moč. V trenutku krize moje usode ne vem, če

imam smisel in če ga bom kdaj dosegel, "vem" pa, da tega ne morem doseči sam. Čutim tudi, da mojega dejanja (za)upanja v smisel samega sebe ne more storiti namesto mene prav nihče drug. Starodavno, v krvi duše rojeno spoznanje: "Ne morem se odrešiti sam, a ne morem biti odrešen brez mene samega." V tem je nepojmljiva teža, a tudi vrednost življenja, da le tisti, "kdor vztraja do konca"<sup>8</sup> in kliče: "Verujem, Gospod, pomagaj moji neveri!"<sup>9</sup> lahko na koncu poti najde prazen grob.

## SEDEM RAN SMISLA IN OPIJANJENOST S KRIŽEM

V mnogih jezikih izraz za trpljenje pomeni tudi strast, silovito čustvo, okrepljeno telesno in duševno življenje (gr. pa/qoq, pa/sxw, lat. *passio* in izpeljanke v romanskih jezikih ali angleščini: *passione*, *passion* ipd.). Oba pomena se pogosto prepletata v krščanski umetnosti. Tako npr. tudi v eni najlepših liturgičnih pesmi, posebej primernih za postni čas, v srednjeveški himni *Stabat mater*, ki je nastala v trinajstem stoletju, pripisujejo pa jo bodisi frančiškanku Jacoponeju iz umbrijskega mesta Todi (okrog 1230–1306) bodisi papežu Inocenciju III (okrog 1160–1216). Kakor motiv "Ecce, homo" prikazuje Kristusa, "moža bolečin", tako je tu naš duhovni pogled usmerjen v *mater doloroso*, v ženo sedmerih bolečin, žalostno mater, ki drhti, ko gleda, kako na križu umira njen sin. Človeškost se tu meri – je to še slišno za ušesa, vzgojena ob sodobni umetnosti? – s sočutnimi solzami: *Quis est homo, qui non fleret ...*

*Komu potok solz ne lije,  
ko bridkosti zre Marije,  
grenke nad morja bridkost?  
Kdo prisrčno ne žaluje,  
ko to Mater premišluje,  
njenih boli velikost?*

A ni dovolj samo sočutno zreti v mater s prebodeno dušo: kar naprej si sledijo prošnje k njej, naj mi pomaga občutiti svoje in Jezusove bolečine, naj krepko vreže rane križanega

sina v moje srce, naj ga z njeno pomočjo spremljam po vii dolorosi, poti bolečin, naj bom deležen njegovega trpljenja:

*Mati, vir ljubezni prave  
naj občutim te težave  
in s teboj žalujem zdaj.*

...

*Sveta Mati, to te prosim:  
rane Kristusa naj nosim,  
vtisni v moje jih srce.*

*Sinu tvojemu so rane  
v odrešenje moje dane;  
tudi mene naj bole.*

*Naj s teboj sedaj žalujem,  
križanega objokujem,  
ko v dolini solz živim.*

Želja po trpljenju, v kateri bi danes morda že večinski človek, opremljen s psihoanalitičnim pojmovnim aparatom za branje kulture, le stežka odkril kaj drugega kot patologijo. Besede izvirnika so ponekod še silovitejše in še bolj škandalozne za takšen um kot sicer zelo lep slovenski prevod. *Fac me ... plagas recolare* pomeni *naj se spominjam, naj vedno znova premišlujem Kristusove rane, naj jih obnavljam, naj jih tako rekoč obdelujem, da bodo živele v meni*. In potem kitica, ki je morda vrhunec pohujšljivosti za praktične vernike sodobne skeptse in vrhunec smisla za Kristusove vernike:

*Fac me plagis vulnerari,  
cruce hac inebriari,  
et cruore Filii.*

*Daj, da bom ranjen z njegovimi ranami, daj, da se opijanim s tem križem in krvjo tvojega Sina.* Tu ni samo absurd ali norost križa, škandal za intelekt, tu je že opijanjenost s križem, s krvjo, prelito iz ljubezni! Seveda nima pomena ponavljati, kaj vse razsvetljenega je že bilo povedano o teh razsežnostih krščanstva, in nima smisla ugibati, kaj utegne biti še dodano. Nerazumevanje, s katerim se hote ali nehote berejo taki verzi, je dokument kulturne mentalitete, za katero je trpljenje samo posledica človeških zablod in še ne dovolj razvite tehnike. Vendar ostaja, če hočemo ali ne, del življenja. Kot nam ostajajo ti verzi: prošnja za smiselno življenje, ki ni življenje za trpljenje, a tudi ne brez trpljenja, ampak tisto, ki ponika in spet vznika v njegovem osrčju in se v temni svetlobi razpira onstran prostora in časa.

1. "We feel that even if all possible scientific questions be answered, the problems of life have still not been touched at all," prim. [http://www.goodreads.com/author/quotes/7672.Ludwig\\_Wittgenstein](http://www.goodreads.com/author/quotes/7672.Ludwig_Wittgenstein)
2. Celo scientistično naravnana analitična filozofija jo je zato prisiljena uvrščati med t. i. *qualia*: brez neposredne izkušnje nedostopna in zato neposredljiva mentalna stanja.
3. Izločil B. S.
4. Prevedla Mateja Jančar, Ljubljana, Družina, 2005, str. 90–91.
5. *Pisma Luciliju* XXVII 1–2.
6. Čeprav ima v umetnostni zgodovini ta izraz nekoliko drugačen pomen: Kristus se imenuje "mož bolečin" na tistih upodobitvah, kjer ima tudi rane, ki so mu jih prizadejali žebliji od križanja.
7. George Macdonald: *Unspoken Sermons, First Series*.
8. Prim. Mt, 10, 22, pa tudi Lk 21, 19: "S svojo stanovitnostjo si boste pridobili svoje življenje."
9. Mar 9,24.

JANA OPARA

# Identiteta, telo in hrana

Ali hrana vpliva na identiteto? Na to, kako človek dojema svoje telo in kako ga dojemajo drugi? Vprašanje identitete je seveda kompleksno, vendar v nekaterih primerih hrana resnično zelo jasno opredeljuje identiteto posameznika. V našem prispevku bomo skušali prikazati nekaj takšnih povezav.

## IDENTITETA IN HRANA

Ohrani, prehranjevanju in njunem vplivu na identiteto veliko razpravlja Claude Fischler.<sup>1</sup> V njegovi trditvi "smo to, kar jemo",<sup>2</sup> se v najenostavnejši obliki kaže odnos med identiteto in hrano. Prehranjevanje je temeljna funkcija posameznika v vsakdanjem življenju, saj moramo jesti, da lahko preživimo. Vendar je hrana več kot le sredstvo za potešitev lakote in občutenje užitka okusov. Hrana in prehranjevanje sta osrednjega pomena za našo identiteto, za občutek spoznavanja samega sebe, za izkušnjo utelešenja in načinov bivanja v naših telesih.

Način, kako se posameznik prehranjuje, ni le odraz biološke potrebe, temveč je povezan z označevanjem mej med spoloma, socialnimi razredi, geografskimi področji, narodi, kulturami, religijami, rituali, in ne nazadnje kaže tudi na povezanost z letnimi časi in dnevnim časovnim ritmom. Način, kako

izbiramo hrano, oblikuje prehranske navade in prepričanja v našem vsakdanjem življenju ter na ta način gradi našo identiteto.

## HRANA KOT POVEZAVA MED ZUNANJIM IN NOTRANJIM

Hrana uteleša tudi naše ideale in prepričanja. Povezuje nas z zunanjim svetom kot ga vidimo in razumemo, hkrati pa je odraz našega notranjega doživljanja. Hrana je povezovalna in obenem vmesna substanca med naravo in kulturo, med naravnim in človeškim, med zunanjim in notranjim. Zato Fischler ne govori o uživanju hrane, temveč o njeni "inkorporaciji",<sup>3</sup> ki zajema tudi vse posledice vnosa hrane v telo. Inkorporacija hrane vpliva na telo: od načina prehrane je odvisno, kakšen bo npr. ten kože, telesna teža, prebava, kako močne bodo kosti itd. Vse telesne funkcije so povezane s prehrano. Glede na način prehranjevanja se ločimo od drugih

in grupiramo v skupine, skratka, z načinom prehranjevanja gradimo lastno identiteto. Zaradi naraščajoče individualizacije se tudi moderne družbe med seboj razlikujejo glede na porabo in uživanje hrane.

Prehranjevanje pa je veliko več kot samo biološko dejanje, saj po Fischlerju "hrana, ki se inkorporira v telo, vsebuje nek pomen".<sup>4</sup> Z inkorporacijo hrana prestopi mejo med svetom in posameznikom, med zunanostjo in notranostjo posameznikovega telesa in skozi postopek inkorporacije hrane postanemo to, kar jemo.<sup>5</sup> Pri tem ne gre le za inkorporacijo kemičnih snovi v fizično telo, saj v telo vnašamo tudi naša prepričanja in kolektivne predstave. Vnos določene hrane ima za posledico prenos določenih simbolnih lastnosti hrane v posameznika, ki jo uživa. Ta proces ima biološke in simbolne razsežnosti. Po Fischlerju niso le lastnosti hrane inkorporirane v telo, ampak tudi proces absorpcije hrane inkorporira jedca v določen kulinarčni sistem.

## HRANA KOT VIR TVEGANJA

Fischler govori o paradoksu, ki se kaže v razpetosti med človekovo biološko potrebo po raznolikosti, različnosti in novostih, ter po drugi strani težnjo po previdnosti, saj vsaka neznanost hrane pomeni za uživalca potencialno nevarnost. Vsejedci iščejo novo in raznoliko hrano, vendar morajo biti pri tem previdni zaradi potencialne nevarnosti, ki jo ta prinaša. Sprejeti hrano vase predstavlja tveganje, da ogroziš lastno integriteto. Inkorporirana snov lahko telo kontaminira, ga spremeni in obvlada.<sup>6</sup> To še posebej velja, če gre za tujo, neznanost in nepreizkušeno hrano, ki ima npr. čudno barvo, vonj ali okus.

Ta strah je danes dokaj utemeljen. Sodobni način življenja, znanost in tehnologija močno vplivajo tudi na našo hrano, ki je v vedno večji meri onesnažena in zastrupljena, zato se v ljudeh krepi strah pred uživanjem hrane.

Da je strah upravičen, obstaja veliko dokazov. Eden od njih je tudi dokumentarni

film *Hrana d. d.* ameriškega režiserja Roberta Kennerja.<sup>7</sup> Film govori o stanju živilske industrije v Ameriki, kjer nekaj korporacij nadzira 80 odstotkov proizvodnje hrane. Tem podjetjem gre samo za zaslužek in jih ne moti, da zastrupljajo ljudi z gensko spremenjeno koruzo, sojo in mesom, ki so polni hormonov, pesticidov, antibiotikov in bakterij. Pretresljiv je pogled na živali v "tovarnah hrane" – na piščance, ki zaradi naglo povečane telesne teže ne morejo stati na nogah, na ogromne hale, kjer se gnete govedo, do kolen v gnoju. Živalim dajejo antibiotike, ki pa še vedno ne morejo preprečiti infekcij, zato meso ubitih živali razkužujejo z amoniakom. Kljub temu bakterije lahko ostanejo v hrani in povzročijo množične okužbe. V filmu je omenjena smrt otroka, ki se je okužil z bakterijami v hamburgerju.

Najbolj pogosta bolezen oziroma infekcija, ki se prenaša z okuženo hrano, največkrat s perutnino in jajci, je salmoneloza. Leta 2004 so v Evropski uniji zabeležili 192.000 primerov bolezni pri ljudeh, vendar je resnično število verjetno večje. V Sloveniji je bilo tega leta prijavljenih 3.307 primerov salmoneloze, po oceni pa je teh obolenj v resnici precej več. V Nemčiji zaradi salmoneloze beležijo okrog 100 smrti letno, pri nas pa le nekaj redkih primerov. Povsod po svetu so salmoneloze hud javnozdravstveni problem, obolevnost pa iz leta v leto narašča.<sup>8</sup>

Tveganje pa se ni povečalo samo zaradi izvorne kontaminirane hrane, temveč tudi zaradi prepletenosti kemične in prehranske industrije pri izdelavi končnih prehranskih produktov. Nezaupanje se je se razširilo po letu 1950 z nastankom velikih živilskih proizvodnih obratov ter prehranskih verig. Nova kultura prehranjevanja, ki je temeljila na hitrem in mobilnem zaužitju hrane ("fast food"), naj bi sledila potrebam modernega človeka. Obilica sladkorja, nezdravih maščob, aditivi, konzervansi in nenavadni okusi so vzbudili dvom v kvaliteto hitro proizvedene hrane ter strah pred poslabšanjem človekovega biološkega stanja in izgubo zdravja.

Profesionalizacija prehrane in dietetika, ki sta se pridružili naglemu širjenju prehranske industrije, pa z obljubami o rešitvah s prehranjevanjem povezanih problemov gotovo nista prispevali k odpravljanju teh strahov.<sup>9</sup> Preko medijev tako prihaja do ljudi vedno več informacij o proizvodnji kontaminirane hrane, zato je razumljivo, da se strah vedno bolj krepi. Skrajna oblika tega strahu je ortoreksija, ko človek postane obseden z zdravim prehranjevanjem in uživa samo še organsko, biološko hrano.

Kaj lahko storimo, da bi odpravili strah pred tveganjem za okužbo s hrano? Kje lahko iščemo rešitve? Ljudje v skrbi za zdravje želijo in zahtevajo zdravo, organsko hrano. Do oskrbe z biološko hrano vodi več poti, ena od teh je povečanje samoskrbe. Danes že veliko ljudi obdeluje svoje vrtičke in prideluje sadje ter zelenjavo za lastno uporabo. Tudi v Sloveniji je vedno več ekoloških kmetij, ki so se usmerile v pridelovanje zdrave hrane. Po drugi strani pa se tudi mišljenje velikih korporacij počasi spreminja in nekatere že sodelujejo s pridelovalci organske hrane.

Ljudje bi se morali bolj zavedati pomembnosti kvalitetnih kmetijskih zemljišč in preprečiti pozidavanje rodovitnih površin. Tudi papež Benedikt XVI. v svoji Poslanici za svetovni dan miru iz leta 2010 opozarja, da ne smemo biti brezbrizni do problemov okolja, in omenja tudi propadanje in zmanjševanje rodovitnosti obširnih kmetijskih površin, pravice do prehranjevanja in zdravja ter krizo prehranske narave. Sporoča, da bi uporaba naravnih virov morala biti takšna, da človekovi posegi ne bi okrnili rodovitnosti zemlje za dobrobit današnjega časa in prihodnosti. Dobro bi bilo raziskati ustrezne strategije podeželskega razvoja, osredotočene na male pridelovalce in njihove družine. Potrebno je opustiti logiko gole potrošnje in spodbujati oblike kmetijske in industrijske proizvodnje, ki bi spoštovale red stvarstva in bile hkrati zadostne za zadovoljitev primarnih potreb vseh ljudi. Potrebno je spremeniti mišljenje in

sprejeti nov način življenja, v katerem smo vsi odgovorni za varovanje stvarstva.<sup>10</sup>

## SKRB ZA LASTNO TELO IN NADZOR NAD NJIM

Logična posledica današnjega stanja oskrbe s hrano in povečane skrbi posameznika za lastno telo je želja po zdravem prehranjevanju. Biti v dobri kondiciji, zdrav, lepega videza, je danes vrednota, h kateri pripomore tudi hrana in ljudje se tega vse bolj zavedajo. V človekovem odnosu do hrane pa se ne pojavlja le strah pred zastrupitvijo s hrano, kjer gre za življenje in zdravje posameznika, temveč se pojavljajo tudi druge teme. Pomembno je najti človekovo mesto v neki kulturi.<sup>11</sup> Prehranjevanje je osrednje delovanje posameznika, to je skrb zase preko oskrbe telesa s hrano, ki je kulturno primerna in je vir užitka, simbolično pa tudi dejanje, ki predstavi osebo drugim. V sodobni zahodni družbi je posameznikova fizična pojava pomembna v tem, kako nagovarja sebe in druge. V tej dobi negotovosti in povečane samorefleksivnosti je način za nadzor nad telesom tudi disciplina pri prehranjevalnih navadah.<sup>12</sup> Ta se lahko kaže v zmanjšanju količine vnosa in izogibanju mastni hrani ali tudi v nadzoru nad vrsto hrane, vegetarijanstvu (zaradi zdravstvenih ali etničnih razlogov) itd.

Na tem mestu bi omenili prehranjevalne navade v Sloveniji, ki jih lahko ocenimo glede na rezultate raziskave Življenjski stili v medijski družbi.<sup>13</sup> Raziskava je pokazala, da je imelo posebne prehranjevalne režime od 2 do 12 odstotkov anketiranih oseb. Dva odstotka je bilo makrobiotikov, trije odstotki vegetarijancev, dvanajst odstotkov anketirancev je bilo na dieti zaradi bolezni in osem odstotkov zaradi hujšanja.

Disciplina v prehranjevalnih navadah se odraža v stremljenju za popolnim nadzorom nad količino in vrsto hrane. Fischlerju je nadzor nad hrano enak nadzoru nad samim seboj: "Z nadziranjem, kaj ješ, lahko nadziraš, kaj si."<sup>14</sup>

Telo je potencialni fizični simbol velikosti samonadzora posameznika nad svojim

telesom. Tudi Douglasova pravi, sicer v kontekstu socialne antropologije, da je telo "medij za izvrševanje nadzora".<sup>15</sup> Telo, ki ne ustreza predstavam o zdravem, lepem, vitkem, je telo posameznika, ki ne premore dovolj samonadzora, kar pomeni, da je družbeno neuspešen.

O samonadzoru govori tudi Deborah Lupton.<sup>16</sup> Strogi prehranski režimi pomenijo visoko stopnjo samonadzora, za katerega je značilno vitko telo. Debelost pa nasprotno kaže na požrešnost in hedonizem ter pomanjkanje samonadzora in discipline. Luptonova vpeljuje terminološko razlikovanje med "civiliziranim" in "grotesknim" telesom, pri čemer prvo odraža visok družbeni nadzor in samonadzor in je skladno s prevladujočimi normami o videzu in vedenju, groteskno telo pa je nenadzorovano, neposlušno in slabo vodeno.<sup>17</sup> Radikalna oblika do skrajnosti prignane konformistične želje po discipliniranju lastnega telesa in po pridobitvi popolnega nadzora nad življenjem so motnje hranjenja (anoreksija, bulimija).

Strog prehranski režim kaže drugim, da ima nekdo velik samonadzor, poleg tega se pričakuje, da bo posledica zdrave prehrane vitko telo, ki je tudi znak samodiscipline. Preobilno telo pa govori o pomanjkanju le-te in o hedonizmu. Na telo smo lahko ponosni, predstavlja nam dosežek, sprejetost, lahko pa se ga tudi sramujemo. Paradoksalno je, da danes vemo veliko o svojih telesih, vendar nas vse te informacije naredijo še bolj negotove. Bolezen in smrt dojemamo kot neuspeh, pomanjkanje razumskega obnašanja in samonadzora. Na biološki stopnji hranjenja potem postanemo to, kar jemo. Tako je prehranjevanje oboje, banalno dejanje, ki pa obenem vsebuje vse možne posledice.<sup>18</sup>

## HRANA KOT MOTNJA MODERNE IDENTITETE

**A**nksioznost in negotovost pri hrani in prehranjevanju je Fischler opisal kot motnjo moderne identitete. Inkorporacija hrane je vezana na identiteto posameznika, hrana pa

je tudi vir strahu in negotovosti. Fischlerjev koncept pojasnjuje in združuje ugotovitve o povezanosti med strahom in hrano. Po eni strani imamo opravka z eno temeljnih človekovih bioloških potreb po čimbolj raznovrstni prehrani, po drugi strani pa nas straši to, da moramo biti previdni, ker je nepoznana hrana potencialno nevarna. Vse to odraža svojstven paradoks v modernem prehranskem sistemu.

Danes večina ljudi ne ve, kakšno hrano kupuje. Uživanje hrane lahko postane problematično, kajti če nekdo ne ve, kakšno hrano uživa, lahko izgubi zaupanje vanjo.<sup>19</sup> Fischler pravi, da so moderne družbe soočene s krizo v gastronomiji, v kateri običajna pravila ne veljajo več, in proizvajajo stanje "gastroanomije",<sup>20</sup> nekakšno stanje kaotičnosti glede hrane in prehranjevanja. Po eni strani moderno življenje osvobaja ljudi mnogih nevarnosti, ki so poprej bremenile njihovo vsakdanje življenje, po drugi strani pa so se pojavila nova tveganja in nevarnosti, tako na lokalni kot na globalni ravni.

Moderni posamezniki so manj kot kdaj prej integrirani v podporne mreže, družine in skupnosti. Svoje prehranske odločitve morajo izvajati v nekakšnem kulturnem vakuumu, tako nutricionistično stanje brez pravil pa proizvaja anksioznost. V moderni družbi se je povečalo število različnih življenjskih alternativ in možnosti tudi na področju prehranjevanja, povečalo se je tudi število izbir in smeri delovanja. V tradicionalnih družbah je bila prehrana večine članov predvidljiva, ponujala je malo različnih alternativ, pa še te so bile povezane z manjšim tveganjem. Šele z razvojem živilske industrije, modernejšim in hitrejšim prometom, povečevanjem živilskega trga, se je izoblikovala pestra paleta možnosti za izbiro hrane. Posameznik ni več zavezan določenemu kraju bivanja, določenim navadam in pravilom vedenja, tudi v povezavi s hrano in prehranjevanjem. Življenje je postalo drugačno, je priložnost, ki se ponuja, in jo mora vsak kar najbolj izkoristiti. Ta proces je spremenil pogled posameznika na lastno življenje – spremenil je njegovo identiteto.

LITERATURA:

Claude Fischler, *Food, self and identity*, Social Science Information, 27/2 (1988).

Deborah Lupton, *Food, the body and the self*, London: Sage, 1996.

- 
1. Claude Fischler je francoski sociolog, specializiran za antropologijo hrane in prehranjevanja ter interakcije med njunimi biološkimi, sociološkimi in kulturnimi dimenzijami.
  2. Claude Fischler, *Food, self and identity*, Social Science Information, 27/2 (1988), str. 279–80.
  3. Prav tam, str. 281.
  4. Prav tam, str. 277.
  5. Prav tam, str. 279.
  6. Prav tam, str. 281.
  7. Dokumentarni film *Food, Inc.*, Robert Kenner (režija), 2008. Film je bil leta 2010 nominiran za oskarja za najboljši dokumentarni film.
  8. Salmonelozna – pogosta, a večinoma nenevarna, 2006. [www.uzivajmozdavno.si/zdravje\\_in\\_sport/clanki/zdravje/clanek?aid=2162](http://www.uzivajmozdavno.si/zdravje_in_sport/clanki/zdravje/clanek?aid=2162)
  9. Stephen Mennell, Anne Murcott, Anneke H. Van Otterloo, *Prehrana i kultura*, Sociologija hrane, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 1998.
  10. Papež Benedikt XVI., *Poslanica za svetovni dan miru*, 1. januar 2010, *Če želiš gojiti mir, varuj stvarstvo*, Ljubljana: Založba Družina, 2009, str. 7–14.
  11. Claude Fischler, *Food, self and identity*, Social Science Information, 27/2 (1988), str. 281.
  12. Ulrich Beck, *Risk society: towards a new modernity*, London: Sage, 1992.
  13. Blanka Tivadar, *Od goriva za telo do pripomočka za samouresničevanje: vzorci prehranjevanja v Sloveniji*, Družboslovne razprave, 18/39 (2002), str. 158.
  14. Claude Fischler, *Learned versus "spontaneous" dietetics: French mothers' views of what children should eat*, Social Science Information, 25/4 (1986), str. 949.
  15. Mary Douglas, *Miselni slog, kritični eseji o dobrem okusu*, Ljubljana: Založba CF, 1999, str. 47.
  16. Deborah Lupton, *Food, the body and the self*, London: Sage, 1996.
  17. Prav tam, str. 19.
  18. Claude Fischler, *Food, self and identity*, Social Science Information, 27/2 (1988), str. 279.
  19. Prav tam, str. 288–90.
  20. Prav tam, str. 47–48.

Tudi v človeških očeh nepopoln človek, ima talente, ki ga pripeljejo k Bogu.  
Foto: Tatjana Splichal





MOJCA POLONA VAUPOTIČ

# Čarobni ples Straubovih, Königerjevih in Holzingerjevih skulptur

Frfotajoča draperija, poudarjena lepota, čvrstost figur, v sozvočju z ubrano gestikulacijo rok ter skladno umirjeni psihični izrazi obrazov z napol priprtimi usti in valovitimi kodri, ki bivajo v svojem svetu, kjer lesk baročnega zlata velikokrat zamenjajo kamnito bele in pridušeno kostanjeve barve. Naredila jih je cenjena roka. In ko jih gledamo, jih moramo znati videti in znati čutiti.

**K**stvarem in temam, ki so nam v življenju radi vračamo. V umetnostni zgodovini so v naš svet vtisnili izrazit pečat umetniki, ki nas navdihujejo, saj so s svojo roko oblikovali obdobja, v katera se danes spet in spet vračamo, o njih razmišljamo in pišemo.

Kadar nas pot privede do slovenskega baročnega kiparstva, se pred nami odpre nov svet enkratnih ustvarjenih del umetnikov, ki so posejali svoje "biserne" skulpture v našo umetnostno zgodovino. In med njimi naletimo tudi na imena kot so Jožef Straub, Vid Königer in Jožef Holzinger.

Pri nas je poleg gotike najbolj globoke korenine pognal barok. Njegove rojstne letnice ni mogoče natančneje določiti, kot je tudi težko reči, kdaj se je končal, saj je v poljudnejši plasti izzveneval še globoko v 19. stoletje. Na splošno pa velja, da o začetkih baroka na Slovenskem ne moremo govoriti pred sredino 17. stoletja.

Določanje ostrih časovnih mej baroka samo po sebi ne pove veliko in po svoje celo zavaja, zlasti če iščemo primerjavo z dogajanjem okrog nas. Severno od Alp je na primer zaradi določenih zgodovinskih razmer prej prišlo do nove koncentracije moči v cerkvenih rokah in do zmage nad reformacijo. Ne Dunaj, temveč Gradec in Salzburg sta postali prvi žarišči baročne umetnosti v Avstriji. Pranečak medičejskega papeža Pija VI., salzburški nadškof Wolf Dietrich Raitenau, je na svojem dvoru uvedel posebno razkošje, kakršno je poznal iz Italije, in ni varčeval pri moderniziranju mesta. Gradec pa se mora za vlogo, ki jo je odigral ob koncu 16. in v začetku 17. stoletja, zahvaliti Habsburžanu Karlu II. Ta ga je s pomočjo jezuitov spremenil v trdnjavo protireformacije in hkrati v branik proti širjenju osmanskega imperija v Srednjo Evropo.

Sedemnajsto stoletje nam je v kiparski in rezbarski dejavnosti zapustilo široko sled. Že

Filip Jakob Straub, del portala v Dornavi.



v prvi, predbaročni polovici stoletja daje tej dejavnosti odločilni ton doba ljubljanskega škofa Tomaža Hrena ter nasploh obnovitvena vnema cerkva. Če pa se osredotočimo le na Štajersko, je podobno kot v sosednjih pokrajinah tudi v umetnostnem profilu tukaj najodločilneje izstopalo kiparstvo. Skozi ves barok ga je z naročili za novo opremo pospeševala predvsem Cerkev. Sakralni objekti, nabožni javni spomeniki, znamenja in kapelice pa so nastajali po zaslugi naročnikov iz vrst plemstva, meščanstva ter podeželskega življenja.

Nastop novega obdobja v našem kiparstvu sredi 17. stoletja sovpada z umetnostnim razvojem izven Štajerske in nasploh v Srednji Evropi. Gre za nekaj sorodnih točk v tedanjem ustvarjanju: skupna sta jim bila družbeni okvir in razpoloženje omenjenega časa; to je

bilo obdobje po tridesetletni voljni, ki je spet utrjevalo duha ter gmotne razmere. Eno in drugo se je prelivalo tudi v umetnostno voljo, v željo po poduhovljenem, reprezentančnem ali pa vsaj preprosto všečnem. Gre za prizadevanja, ki so v alpskih in predalpskih deželah pomenila slovo od severnih likovnih tradicij, močnejše zgledovanje pri italijanski umetnosti, njeno presnavljanje in končno sprostitvev lastne baročne ustvarjalnosti.

Medtem ko je bila Ljubljana šele ob koncu 17. in v prvi polovici 18. stoletja po zaslugi Akademije operozov v tesnih stikih z italijansko umetnostjo, se je Gradec, ki je odločilno vplival na razvoj baroka pri nas, oplajal ob italijanskih stvaritvah že nekoliko prej, namreč od začetka 17. stoletja. Umetnostnim potrebam na Štajerskem so tedaj stregle številne italijanske moči. Potem, ko so se po njih zgledovali domači umetniki, je nova, baročna umetnost poiskala svoja pota še na podeželje. Pri Italijanah so se lahko učili predvsem umetniki v Gradcu, saj so jih tam podkovali predvsem v rezbarstvu. Iz pridobljenega znanja so nato rastle delavnice v manjših štajerskih krajih, z njimi vred pa tudi slovenski del te province. Tako je barok na slovenskem Štajerskem zasidran predvsem v umetnostnem hotenju pokrajine, v navdihu nekaterih ustvarjalcev do rezbarjenja, le posredno pa je obarvan z ublaženim italijanskim naglasom, kar pa je končno značilno tudi za celotno srednjeevropsko baročno kiparstvo. Gotovo pa se kažejo znotraj omenjene pokrajine tudi regionalne in celo krajevne posebnosti.

Kar nekaj izvrstnih umetnikov kiparjev v času zgodnjega ter zrelega baroka bom morala izpustiti iz opisa, da se bom lahko prebila do tistih, ki jih želim tokrat postaviti v ospredje. Čas poznega baroka, ki je trajal nekje od leta 1750 do leta 1800, je pustil hkrati najvidnejšo sled v štajerski baročni skulpturi. Seveda po zaslugi določenih imen, ki so tako rekoč večna – bratje Straub, Vid Königer ter Jožef Holzinger.

Kiparska družina Straub iz Wiesensteiga na Württemberškem se uvršča med vodilne

umetniške družine Srednje Evrope v 18. stoletju. Od petih bratov, ki so sledili poklicu svojega očeta kiparja *Janeza Jurija Strauba*, so kar štirje ubrali svojo pot v južne kraje. Tako srečamo v Sloveniji in na Hrvaškem *Filipa Jakoba* (1706–1774), sicer kiparja v Gradcu, *Jožefa* (1712–1756) v Mariboru, *Janeza Jurija ml.* (1721–1773) v Radgoni in *Franca Antona* (1726, umrl pred letom 1771) v Zagrebu. Vsak je razvil svojo kiparsko govorico, najbolj izbrušeno in pretanjeno pa je izoblikoval brat *Janez Krstnik* (1704–1784), ki je ustvarjal v Münchnu. V naših krajih sta ostala najbolj izpovedna ter markantna s svojo kiparsko izraznostjo graški mojster *Filip Jakob* ter “Mariborčan” *Jožef Straub*.

*Filip Jakob Straub* je pri svojem kiparskem delu ubiral čustveno manj poudarjeno pot, čeprav mu ni mogoče odrekati svojevrstne razpoloženske razgibanosti. Prepoznaven je predvsem po akcijah bolj čokatih in nekoliko robustnejših figur. Pritegnejo nas obrazi kipov z značilnimi napol odprtimi usti in poudarjeno velikimi očmi, glave obdajajo stilizirani kodri ter vegetabilno oblikovane brade, gibi rok pa se iztekajo v igro razširjenih prstov. Opazen je njegov izreden čut za zunanjo in notranjo skladnost figur, zanosne črte v kipih pa so obarvane s poudarjeno kontemplacijo. Poznan je njegov *Križev oltar* v Jarenini, potem štirje *stranski oltarji* v župnijski cerkvi sv. Petra v Malečniku in oltar v kapeli Žalostne Matere Božje na Ptujju. Z graško delavnico *Filipa Jakoba Strauba* pa je povezano še eno pomembno delo na naših tleh. Okoli sredine 18. stoletja je bila dopolnjena plastična dekoracija graščine Dornava pri Ptujju. Gre za skulpture vrtnih portalov, putte s simboli letnih časov, dve sedeči mladeniški postavi, pse in panterje s heraldičnimi kartušami, številne dekorativne rokokojske vaze, muzikante na balustradi balkona, figuro Neptuna z vodno pošastjo za fontano v parku in štiri svetniške figure, ki so stale izven graščinskega kompleksa. S to kiparsko akcijo je dobila Dornava svojo dokončno podobo in se na ozemlju Štajerske uvrstila na sam vrh posvetnega kiparstva.

*Filipov* brat *Jožef Straub* se je v štiridesetih letih 18. stoletja ustalil v Mariboru. Pred tem je bil nastanjen v Ljubljani, kjer je kot pomočnik delal pri kiparju *Henriku Mihaelu Löhru*, leta 1741 pa ga je pot vodila celo v Štanjel na Krasu.

Mariboru je *Jožef Straub* vtisnil svoj prvi pečat z *Marijinim znamenjem* na Glavnem trgu. Sam ni le avtor kipov, temveč celotne kompozicije. Dinamičen čar kompozicija pritegne ravno z razvrstitvijo likov ter z osrednjim delom, ki se razvija iz oltarne menze v vitki korintski steber. Figure so zasnovane v svojevrstnih preiščenih akcijah in se skladno združujejo v izraznost celotnega znamenja. V tem delu so skulpture svetnikov še dokaj umirjene in še ne razodevajo tiste fizične in notranje prepričljivosti, ki je bila značilna za kasnejša *Straubova* dela.

Največ svojega življenja, znanja, izkušenj in ljubezni pa je pred dokaj zgodnjim slovesom od tega sveta, v svojem šestinštiridesetem letu, *Straub* podaril štajerskemu kiparstvu med leti 1750 in 1757. Ta njegova dela so in upam, da bodo vedno, ostala z nami na *velikem oltarju* na Studencih v Mariboru, v minoritski cerkvi na Ptujju, pri sv. Arehu na Pohorju, v frančiškanskih cerkvah v Čakovcu in v Novi Kaniži na Madžarskem. A to so le poglobitve umetnine s *Straubovim*, le njemu lastnim sugestivnim nadihom. Predvsem studenški in ptujski kipi nadnaravne velikosti izžarevajo sproščen, razigran patos, ki se zrcali v teatraličnih gibih in držah, zamaknjenih obličjih z velikimi očmi, v pomenljivi igri rok ter govoric oblačil, urejenih v bogate, ostro zalomljene gube. Že pri njegovem bratu *Filipu Jakobu* je bil izražen notranji nemir v izrazu skulptur, pri *Jožefu* pa je podajanje čustvenosti in zanosa še manj zadržano, saj v njih najdemo izredno poudarjen duh sočasnih gledaliških iger, ko se tudi oltar spreminja v prizorišče specifičnega poduhovljenega dogajanja.

Tako se nam torej *Jožef Straub* predstavlja kot kipar z razponom, kakršnega dotlej ni imel še noben umetnik iz omenjenih krajev.

Ob številnih naročilih pa se zdi razumljivo, da Straub vsega ne bi zmožel sam, če ne bi imel v Mariboru večje delavnice. O njej arhivsko sicer ne vemo ničesar in tudi ne, kdo bi utegnili biti njegovi učenci. Na posebno mesto pa se uvršča neko delo, ki odstira pogled v novo poglavje našega kiparskega razvoja.

V letu Straubove smrti, so v cerkvi sv. Jožefa v Slovenski Bistrici začeli s postavljanjem velikega oltarja. Določeni kipi se nam predstavijo kot ponovitve enakih svetnikov kot s Straubovega oltarja na Studencih (sv. Ana, sv. Joahim, sv. Caharija in sv. Elizabeta), temu skoraj enaka je tudi atika s "padajočima" razgaljenima angeloma ter Bogom Očetom, pa vendar to niso več značilne črte Jožefa Strauba. Obrazi so ostreje zarisani, starikavi, draperija se lomi v drobnejših ploskvah, v celoti pa pogrešamo Straubovo monumentalnost, njegovo demonstracijo telesnosti, kot pri večini njegovih kipov. Jožef Straub je bil verjetno le avtor zasnove tega oltarja, uredničila pa ga je, zaradi njegovega "odhoda", druga roka. V Straubovi delavnici je očitno dozoreval nov nadobudni mojster, po imenu Jožef Holzinger. Slednji pa se ni zgledoval le po Straubu, ampak tudi v tesni naslonitvi na grške vzore, predvsem na mojstra *Vida Königerja* (1729–1792).

Königerjevo ime je neločljivo povezano s pojmom graškega poznega baroka in rokokoja. Z njim sicer izzveneva graška baročna umetnost pred zatonom v nov in zadnji vrh ter hkrati v svoj najkvalitetnejši finale. Barok je namreč v svoji zadnji fazi obarvan z akademizmom, ta pa se značilno staplja z ljudsko čustvenostjo v dela visokega vsebinskega in formalnega izraza. Königerjeva umetniška pot je v svojih začetkih sorodna nastopu Filipa Jakoba Strauba: tudi njega, po rodu sicer Tirolca, je vodil poklic skozi dunajsko akademijo, skozi delavnice nekaterih priznanih mojstrov, skoraj dvajset let pa sta Filip J. Straub in Vid Königer živela sočasno v istem mestu in si sprva še delila prvenstvo v kiparstvu. Med graškimi umetniki pa je slednji nedvomno najizrazitejši predstavnik zadnje stopnje baroka

– rokokoja. Njegov dunajski rokokojski naglas in klasične akademske norme so se s štajersko melodiko zleile v posebno blagoglasje. Tako Königerjev prihod v štajersko deželno mesto ni pretrgal dotedanje naravnosti, ampak jo je logično nadaljeval. S tem, da jo je kipar poživil še s slogovnimi novostmi iz velikega umetnostnega dogajanja, pa je tudi pripomogel k njeni večji izpovednosti ter novemu uveljavljanju.

V Königerjevem delu spoznamo ustvarjalca, ki pa se v samem bistvu razlikuje od "štajerskih Straubov". Če se nam je pri slednjih vtisnila v spomin bučna zunanja demonstracija duha in moči, sta Königerjeva značilnost pretanjeno notranje dogajanje in prej lirični kot epični videz. To sicer ne pomeni, da bi bil njegovim likom, ki sicer zvesto sledijo ikonografskemu registru dobe, patos nekaj tujega, kipar je pri tem le ubiral drugačne, na Štajerskem manj izhrojene poti in se tako približal celo dogajanju nekaterih sodobnikov zunaj te dežele. Patos je pri Königerju vselej obrzdan, njegovi liki so zamišljeni, skoraj zasanjani, ekspresivna črta se umika lepotnosti in milini. Vse to je zavezano tudi v delih njegovih epigonov, kar se pri nekaterih od njih po letu 1800 celo prevesi v sladkobno brezizraznost.

Königer se izraziteje kot njegovi predhodniki, v tem obdobju posveča izraznosti figure. Ni naključje, da je arhitektura mnogih njegovih oltarjev zelo diskretna, nevsiljiva in odstopa prednost figuraliki. V njegovih kompozicijah sicer ne nastopajo večje figuralne skupine, nekaj več življenja je v vizijah v atiki, poglavitno razpoloženje pa največkrat ustvarjajo le po dve ali tri figure: tem se avtor posveča z zavzetostjo, ki pa daleč presega ikonografske stalnice in želje naročnikov. S podobno skrbnostjo oblikuje tudi posvetno skulpturo, izogiba se ceneni stereotipni mikavnosti in podajanju telesnih značilnosti in si prizadeva, da tudi obrobni likom vdahne notranje življenje. V skoraj štirih desetletjih se je Königerjeva skulptura tudi nekoliko spreminjala in s tem njenim

preučevalcem povzročala nemalo preglavic; posebej tudi, ker so podobno kot mojster, rezbarili tudi njegovi sodelavci.

Vid Königer je v Petrovčah in v Novem Celju ustvaril nekaj skulptur, ki sodijo med sam vrhunec v tej pokrajini. Na velikem oltarju v Marijini cerkvi v Petrovčah zavzema vodilno mesto figuralika. Kip Marije z detetom v oltarnem središču je sicer delo druge roke, v zanosno razgibanih kipih sv. Joahima in sv. Ane ter dveh puttov z reliefnima kartušama in v vrvežu nebeških otrok okoli Stvarnika na oblakih v atiki, pa se oglašča uglajeni ton Königerjeve roke ter graške šole.

Nedaleč od Petrovč, v graščini Novo Celje, pa je Königer gostoval celo dvakrat, z dokaj obsežno nalogo. Njegovo prvo delo je oltar v graščinski kapeli (danes v NG v Ljubljani). V njem je strnil v prepričljivo situacijo: *Brezmadežno, sv. Janeza in sv. Jakoba*, ki so spregovorili v značilnem königerjevskem sentimentu, z uglajenostjo svoje zunanje podobe. Naslednje novoceljsko delo so Königerjeve plastike na ograji grajskega stopnišča (danes v NG v Ljubljani), ki so počivale na kamnitih stebrih. Napol ležeče figure vitkih teles in skladnih gibov so predstavljale muze in parke v razgibanih pozah, obdane z bogato draperijo fantazijskih oblačil in ogrinjal. Kipi so rokokojsko nežni, zato v našem kiparstvu toliko bolj izstopajo, tu in tam pa imajo v sebi že nekaj klasicističenga. V enaki luči nas nagovorita tudi skulpturi *Herakleja* in *Anteja* pred novoceljskim portalom, ki stojita na podstavkih. V tem primeru gre za mišičasti atletske postavi z reprezentančnim poudarkom, kot ga je čas narekoval za kipe v fevdalnem okolju.

Prav tako ne moramo prezreti treh Königerjevih upodobitev *Marije*; prve v Šentilju v Slovenskih goricah, druge v mariborskem Pokrajinskem muzeju ter *Marijinega znamenja* iz leta 1771 v Slovenski Bistrici. V Jarenini se je prav tako ohranila skica za oltar, ki izvira iz Königerjeve delavnice. Risba nam približa oltarno zasnovo rokokojskega sloga, ki jo je razvijal predvsem ta mojster: ob sami

Jožef Holzinger, Sv. Pavel, 1760.



figuraliki je pomembna vloga odmerjena tudi v njemu lastni subtilni ornamentiki.

Vid Königer je izdatno obogatil naš kiparski razvoj. Odblesk njegove umetnosti se ne zrcali samo v delu njegovih neposrednih sodelavcev, ampak je segel tudi v delavnice v sami provinci. V zrelih delih Mariborčana Jožefa Holzingerja je graški kipar našel svojega najbolj zavzetega posnemovalca.

Za Jožefa Holzingerja (1735–1797) lahko upravičeno rečemo, da je ne le vodilni, ampak tudi zadnji štajerski baročni kipar. Njegovo ustvarjanje je razpeto med polnih štirideset let: pričinja se v vzdušju Straubove dobe in traja ob zmagovanju izrednega števila naročil, s skoraj nezmanjšano umetniško zmogljivostjo vse do konca 18. stoletja. Holzinger se je uveljavljal izključno s sakralnimi deli, posvetnih vsaj doslej nismo srečali. Znan je



kot avtor oltarnih kompozicij in kot kipar. Avtorji plastik sicer niso vedno zasnovali tudi oltarnih nastavkov, pri Holzingerju pa se pokaže, da izhajajo zamisli za oltarje iz enega in istega vira; iz dokumentov pa vemo, da je mojstrova delavnica ponekod opravila tudi mizarska dela – izdelala je torej arhitekturo oltarjev.

Tipološko lahko Holzingerjeve oltarne kompozicije razvrstimo v dve skupini: v prvi mojster z različicami nadaljuje izročilo pozno-baročnega oltarja, kot ga je poznal že Straub, v drugo vrsto pa sodijo oltarni nastavki s klasicističnim arhitekturnim poudarkom.

Pri oltarju, ki je nastal v cerkvi v Brezjah leta 1756/57, gre za tip v prostor razvitega nastavka s po dvema stebroma ob oltarni podobi, s profiliranim ogredjem in na volutah počivajočo atiko. Na oltarjih se še uveljavlja

masivna Straubova ornamentika, za katero so značilni rokokojski školjkasti zavoji. Tudi figure so razvrščene tradicionalno: po dva kipa stojita ob oltarni podobi, dva nadaljna krasita atiko, njen vrh pa se končuje z igro puttov.

V letih za tem sledijo Holzingerjevi oltarji v župnijski cerkvi v Spodnji Voličini, kjer je mojster realiziral kar pet oltarjev. Zanje je značilno, da imajo po dva ali štiri stebre, ki nosijo profilirano ogredje, le-to je nad oltarnim središčem prekinjeno, sam vrh oltarja pa počiva na volutah.

Sledili so veliki oltar v Kamnici, potem v župnijskih cerkvah v Lovrencu na Pohorju, na Polenškaku in v Slovenski Bistrici. Razlikujejo se le v nekaterih mojstrovih “rahlih spremembah in novostih”.

Odločilni mejnik pa vsekakor pomeni obdobje, ko opisane tipe Holzingerjevih oltarjev začenjajo spreminjati arhitekturni in ornamentalni elementi novega sloga – klasicizma. Novosti se opazno uveljavljajo, ob tem pa kljub vsemu ohranjajo zvezo z izročilom baročnih oltarjev – predvsem z baročno skulpturo.

V novem duhu nas med prvimi nagovori nekdanji *veliki oltar* v Alojzijevi cerkvi iz let 1769–1770 (danes v Kostrivnici). Na njem so sicer še zaznavni baročni arhitekturni členi in tudi življenje figuralike, medtem ko kanelirana stebra in pilastra vnašata v celoto klasicistično “resnost”. Še bolj se od baročnih predlog odmika *veliki oltar* v Veliki Nedelji, kjer že očitno pogrešamo ornamentiko. Temu sledi *Križev oltar* v mariborski stolnici, kjer manjka oltarna stena in se kompozicija približuje celo videzu slavoloka, sredi katerega je križ, ob njem pa astenični figuri *Marije* in *sv. Janeza Evangelista*.

V očitnem klasicističnem duhu se nam prav tako predstavljata Holzingerjev oltar v cerkvi sv. Ane v Slovenskih goricah ter po kiparjevi smrti leta 1797, dokončan *veliki oltar* v cerkvi v Ljutomeru. Ta je bil očitno njegovo zadnje delo. Vsi oltarji kasnejšega tipa vidno kažejo na to, da so stare predstave tipičnega

baročnega oltarja živele sočasno s slogovnimi novostmi klasicizma vse do konca 18. stoletja, ko se je izpela tudi Holzingerjeva umetnost.

In sedaj še k čarobnemu plesu Holzingerjevih skulptur. Čeprav je mojster ubiral svoje začetne korake za prezgodaj umrlim Straubom, pa kljub temu pri njem ne gre zgolj za posnemanje Straubove monumentalnosti in silovitosti – opazna je le poudarjena robustnost – ki pa z leti pri Holzingerju izginja. Na Strauba nas spominjajo tudi podrobnosti, kot so poudarjene velike oči, s svedrom oblikovani kodri las in kompaktna draperija, ki ustvarja pri spodnjem robu oblačil značilne trdo zalomljene in lijakasto odprte gube. Prav to velja za kipe, ki so del *Notburginega oltarja* v Spodnji Voličini ter *Heleninega oltarja* v Vuzenici. Korak naprej so že ubrale skulpture na *velikem oltarju* ter *priznici* v Kamnici; patos je tukaj blažji, liki pa so človeško bližji.

V nadaljnjem Holzingerjevem zorenju Straubovi vplivi čedalje bolj bledijo. Holzingerjeva figura postaja bolj umirjena in vzravnana, gestikulacija ne pozna več straubovske krčevitosti, še manj pa je Holzingerju blizu ekstatična zamaknjenost. Obličja njegovih figur z leti prešinja izraz nekega notranjega miru, patos je obrzdan, veselje, žalost in predanost pa so izraženi s poduhovljenim izrazom likov s pravilnimi, lepotnimi črtami na obrazih. S fiziognomijo se sklada uglajena gesta in gubanje oblačil ni več dramatično in bučno, ampak se raje usmerja v rahlo valovanje; pogosto so gube tudi značilno razpotegnjene in se ob robu oblačil "pljuskajoče" zavihujejo.

Taki kipi nastajajo proti koncu šestdesetih let, ko se krepi Holzingerjev osebni kiparski izraz, v bližnjem Gradcu pa ustvarja druga močna osebnost, ki je vplivala na mariborskega umetnika – Vid Königer. Njegova kiparska intonacija, značilni rokokojski, s klasicističnim umirjanjem prežeti lirizem, sta bila Holzingerju zelo blizu, saj bi si sicer ne znali razložiti sorodne uglajenosti obeh mojstrov. Spremembe v Holzingerjevem kiparskem razvoju pa seveda niso ostro razmejene, ampak nastopajo enkrat v tej, drugič v oni

zasnovi, dokler se ob prevzetih vplivih končno ne izčistijo v kiparjevo lastno govorico.

V kipih sv. *Janeza* in sv. *Elizabete* v cerkvi na Vurberku se Holzingerjeva liričnost stopnjuje v skladje čustveno obarvanih obrazov, širokih, teatraličnih gest ter slikovito valujočih oblačil. S takšno združbo notranje in zunanje poudarjenih likov nas prav tako pritegne *Križev oltar* v mariborski stolnici iz leta 1775. V Holzingerjevem zrelem in poznem obdobju, ko nastane dolga vrsta njegovih oltarjev in priznic, nas primerjave še nekajkrat privedejo h Königerju, vendar z leti Holzingerjev kiparski izraz dozori tako daleč, da sorodnosti z graškim umetnikom ugotavljamo le še v širšem konceptu.

Omembe vredne so še nekatere ostale značilnosti Holzingerjevega kiparstva. Baročna tipologija bibličnih in svetniških oseb je s skupnimi slogovnimi značilnostmi zaznamovala vse sakralne stvaritve svojega časa. Predvsem so bili svetniški liki prevzeti iz umetnostnih izročil preteklih obdobij, barok jim je dodal le nekatere nove svetnike, predvsem pa jih je upodabljal v svojih predstavah, včasih kar z modnim okusom tedanjega obdobja. Tudi Holzinger v svojih delih posega po ikonografiji, kakršno so uporabljali že mojstri pred njim, le da ti liki nosijo sedaj še kiparjev osebni pečat. Zanj so značilni obrazi pravilnih črt in z ozkim, ravnim nosom. Sorodne črte lahko najdemo tudi pri ostalih mojstrih, zato sklepamo, da gre očitno za lepotni ideal poznega baroka in rokokoja. Ti liki imajo lase počesane v dekorativnih pramenih, kodre priček izdeluje kipar s svedrom, brade pa so največkrat vegetabilno razraščene. Pri mlajših ženskah so obrazi po modi baroka okrogli, imajo poudarjene oči in značilni podbradek, pogosta je pričeksa z lasmi, počesanimi ob straneh in spetimi v vozlu, kot so jo v kiparjevem času v resnici nosile meščanke in kmečke žene.

Jožef Holzinger je bil nedvomno zelo "močan" umetnik. V Mariboru je bil dolga leta tako rekoč brez tekmeca, čeprav je s svojimi deli nastopal tudi v krajih, kjer so bila delovna

območja drugih kiparjev. Nič nenavadnega ni, da zasledimo Holzingerjeva dela domala v vseh mariborskih cerkvah – v stolnici, pri jezuitih, minoritih, celestinkah ter v studentski cerkvi. Obvladoval je ozemlje Slovenskih goric, dobršen del Dravske doline ter obronke Haloz. Njegovo delo je prav tako celotna oprema cerkva v Kamnici, Voličini, v Lovrencu na Pohorju, na Polenškaku, zaposlile so ga redovne cerkve v Veliki Nedelji, Studenicah in pri Sv. Trojici v Slovenskih goricah. Klicali pa so ga tudi na Hrvaško. Gostoval je v Medmurju in Virovitici, kjer je leta 1769 postavil *veliki oltar* v frančiškanski cerkvi.

Glede na mojstrovo izredno dejavnost se zdi razumljivo, da ne bi mogel naročil izpolnjevati brez večje pomoči delavniških mojstrov. Prav gotovo je imel pomočnike, vendar najdemo le malo del, ki bi po slogovnih znakih govorila o dodatni pomoči in ne bi kazala mojstrovih značilnosti. Kiparji, ki so po njegovi smrti nadaljevali z izdelovanjem sakralne plastike v času post baroka, so sicer ubirali izhojena pota Holzingerjeve smeri, vendar nas letnice njihove dejavnosti prepričujejo, da vendarle niso mogli biti mojstrove neposredni učenci.

S Holzingerjem se je torej veliko obdobje mariborskega in okoliškega baročnega kiparstva izteklo. V arhivih in tudi v delih nimamo dokazov, da bi po kiparjevi smrti kdo prevzel njegovo delavnico. Cerkev naročila v tem času prav tako občutno usihajo, z njimi vred pa zamira tudi dotlej cvetoče poslanstvo

kiparjev. Zgodnje 19. stoletje pripada že pobaročnemu času in ne dosega več notranjega in oblikovnega bogastva stvaritev pravega baroka.

Ljudje imamo prirojeno možnost spominjanja in zamišljanja krajev. So mesta, ki ostanejo v nas zgolj kot daljna vizualna podoba, ko se jih spomnimo, in mesta, kamor nas zaradi svojevrstnih lepot večkrat zanese pot, da tam preživljamo svoj najdragocenejši čas. Identificirajmo se s prostorom, krajem in s trenutkom, kjer smo, in vse te razsežnosti, z večno zgodbo najlepših oblik in najtoplejših – tudi kamnitih ali lesenih – materialov, naj postanejo najlepše sestavine naše tako dragocene baročne dediščine.

#### LITERATURA

- Emilijan Cevc, *Kiparstvo na Slovenskem med gotiko in barokom*, Ljubljana, 1981
- Barbara Kienzl, *Die barocken Kanzeln in Kärnten*, Klagenfurt, 1986
- France Stele, *Mariborska stolnica*, ZUZ XIX, Ljubljana, 1943
- F. Stele, *Umetnost baroka na Slovenskem*, vodnik po zbirkah Narodne galerije, Ljubljana, 1957
- Sergej Vrišer, *Baročno kiparstvo*, Ars Sloveniae, Ljubljana, 1967
- S. Vrišer, *Baročne prižnice na slovenskem Štajerskem*, poskus tipološke opredelitve, ZUZ n. v. XIV-XV, Ljubljana, 1979
- S. Vrišer, *Nekaj novih ugotovitev v našem baročnem kiparstvu*, ČZN n. v. 23, 2, Maribor, 1987
- S. Vrišer, *K problematiki baroka na Slovenjebistriškem*, Zbornik občine Slovenska Bistrica, 1990
- Josef Wastler, *Steirisches Künstler – Lexicon*, Graz, 1883

#### KRATICE:

- ČZN – Časopis za zgodovino in narodopisje  
ZUZ – Zbornik za umetnostno zgodovino



# Tri desetletja spreminjanja slovenske družbe

## Letno strokovno srečanje sociologov<sup>1</sup>

Slovensko sociološko društvo vsako leto priredi strokovno srečanje, namenjeno raziskovalnemu soočenju strokovnjakov, ki se pedagoško, teoretično in znanstveno srečujemo s sociologijo in nasploh z vprašanji družbene dinamike ter človeških odnosov. Poleg osebnega srečanja, ki je nemalokrat edina priložnost za spoznavanje oseb, ki se v našem prostoru ukvarjajo z enako dejavnostjo, je tovrstni simpozij, ki traja dva ali tri dni, priložnost, ki nudi neposreden pogled na teme, predmete raziskovanja, še bolj pa na metodo preučevanja, s katero se kolegice in kolegi lotevajo obravnave in razumevanja družbenih dejavnikov.

Ob tem se, hote ali neho, pokažejo tudi vrednostni modeli in ideološki vzorci, ki tako ali drugače spremljajo raziskovalno dejavnost. Tega spremljevalnega presojanja, ki mu epistemološko pravimo "spontana filozofija znanstvenikov", se v človeških dejavnostih nikoli ne moremo povsem otresti. Niti discipline, ki se načeloma ukvarjajo s povsem "objektivnimi" predmeti, kakor denimo fizika, kemija ali biologija, pred tovrstno spontano filozofijo niso imune. Ko gre za obravnavo, razlago in pojasnjevanje družbenih zadev, je spontanega in nereflektiranega ideološkega in vrednostnega presojanja toliko več. Gaston Bachelard je trdil, da je prav vrednotenje ena prvih epistemoloških ovir.<sup>2</sup> Tudi zaradi tega so tovrstna srečanja zanimiva in se človek na njih veliko nauči. Ne toliko o samem predmetu raziskovanja, izpostavljenih temah in

rezultatih, kakor predvsem o svojih kolegih in njihovem pristopu.

Ker že nekaj časa zavzeto in, upam, po svojih zmožnostih odgovorno delam na področju sociologije kulture, ki jo poučujem na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, me je poleg družabnosti in kvalitetne organizacije, za katero poskrbi Slovensko sociološko društvo, na simpozij v Celje privabila tudi radovednost do dela kolegov. Prijavil sem svoj referat v okviru Religiozološke sekcije, saj sem na tem področju aktiven in me strokovno zanima. Skupni naslov razprav na zadnjem srečanju je bil namenjen družbeni dinamiki in spremembam slovenske družbe, zato sem svoj referat naslovil "Rekatolizacija Slovenije in neučinkovitost njene družbene legitimacije". Moj namen je bil pokazati, kako kljub novi demokratični ureditvi v zadnjih

dvajsetih letih, ko so Cerkev in prevladujoča katoliška veroizpoved, ob njej pa tudi vse druge, pridobile status legitimnega in do neke mere pomembnega dejavnika v družbi in kulturi, tudi v javnem prostoru, čemur lahko z retoriko naše discipline rečemo "rekatolicizacija", Katoliška cerkev ne uživa tiste obče in družbeno izražene legitimnosti (splošne sprejetosti in konsenza), ki bi jo za večinsko veroizpoved in za religijo, ki prežema velik del nacionalne zgodovine, pričakovali. Zakaj je tako? Zakaj Katoliška cerkev ni deležna tistega priznanja in družbene legitimnosti (ta zajema vse državljane, ne le privrženca veroizpovedi), ki bi jo za pomembnega dejavnika pri oblikovanju nacionalne istovetnosti in njene kulture pričakovali? To je bilo moje vprašanje. Referat so organizatorji srečanja sprejeli in pripravil sem se na nastop.

Program celotnega dogajanja je bil razčlenjen in je obsegal nekaj izbranih plenarnih predavanj ter več strokovnih referatov, razdeljenih po predmetnih in področnih sekcijah. Že prvi dan zvečer (četrtek, 17. 11.), sta bili na sporedu debatni mizi na temo "Vključevanje državljanov v prometne in mobilnostne politike" ter Študentska sekcija, namenjena razpravi o "Post-socialistični tranziciji." Naslednji dan, v petek, so bili na sporedu plenarni nastopi kolegic in kolegov, na temo "Tri desetletja spreminjanja slovenske družbe" (Brina Malnar, Srna Mandič, Miroslav Stanojević, Mirjana Ule, Sergej Flere in Jože Vogrinc). Sledilo je razdeljeno strokovno obravnavanje po sekcijah, ki sta nosili naslov Družbena blaginja in Odprti termin. Naslednji dan, v soboto, smo se v manjših skupinah, a zato natančneje in zbrano, soočili z referati po sekcijah: Družbena blaginja, Medkulturne študije, Pedagoška sekcija, Sekcija za spol in družino, Odprti termin (Raziskovanje spolnosti) ter Religioška sekcija. Naposled sem tudi sam prišel na vrsto.

Glede splošnega opažanja moram najprej omeniti svoje začudenje, koliko je kolegov in kolegic sociologov v Sloveniji! Večine pravzaprav niti nisem poznal. Posebej so me

presenetili mnogi mladi raziskovalci, asistenti in doktorski študenti, ki aktivno vstopajo v polje družboslovja in soustvarjajo nova akademska središča, večina seveda še vedno v Ljubljani, okrog Fakultete za družbene vede, mnogi mladi raziskovalci pa so prišli iz Maribora, Kopra in Nove Gorice. To se mi je zdela pozitivna, vsekakor opazna novost. S Filozofske fakultete v Ljubljani smo bili le trije. Kot sociolog kulture sem v občini srenji družboslovcev občutil razliko in na trenutke se mi je zdelo, da s svojo ustanovo sodim bolj v muzej. Vendar brez slabega občutka.

Na Religioški sekciji smo se s svojimi nastopi razvrstili štirje referenti: profesorica dr. Maca Jogan, dr. Marjan Smrke, dr. Srečo Dragoš in jaz. Nastope je vodil in povezoval dr. Aleš Črnič. V mali dvorani se je, kljub sobotnemu zgodnjemu popoldnevu, zbrala kar zajetna skupina raziskovalcev in poslušalcev. Spodbudni odziv na sekcijo za religijske teme, ki sodijo v družboslovno polje in so tako ali drugače eden od temeljnih, pogosto tudi odločilnih dejavnikov družbene dinamike, njenega razvoja in produkcije smisla, sem hvaležno sprejel. V zadnjem stoletju so avtorji razvili mnoge teorije, kako pojasniti fenomen religije. Od Durkheima in Webra, nenazadnje tudi od Feuerbacha, Marxa in Freuda, do mnogih antropoloških, funkcionalnih, psiholoških in fenomenoloških pristopov, so nastali poskusi, kako dokončno pojasniti to "zadevo", ki ji rečemo religija. Potem, ko smo slišali že skoraj vse, kako gre za obliko napačne zavesti, ideološko indoktrinacijo, vladavino močnejšega ali človeški strah pred smrtjo in izgubo smisla ter njuno sublimacijo, lahko po dobrih sto letih, ko so ti pristopi izčrpali svojo moč in nas vrnili pred izvorno vprašanje, misel obrnemo in rečemo: "Kaj, ko bi na vse mogoče človeške dejavnosti pogledali in jih skušali razumeti, izhajajoč iz religiozne zavesti?" René Girard v svojem delu (razširjen pogovor) *Stvari, skrite od začetka sveta*, meni, da je religiozno temelj človeka. Izhajajoč iz tega temelja, lahko pojasnjujemo in razumemo vse druge stvari.<sup>3</sup>

Kolegi referenti se študijsko aktivno ukvarjajo s sociologijo religije in imajo v javnosti vsestransko priznan status strokovnjakov za svoje področje. Vsi smo tudi univerzitetni učitelji. Z zanimanjem sem pričakoval njihove nastope.

Prva je nastopila ugledna profesorica dr. Maca Jogan. V referatu, z naslovom "Cerkvena kolonizacija javnega prostora" je prikazala, kako se katoliška vera v zadnjem obdobju vtihotaplja v vse mogoče družbene pore in postopoma, vendar brezkompromisno, zaseda vse širši prostor. Dr. Joganova je svoj referat opremila z mnogo slikovnega in fotografskega gradiva, s katerim smo prisotni lahko tudi v živo videli in ugotavljali, kako se cerkve, kapele, veroučno gradivo, razni plakati, simboli, revije, tudi radijske frekvence Radia Ognjišče, širijo kot plaz po slovenskem prostoru. Cenjena profesorica ima glede katoliške Cerkve svoje kritično mnenje in omenjene posege ocenjuje negativno. Podčrtala je stališče, da smo priče vsestranski hegemoniji ene religije, katoliške, ki kot izkrivljena ideologija zaseda kulturni prostor tudi tam, kjer ne bi smela biti prisotna, niti vidna. Na posnetkih smo lahko videli in se spomnili, kako voznik, ki se po avtocesti iz Ljubljane vozi v Koper, pri Postojni opazi postavljen visok kovinski križ. Med primeri, kako se katoliška Cerkev spretno vsiljuje v vse družbene sfere, je izpostavila in pokazala kapelo, ki so jo zgradili na onkološkem inštitutu Kliničnega centru v Ljubljani. Človek se vpraša, kaj je s tem narobe? Nenazadnje tam ljudje doživljajo svoje poslednje ure tukajšnjega življenja. Morda je sporna prevlada ene same religije. Sociološko ta pomislek lahko sprejmemo. Katoliška vera je med slovenskimi državljani sicer prevladujoča, a nedvomno, to vem tudi iz lastne prakse, so po domovih za ostarele možni tudi muslimanski sklepni obredi in priprava umrlega človeka za pokop, kakor ga predvideva njegova vera. Skoraj ne dvomim, da bi tudi na onkološkem inštitutu, ob resni prošnji zavzetih ljudi, pripravili in oblikovali prostor za budistično sklepno meditacijo, in

v izbranem prostoru poskrbeli za kipec Bude, ki bi ga negovali, če bi državljani to zahtevali, z namenom, da bi se bolnik pred odhodom "tja čez", mogel pomuditi pri njem. Vendar razprave ni bilo. Profesorica je v svojem živahnem in ostrem slogu razgrnila široko polje, čas pa je stiskal.

Drugi je nastopil kolega dr. Marjan Smrke. Profesorja poznamo po njegovi kritični in velikokrat polemični naravnosti predvsem do ene religije, krščanstva, in še posebno katolištva. Strokovnosti mu najbrž ni mogoče očitati, saj že vrsto let dela kot profesor sociologije religije na ljubljanski Fakulteti za družbene vede, kjer med študenti in kolegi učitelji uživa ugled. Z javnih nastopov pa poznamo predvsem njegovo polemično držo, ki želi biti vedno tudi objektivno podprta. Pri človeških dejavnostih, v zgodovini družbenih ustanov, v vrednostnih ter idejnih modelih, kakor tudi v goli objektivni znanosti tega ni težko narediti. Vedno bomo našli primere, ki lahko govorijo v prid neki teoriji, kakor tudi nasprotno, ki kažejo na njene nedoslednosti in šibke točke. Pomislimo na desetletja slovenske in jugoslovanske zgodovine pred zadnjimi "trema desetletji". Mnogi naši učitelji so bili prepričani, da je socialistični družbeni model najboljši na svetu, marksistična teorija pa edina zares znanstvena teorija družbe. Za to so navajali vrsto prepričljivih argumentov. Mnogi jih še vedno. Ključna je vedno izbira argumentov in izbor primerov; prav tam tiči in se oplaja "spontana filozofija znanstvenikov", ki smo jo omenili na začetku, z njimi pa gradimo in posredujemo (svoje) ideološko in vrednostno stališče. Živahna in spodbudna dela o tej epistemološki temi je v zadnjem obdobju napisal Paul Feyerabend.<sup>4</sup> Dr. Smrke je izpostavil temo zaupanja. Slednje naj bi bilo med slovenskimi državljani do katoliške Cerkve zelo nizko. Navedel je vrsto primerov in z njimi povezane vzroke, med katerimi je t. i. "sveta polomija", kakor je imenoval finančni polom Mariborske nadškofije in oznako povzel po dr. Fleretu, le vrh ledene gore. Svoj nastop je naslovil "Učinki 'svete polomije'

na zaupanje v Cerkev in na njeno družbeno moč". V nadaljevanju je razgrnil še nekaj primerov, ki dokazujejo popolno izprijenost, oblastiželjnost in tudi nasilje katoliške Cerkve, ki sama po sebi, že z golim obstojem, nastopa kot dejavnik družbenega nelagodja. Poslušalci smo dobili vtis, da je preprosto vse, kar je s Cerkvijo povezano, slabo in negativno. Sam pri sebi sem se vprašal, kako lahko človek s takšnim osebnim vrednostnim stališčem, poklicno odgovorno poučuje predmet, ki zadeva religijo in seveda tudi njene ustanove, ideje, oblike verovanja, kolektivne obrede, njihov družbeni pomen in zgodovino. Moram priznati, da se je v meni prebudil občutek treme: kako bom sam nastopil? Med sklepni-mi primeri, ki naj potrdijo veliko breme, ki ga Cerkev predstavlja v evropskih družbah, Slovenija pa je tu med najbolj "zaostalimi", ker politično podpira katoliško Cerkev, je dr. Smrke navedel primer, kako so med državljansko vojno v Španiji enote generala Franca, t. i. falangisti, mučili otroke, ki so izhajali iz komunističnih družin. Nekatere so tudi usmrtili.

Zdrznil sem se, kajti to so teme, ki sodijo v žalostna poglavja ideoloških spopadov med drugo svetovno vojno. Pomislil sem, da mnogi prisotni, tudi mladi doktorski študentje, verjetno niti ne poznajo prav dobro vseh plati in črnih strani revolucije in medvojnih idejnih spopadov. Če nas zanese v govor o falangistih v Španiji, vlogi Cerkve, pa v razpravo o dramatičnih dogodkih raznih vojvod na Dolenjskem tisti čas in o enotah domobrancev, potem bo konec z našo razumno razpravo. Za nas, sociologe religije, to ne bi bilo spodbudno. Trema v meni je naraščala. Sicer razumem, da ima dr. Smrke, ki prihaja z Dolenjske, do omenjenih dogodkov travmatičen spomin, toda vloga univerzitetnih učiteljev nas zavezuje k poklicni odgovornosti, jasnim izobraževalnim ciljem, ki ustrezajo resnici in vsebini obravnavanega predmeta, pa tudi k raziskovalni odprtosti, samospraševanju, dvomu nad vsemi ideološkimi oznakami in teoretskimi dogmami, ter k življenjsko spodbudnemu

in pozitivnemu sporočilu, ki smo ga dolžni posredovati mlajšim. Tudi z zgledom in lastno držo, ki se lahko le čudi pred skrivnostjo življenja in lepoto bivanja.

Tretji je nastopil kolega dr. Srečo Dragoš. Tudi on je univerzitetni učitelj in se poklicno posveča predvsem družbenim, ekonomskim in socialnim vidikom religije, s posebno pozornostjo do slovenskega prostora. V svojem referatu "Socialno politični model radikalne katoliške desnice (iz leta 1946)", je izpostavil model, ki ga je v času demokratične tranzicije izbrala katoliška Cerkev pri nas. Razvil je kritiko ter podčrtal neprimernost in zgrešenost te izbire, ki jo motivira le goli zaslužek in kapitalistični dobiček, ki za cerkveno ustanovo ni primeren. Duhovni in kulturni kapital pa naj bi naša trenutna Cerkev zanemarila in opustila. Po avtorjevem mnenju Cerkev ravna zgrešeno, ko se povsem zavestno odpoveduje tako levičarski izbiri, ki jo je v preteklosti zagovarjal Kocbek, kakor tudi sredinski, ki sta jo pred slabim stoletjem razvila Krek in posebno Gosar. S tem se Cerkev odpoveduje socialnemu nauku in ekonomski teoriji, ki so jo nekateri njeni predstavniki razvili in zagovarjali pred drugo svetovno vojno. Dr. Dragoš je prikazal Gosarjeva stališča in jih ocenil pozitivno, ker da so, kljub korporativnim izhodiščem, dokaj egalitarna, celo samoupravna in poudarjeno socialno usmerjena, pa tudi moderna. Kljub temu jih sodobna Cerkev na Slovenskem ne upošteva in sledi oblikam pridobitništva, ta pa so ozko kapitalistično naravnana. Ob tem je za sodobno RKC značilen izrazit premik v desno, ki pa ni le njena posebnost, ampak je značilen za celotno slovensko politiko. V tem pogledu je Cerkev sama odločilno prispevala k razvrednotenju svojega kulturnega in duhovnega kapitala. Nekatere afere iz zadnjega časa so tudi po njegovem le vrh ledene gore.

Po treh predhodnikih sem kot zadnji tudi sam prišel na vrsto. Koordinator dr. Črnič me je povabil k mizi. Spet moram ponoviti, da me je trema resnično preplavila, kakor že dolgo ne. Pred javnimi nastopi je v odrasli dobi

nimam več, treme se spomnim iz otroštva, pa iz časa, ko sem hodil v gore in vstopal v kako steno. Zdaj sem se bal, kako naj sploh nastopim in kaj naj povem, ko pa se je ustvarilo izrazito negativno vzdušje do cerkvenosti in krščanstva nasploh. Prisotni so, tako se mi je zdelo, z odobravanjem in napetostjo sledili ostrim kritičnim posegom, sam pa do krščanstva in nasploh do katerekoli religije ne morem nastopiti kakor kirurg, ki hladno ali celo z užitkom secira truplo in reže njegove dele. Ker so v mali in dvignjeni učilnici povsod na sedežih, ponekod pa tudi na mizah, sedeli poslušalci, jaz pa sem bil zadaj, sem se med sestopanjem čez strnjene vrste skoraj spotaknil. Imel sem tremo, kako bom ravnal, v skrbi, da bom nastopil preostro in izgubil nadzor, kar pomeni, da človek začne nastopati čustveno. Tudi to za sociologe religije ne bi bilo spodbudno. Povrh vsega so predhodniki nastopili s tehničnimi pripomočki, oba kolega tudi z računskimi tabelami, izračunanimi procenti, ustrezno krivuljo, izpisano hipotezo in kvantitativno potrditvijo.

Sam nisem imel seboj elektronskega ključka. Takoj po pozdravu sem s prvo potezo pred seboj zaprl ekran namiznega računalnika. Nastop pred kolegi, ko ne gre za učno uro pred dijaki ali študenti, sem si zamislil v odprti, pojmovni in konceptualni obliki. Izpostavil sem svojo hipotezo, ki je na nek način nasprotna tezi prof. Mace Jogan, saj menim, da katoliška religija, nasploh njena kultura in Cerkev, po demokratičnih spremembah na Slovenskem ne uživajo tiste družbene legitimacije kot bi jo po vlogi, ki jo opravljajo, lahko pričakovali. Nato sem poskusil razgrniti vzroke in razloge za neučinkovito legitimacijo. Naj jih povzamem.

V prvem delu sem razgrnil obče družbeno polje in predhodno paradigmo, ki jo moramo vzeti v obzir. V petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja so zahodne družbe doživele širok val sekularizacije. Tedanja nova gibanja, umetniški izrazi in družboslovne teorije so razširili stališče, da gre v tradicionalnih religijah za ostanke starih oblik miselnosti, ki so

bile pogojene z ideološkimi in ekonomskimi dejavniki. Novim teorijam in kulturnim praksam se je religija kazala kot oblika vraževerja, ki jo bo sekularizirana družba svobodnih ljudi kmalu odnesla. Šlo je za vzpon laične družbe in prvi večji razmah ateizma. Tega preloma ne moremo postaviti le v povojna desetletja. Pomemben prelom v tej smeri se je zgodil že na samem prehodu iz 19. v 20. stoletje, ko se je z industrijo in modernizmom sprožil proces, ki ga je Max Weber označil za "odčarani svet". Na ta proces so skušale, vsaka na svoj način, odgovoriti tako moderna umetnost, katoliška estetika in njeni duhovni izrazi z začetka prejšnjega stoletja, kakor tudi velike in v svoji končni posledici tragične ideologije, fašizem, nacizem in komunizem, ki so skrivnost in občutek sublimnega, to je vzvišenega, s človeka, narave in religije, prenesle v politični družbeni kolektiv in razvile revolucionarno, politično in tu-svetno odrešenjsko pojmovanje zgodovine.

Danes verjetno lahko govorimo, da živimo v novi in drugačni družbeni paradigmi, s katero prestopamo v "postmoderno" dobo, ki jo zaznamuje globalizacija. To ne pomeni, da je sekularizacije konec. Slednja se ni ustavila in ostaja metanaracija sodobnega zahodnega sveta, še posebno Evrope. Izvrstno in zelo obsežno delo o tem je napisal Charles Taylor.<sup>5</sup> Religija sicer ni izginila iz modernega sveta in nekateri govorijo o njeni revitalizaciji, vendar moramo biti pri tem previdni. Razlikovati bi morali dve ravni, oživitve in pomen religije na osebni ravni, ki dobiva danes nove in specifične izraze, ki jih religijsko še ne znamo prav razbrati, ter prenavo religije na družbeni ravni, ki obsega izraze in manifestacije v javnem prostoru, ob pomoči in uporabi novih informacijskih sredstev, vključena v socialne pobude, cerkvene dejavnosti ipd. Kljub določeni revitalizaciji religioznega pa ne moremo mimo ugotovitve, da se je v zadnjih letih družbeno paradigma radikalno spremenila, kar zajema vsa področja, tudi religiozno. Priče smo t. i. *diseminaciji* svetega, nastopu množičnih

izbir, ki so načeloma vse legitimne, kar povečuje *sinkretizem*, ki ga spremljajo nove oblike sodobne, postmoderne gnoze. Za razliko od oblik gnoze izpred štiridesetih let so sodobne oblike duhovnosti poudarjeno intimne in privatne oziroma individualne, pogosto tudi nevidne. Tomaž Luckmann je o tem napisal dobro študijo *Nevidna religija*.<sup>6</sup>

Družbene spremembe, ki smo jim priča, zajemajo in preobražajo vsa področja življenja, še najbolj pa prizadevajo bazene proizvodjanja smisla, ki se tradicionalno navezujejo na religiozno sfero in, v evropskih kulturah, na svetovno in nacionalno književnost. Priče smo vedno večji *fragmentaciji* dejavnikov, ki so konstitutivni pri oblikovanju osebne identitete. Slednjo tvorijo *prostorska komponenta* (kraj bivanja in prostor, ki me določa), *selektivni dejavnik* (ta obsega izbor kulturnih prvin, ki nam ga nudijo starši, šola, nacionalna kultura, sega pa od jezika sporazumevanja in lastnega izražanja, do ideološkega nazora in vrednot) ter *integracijski vzgib*, ki nas različno in aktivno lahko spremlja skozi vse življenje, omogoča pa nam povezati in v sebi skleniti heterogene prvine in vsebine, ki sestavljajo osebno identiteto človeka.

Osnovni sociološki predmet razmisleka bi po mojem mnenju moral biti, kako se v sodobni družbi oblikujejo in uveljavljajo ideološki aparati in oblike, virtualne ter institucionalne, ki ustvarjajo obče sprejemljive pomene ter motivirajo dinamiko človekovih želja. Proizvajajo predmetni svet, ki tem željam ustreza in jih deloma zadovoljuje, z idejnimi vzorci pa legitimirajo njihovo uporabo in porabo. Ne glede, ali je posamezna oseba s tem celostno zadovoljna in ne glede, kakšna vrednostna merila se hkrati s tem procesom v družbi uveljavljajo. A tega sociologija ne upa in mogoče ne zna obravnavati. Pa čeprav naj bi raziskovali svet, v katerem vsi, tako ali drugače, živimo. Očitno tudi v družboslovju, po analogiji z naravoslovjem, potrebujemo nabor novih konceptov, ki bi nam omogočili misliti prelom paradigme, sredi katerega se nahajamo.

Ni res, da ne bi imeli prodornih del sodobnih avtorjev, ki učinkovito in brez odvečne retorike analizirajo dinamiko razvitega sveta. Nekatera od teh del so dostopna tudi v slovenščini, avtorji pa uživajo splošno priznanje (Bauman, Galimberti, Baudrillard, Attali, Morin, Beck, Giddens, na Hrvaškem prof. Paić). Sodobna družbena dinamika načjenja in spreminja tudi dve najosnovnejši kategoriji, ki odločilneje kakor predmetni svet določujeta človeka in njegovo bivanje, to sta zaznavi in pojmovanje prostora in časa. Na eni strani smo priče izraziti "de-teritorializaciji", ki jo omogoča in spodbuja nova oblika tehnološke komunikacije in njen virtualni svet. Na drugi strani odpoved fizični prisotnosti in brisanje zgodovinske kontinuitete, oziroma zmanjševanje legitimnosti meril, ki jih posreduje zgodovinski spomin, ko se namesto prisposodbe drevesa uveljavlja paradigma mreže, spreminja tudi našo zaznavo časa. V sociologiji danes govorimo o pojmu "ukronije", to je, v analogiji z utopijo (ne-prostorom), kategorija "izven-časovnosti", ki spremlja naša doživetja in sooblikuje zavest ljudi. Izgubljam občutek tako za preteklost in tudi za prihodnost. Relevanten in pomemben je le trenutni "zdaj", ter zadovoljitev hipnih potreb. Nekateri sociologi in antropologi v zadnjih letih načenjajo tudi to problematiko, na primer Marc Augé, v knjigi *Kakšen konec je naredila prihodnost?* Sodobna mega-polis, kot metafora za današnjo družbo, nima meja; je brez obzidja in brez ločitve. Nahaja se na trenutni mreži, v resnici pa nima kraja. V tem smislu se radikalno spreminja tudi človekova duhovna sfera in njegov odnos do religioznega.

Koordinator mize dr. Črnič me je podrezal in opomnil, da čas teče in se mi predvideni termin za nastop izteka. Zdrzil sem se; v mreži brez smeri je tudi mene zaneslo in sem preveč zataval. Skušal sem ujeti rešilno vejo in se vrniti na svojo rdečo nit. Zakaj, po mojem mnenju, katoliška Cerkev pri nas ne uživa samodejnega družbenega konsenza in legitimacije? Obče gledano so procesi demokratizacije

v zadnjih dvajsetih letih nedvomno omogočili, da so se dejavnosti katoliške Cerkve vrnila in se do neke mere uveljavile v javnem prostoru. Vpeljali so se nekateri verski prazniki, razširila se je dostopnost verskega tiska ter informativnih služb. Vse to je za politično in nazorsko demokracijo nekaj normalnega. Za sociologijo je bolj zanimiva ugotovitev, zakaj ta proces, namreč prisotnost religiozne in cerkvene dejavnosti v javnem prostoru, ni dobil in ne dobiva obče legitimacije. Na slovenski nacionalni televiziji ob nedeljah ne moremo spremljati svete maše, kar je v sosednjih državah nekaj samoumevnega. Proces nazorske pluralizacije je v slovenski družbi, s strani liberalno laičnih in ne religioznih ljudi, dojet kot nasilni ideološki vdor, ki naj bi bil nevaren, kakor nam je pojasnjevala dr. Jogan, sem spomnil. Ideološki in nazorski spori pa se zaostreno prevajajo v politične.

Zakaj v Sloveniji prihaja do zaostrovanja tega soočenja in do pogostega prekrivanja političnih izbir z verskimi, je kompleksno vprašanje. Osebo se mi zdi škoda, da sociologi pri tem ne znajo odigrati pomembne, objektivne in konstruktivne vloge. To se mi zdi velika cokla naše stroke. V evropskih družbah nedvomno obstaja načelo, ki ga vsi spoštujemo, da sta država in Cerkev ločeni. Državljeni, vsaj mnogi med njimi, pa smo pogosto pripadniki in državljani obeh sfer, laične države in Cerkve. V vsakdanjem življenju, od otroških vrtcev do domov za ostarele, ju ni mogoče vedno in povsod strogo ločiti. Politična korektnost se lahko naglo sprevrže v ideološko sodišče. Po demokratizaciji družbe pred dvema desetletjema je religija s svojim vrednotenjem in vsebino vstopila v prostor, ki je po izteku socializma ostal do neke mere ideološko prazen. Toda danes ugotavljamo, da ga religija ni uspela učinkovito zapolniti. Bolj uspešno so ga zasedli komercialni, ideološki in storitveni ponudniki, od trgovinskih centrov do medijev. To pripisujem dejstvu, da Slovenija, kljub uspešnemu razvoju in vstopu v evropske integracije, ni znala razviti in legitimirati svojega novega referenčnega

kulturnega, političnega in zgodovinskega okvira. Ta bi moral obsegati ozemeljski prostor nove slovenske države in vse narodne manjšine, tako notranje, to je pripadnike drugih etničnih skupin, kakor slovenske ljudi zunaj državnih meja Slovenije. V temeljni družbeni okvir, ki vzpostavlja slovensko identiteto, sodi tudi kulturna in verska zgodovina Cerkve in njena vloga v sodobni slovenski družbi. Toda to za državljane ni bilo sprejemljivo. Tako imamo zdaj (bilo je novembra lani), dvajset let po dogodkih, ko se je zaradi spora s tedanjim političnim vodstvom v Beogradu, Slovenija odločila za odcep od Jugoslavije in samostojnost, na bližnjih volitvah možnost, imamo priložnost, da za predsednika slovenske vlade izvolimo ... gospoda Jankovića, srbskega človeka.

V dvoranici je završalo. Ne vem sicer, zakaj. Gospod Janković je naslednji mesec na volitvah dobil široko podporo. Morda je kolege zmotila omemba narodnega porekla, kakor bi bilo to nevljudno in bi ga morali skrivati. Dr. Črnič me je spet podrezal, miril ljudi v dvorani in me povabil, naj sklenem predavanje. Moral sem izpustiti nekaj misli, ki so bile namenjene razpršeni identiteti, ki spremlja naš čas, obsega pa tudi formiranje družbenih vezi (izrazito sociološka tema!) ter produkcijo smisla. Ustavil sem se pri tezi, s katero menim, da so za neučinkovito legitimacijo (širši konsenz) katoliške Cerkve v Sloveniji in religiozne sfere nasploh odgovorni štirje dejavniki.

Na prvem mestu so to spremenjene razmere, ki jih je prinesla in vsilila paradigma ekonomske odprtosti ter idejna liberalizacija. Z njo se uveljavlja storitvena in vrednostna horizontala, ki ukinja stremenje po višjem in duhovnem. Zmanjšuje se pomen lokalnih identitet, popolna razvidnost vsega in liberalna razpoložljivost (skoraj vsega) pa ukinja tudi občutek za skrivnost, dostopnost, ki jo omogoča simbol, saj se z njim vzpostavlja realna prisotnost in stik z "drugostjo" in s skrivnostjo, ki presega razvidnost. Danes ni več ničesar, o čemer se ne bi dalo "nič reči". Preplavlja nas diktat razvidnosti ter

komunikacija in logika signalov. Zaradi tega človek težje pristopa k transcendentnemu Bogu. Kdo bi še razumel, kaj je želel reči sufijski mistik al-Gazali, ko je pisal knjigo *Votlina luči*.<sup>8</sup>

Drugi razlog za neuspešno družbeno legitimacijo Cerkve v Sloveniji so individualne poteze na obeh straneh, cerkveni in državni. Mnoge od teh potez so bile v zadnjih letih nerodne in zgrešene. Na obeh straneh. Bile so strateško slabo premišljene, v mnogih primerih, spet na obeh straneh, posledica pretiranih in nerealnih pričakovanj, stereotipno privzetih strahov, ideološke dediščine, sumničenja, kratkovidnosti in tudi, posebno na cerkveni strani, neupoštevanja polstoletnega družbenega razvoja, zaradi katerega občna miselnost slovenskih ljudi ni ostala takšna, kakršna je bila pred drugo vojno, ampak se je v zadnjih desetletjih suvereno razvijala, v vrednostnem sozvočju z drugimi razvitimi evropskimi družbami.

Tretji razlog vidim v medijski srenji in v izobraževalni, to je v šolski sferi. V tem pogledu je Slovenija, če želimo to priznati ali ne, zelo poseben primer. V evropskem kontekstu predstavlja svojevrstno redkost. Obe sferi, tako medijska kakor šolska, sta izrazito in največkrat brez jasnih avtorefleksivnih potez, vključeni v kapitalsko in kooperativno paradigmo sodobnega storitvenega liberalizma in njegovo spontano ideologijo. Zaradi zgodovinske dediščine in političnih okoliščin se rimsko katoliška in cerkvena izbira kaže kot edina zares alternativna vrednostna in nazorska izbira, ki se v času, ko slovenska identiteta načeloma ni ogrožena, v javnem diskurzu prikazuje kot osnovna ovira za svobodo mišljenja in celo kot ogrožajoči ideološki poseg. Stara bipolarna struktura se na Slovenskem neverjetno trdno ohranja in je ovira za legitimacijo sodobne, vrednostno in nazorsko odprte družbe, ki sprejema bogastvo religioznih izbir. Ideološko omejenost vzdržuje tudi odsotnost izbirnega pouka o svetovnih verstvih v osnovni in srednji šoli. Verouk v šolah je nekaj povsem drugega od

kateheze po župniščih. Nudi osnovno poznavanje verstev, ki ni nujno, in načeloma sploh ni, konfesionalno naravnano. Takšnega pouka slovenska mladina v šolah nima. Mislim, da je zaradi tega ideološko lažje obvladljiva in je izobrazbeno ter vrednostno humanistično manj oblikovana.

Četrty razlog, ki vzdržuje politično polarnost in posredno bremeni ali celo onemogoča primerno družbeno legitimacijo katoliške Cerkve, vidim v dejstvu, da se njen "protipol", ki nastopa ideološko demokratično in liberalno ter nasprotuje cerkveni ustanovi in krščanstvu nasploh, s svoje strani kljub zagovoru demokratičnih vrednot in človekove svobode, ni uspel in mu še vedno ne uspe, da bi se etično, idejno in nazorsko distanciral od komunistične ideologije in njenih konkretnih nasilnih dejanj na Slovenskem v času druge svetovne vojne in po njej. Tudi v tem vidim oviro, ki onemogoča sproščen razvoj idej in demokratičnih nazorskih izbir.

Predvideni čas za naše posege se je iztekel. Predsednica društva nas je opozorila, da je čez nekaj minut predviden odhod na ogled rojstne hiše in muzeja znamenite Celjanke, pisateljice in svetovne popotnice Alme Karlin. Navzoči v dvorani so izrazili željo, da bi imeli vsaj kratko diskusijo, kar je podprl tudi predsednik dr. Črnič. Rekel je, da si mnogi gotovo želijo pokomentirati zadnjega in vse druge nastope. Po vsem izrečenem sem trepetal kaj bo, vendar treme nisem imel več. Edini nazorski somišljenik, kolega dr. Igor Bahovec, profesor na Teološki fakulteti, je moral zaradi neke obveznosti oditi, tako sem ostal sam. Počutil sem se kot Danijel v jami med levi, vendar sem verjel, da bom prišel ven živ. Polemična debata se je resnično razvila in nihče ni izrazil želje, da bi odšel na predvideni ogled. V Religiozološki sekciji smo se mu odpovedali, kar razumem kot znamenje, kako globoko se nas dotikajo religiozna vprašanja, pa čeprav so obarvana ideološko in politično.

Razprava se strukturnih tem, ki sem jih nakazal, ni niti dotaknila. Takoj smo se znašli sredi konfrontacije "za" ali "proti" Cerkvi. Tu



žerjavica žari! Pripravljeni smo se odpovedati tudi muzeju Alme Karlin, kar mi je bilo osebno žal. Dr. Smrke mi je očital, da sem moralno nepošten, ker Cerkev vedno zagovarjam. Odvrnil sem, zakaj je ne bi, saj hrani razodetje odrešenja in je nosilka duhovnega izročila. Rekel je, da zato, ker je vedno ravnala nasilno in zavaja ljudi. Odgovoril sem, da lahko z druge strani poiščem primere, ko je Cerkev ljudem prinesla kulturni razvoj. Dr. Smrke je kot primer krivičnega stališča prisotnim povedal, da mene na nacionalno televizijo vabijo kar naprej, medtem ko njega nikoli ne povabijo. Pripomnil sem, da so me lani povabili enkrat, morda dvakrat. Dr. Črnič je s pisalom potolkel po mizi in nas pozval k strokovnemu pogovoru. Razprave še ni bilo konec in muzeja Alme Karlin nismo videli. A zdi se, da tega nihče ni obžaloval. Profesorica Jogan in predsednik sekcije dr.

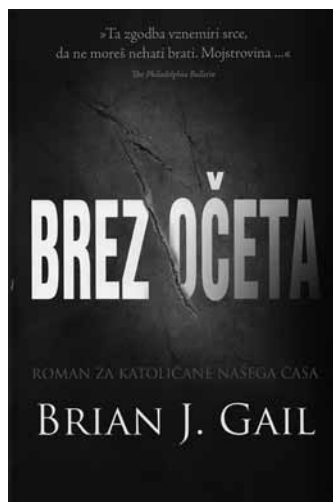
Črnič sta izrazila zadovoljstvo, da se o religiji v družbi lahko odprto in kritično pogovarjamo. Načeloma smo vendarle vsi demokrati.

- 
1. V pričujočem besedilu se posebej zaustavljam pri povzetku Religiozoške sekcije, ki je za bralce Tretjega dne verjetno tudi najbolj zanimiva. Srečanje se je odvijalo v Celju, novembra 2011.
  2. G. Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998.
  3. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris 1978.
  4. P. Feyerabend, *Proti metodi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1999; *Spoznanje za svobodne ljudi*, Krt, Ljubljana 2007.
  5. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, London 2007.
  6. Th. Luckmann, *Nevidna religija*, Ljubljana 1997; *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, Claritas, Študentska založba, Ljubljana 2007.
  7. M. Augé, *Où est passé l'avenir?*, 2008. Italijanska izdaja, *Che fine ha fatto il futuro?*, Elèuthera, Milano 2009.
  8. Al-Ghazali, *La nicchia delle luci*, Tea, Milano 1989.

Vsaka duša ima svoj odsev, ki ga pozna edinole Stvarnik. Foto: Tatjana Splichal



**BRIAN J. GAIL**  
**BREZ OČETA**



*“In končno ... če bi bil duhovnik, ne bi hotel slišati, da če ne pridigam tega, kar poznam kot resnico, če župljanov ne vabim k nalogam pristne krščanske ljubezni, ljubezni, zaznamovane z darovanjem in ne s sebičnostjo – če tega ne delam, ker ne zaupam božjemu ljudstvu, ker me je strah, da se bodo moji župljani obrnili proti meni, ne bi hotel slišati, da bom v božjih očeh jaz odgovoren za njihove grehe ... Prijatelji moji, vsega tega ne bi hotel slišati. In gotovo tudi ne pridigati. Vendar sem to slišal, zato moram to pridigati. In ker sem pridigal, ste zdaj slišali tudi vi.”*

Danes vemo. Ne moremo več reči, da nam nihče ni

povedal. Da nas nihče ne opozarja in svari, spodbuja in vodi na pravo pot. Kristjani osemdesetih let prejšnjega stoletja so morda še lahko bili nevedni, mi tega izgovora nimamo več. Žal premalokrat slišimo govoriti o 'težkih' temah s 'prižnic', a živimo v času, kjer pred nami težko ostane kaj skrito. Razen, če želimo preslišati ali spregledati. Ker je tako lažje ...

Župljani župnije svete Marte v Filadelfiji, potomci irskih priseljencev, "dobrih, skromnih in marljivih ljudi, ki so s seboj prinesli vero, delovno moralo in globoko, neomajno priseljenško upanje v boljše življenje," so župljani kot smo vsi. Živijo družinsko življenje, hodijo v službe, vsakodnevno se srečujejo z novimi izzivi, dvomi, skušnjavami in trpljenjem. Skozi zgodbe treh družin in kaplana Johna nas avtor popelje v čas nedaleč nazaj, ko se je Cerkev soočala z novimi preizkušnjami in izzivi. Michael Burns in Joe Delgado, moža in očeta, sta sodobna Davida, ki se borita vsak proti svojemu Goljatu. Prvi je zaposlen v marketinškem podjetju, ki oglašuje kabelsko televizijo, katere programska shema vsebuje tudi filme z družinam neprijazno vsebino, kamor sodi med drugim mehka pornografija. Joe pa v okviru svojega dela v farmacevtskem podjetju odkrije zaupne dokumente, povezane z zgodovino kontracepcijskih sredstev in njihovimi stranskimi

učinki. Oba moža se soočata z moralnim precepom – kdo oz. kaj je pomembnejše, kako daleč slediti sebi in svojim občutkom, do kod sega moja odgovornost ... "Vedno se bo spraševala, kako je lahko človek, ki je trdil, da verjame to, kar trdi, odstopil od tega, za kar je vedel, da je edino pravilno."

Skozi življenje družine Kealey se srečamo s težkimi preizkušnjami, odločitvami, dvomi in nemočjo. Spolna zloraba s strani duhovnika, napadi migrene, zakonske težave, varanje, duševna motnja, obsedenost s hudičem ... so le nekatere izmed "vsakdanjih" tem, s katerimi se srečujejo družinski člani. In v vsem tem se tudi oni obračajo po pomoč na Cerkev oz. k njenim predstavnikom. "Zdaj pa so bili na bojišču, tako rekoč v prvih bojnih črtah Cerkve. Njihovo poslanstvo je bilo, da so klicali k svetosti ter spremljali posameznike in družine na slehernem koraku zemeljske poti ..." In takšno nalogo v župniji sv. Marte prevzame tudi John Sweeney, mlad, prijazen, prizemljen kaplan, ki se sprva trudi predvsem za to, da bi bil sprejet. Kljub vsemu mu srečevanje z župljani in njihovimi življenjskimi situacijami ne da miru in si želi najti odgovore. "Strašljivo je, da se te družine zanašajo na nas, da bodo dobile odgovore na vprašanja, ki jih v resnici niti ne razumemo." In tistih nekaj milostnih trenutkov v Rimu spremeni njegovo življenje – ponovno se odloči in postane duhovnik;

duhovnik s trdo besedo in pričevanjem resnice.

Takšnega naslova knjiga zagotovo ne nosi po nakučju. Zgovorno nakazuje pomembno prisotnost očeta – duhovnega očeta, očeta voditelja v podobi duhovnika ter družinskega očeta, ki je fizično prisoten ter močan v zgledih in krepostih. Avtor romana Brian J. Gail je mož in oče sedmih otrok, trenutno pedagog in pisec, nekdanji pa univerzitetni in polprofesionalni športnik, oglaševalec, višji vodilni delavec, podjetnik in izvršni direktor. Že na samem začetku nas opozori, da je knjiga leposlovno delo – in ne posnetek resničnih dogodkov. A prav domišljija je tista, ki nas ujame v svet izven našega ter nas uči resnic o sebi in človeštvu. In avtor nas vabi na podobno potovanje in odkrivanje nadaljevanja začetih zgodb tudi v knjigah *Motherless* (Brez matere) in *Childless* (Brez otok).

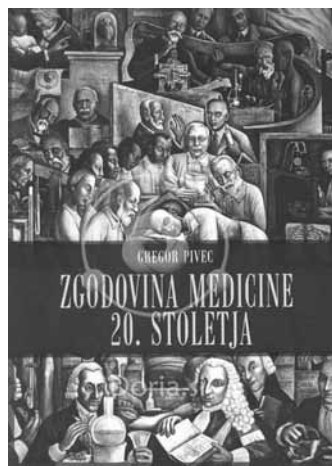
Roman sem prebirala z veseljem in zanimanjem, saj sta me pritegnila tako vsebina kot stil pisanja. Posamezne zgodbe so ločene s poglavji, a se tudi spretno prepletajo. Časovni preskoki so me včasih pustili zmedeno, a dodajajo knjigi svojo vrednost. Avtor bralcu namreč ne da vseh odgovorov, ki bi si jih želeli slišati; pusti, da vplete lastno domišljijo, izkušnje, razmišljanja in spoznanja, dvome in iskanja.

*“Danes naš nebeški Gospod vam in meni zastavlja enako*

*vprašanje, ki ga je zastavil Petru pred skoraj dva tisoč leti. Sprašuje nas: Ali me boste tudi vi zapustili zaradi trdih besed?”* Da bi le slišali več trdih besed. ... Želimo si trdih besed in potrebujemo jih. Ker le tako se bomo lahko odločili; le tako bomo vedeli, za kaj se borimo in zakaj bomo ostali.

Metka Jagodic

## GREGOR PIVEC ZGODOVINA MEDICINE 20. STOLETJA



Leta 2011 je izšel drugi del knjige *Zgodovina medicine*, avtorja dr. Petra Borisova, z naslovom *Zgodovina medicine 20. stoletja*, ki jo je napisal dr. Gregor Pivec. In čeprav naj bi bil naslov sam dovolj zgovoren, je to daleč od tega, kajti v knjigi so na zelo izčrpen način predstavljene in opisane vse veje medicine, ki danes obstajajo, pri čemer si avtor ni dovolil, da bi izpustil ključne akterje posamezne stroke (npr. Zoro Janžekovič pri plastični kirurgiji). A poleg vsebine me je zanimalo tudi, kako bo dr. Pivcu sploh uspelo izvesti in predstaviti ta projekt. Dr. Gregor Pivec je namreč izšolani zdravnik, ki je specializiral iz splošne

kirurgije in bil pri tem nadvse uspešen. Poleg *Zgodovine medicine 20. stoletja* je napisal še knjigo o zgodovini Splošne bolnišnice Maribor (2003), zgodovino Zrkovc, Dogoš in Brezja (2003) ter zgodovino Gasilskega društva Zrkovci (2003), leta 2011 pa je zagovarjal doktorsko disertacijo iz zgodovine z naslovom *Razvoj bolnišnice Maribor od ustanovitve do druge svetovne vojne*. Pred seboj imamo torej popolnega in uspešnega naravoslovca, ki skuša napisati humanistično monografijo, kar pa je že zaradi obsega in pomembnosti snovi nadvse kompleksna in izjemno težka naloga. Knjiga trde vezave v formatu 265x190 mm obsega 17 poglavij na 471 straneh, na koncu pa je priložen še zemljevid vseh bolnišnic in bolnišničnih enot partizanov, Nemcev in Italijanov med drugo svetovno vojno.

V prvem poglavju *Hiter razvoj medicine* avtor govori predvsem o razvoju humane genetike in molekularne biologije. Pri tem je seveda izpostavil redovnika Gregorja Mendla in njegove poskuse z grahovimi zrni, s katerimi je hotel ugotoviti, kako se lastnosti staršev dedujejo na potomce prve, druge in tretje generacije. Na podlagi teh ugotovitev so znanstveniki kasneje postavili tako imenovane tri Mendlove zakone o dedovanju lastnosti. Omenja se tudi kloniranje osebkov in s tem povezano prvo uspešno kloniranje ovce Dolly na

Škotskem leta 1997. V sklopu molekularne biologije se omenja razvoj odkritja nukleinskih kislin oziroma DNK in RNK ter raziskovalne metode omenjenih nukleinskih kislin. Naslednje poglavje z naslovom *Živi in neživi kužni delci* govori o razvoju virologije, pred tem pa je seveda na kratko opisana zgradba virusov. Predstavljena je zgodovina virologije, vakcinacije in kdo se je s tem najbolj ukvarjal (Rus Dimitrij Ivanovski). Od znanstvenikov sta omenjena tudi Wandel Satley in André Lwoff – prvi je opisal molekularno strukturo virusov, drugi pa njihov razmnoževalni cikel. Danes vemo, da so virusi sposobni razmnoževanja, zaradi prilagoditve na parazitski način življenja. Na kratko je opisana tudi "kuga 20. stoletja", to sta virus HIV in bolezen AIDS, zaradi katere letno umre več milijonov ljudi, večina v Afriki.

V ospredju tretjega poglavja je endokrinologija. To je veja medicine, ki se ukvarja z žlezami z notranjim izločanjem, to so ščitnica, hipofiza, nadledvična žleza idr. Pri tem je avtor posebej izpostavil hormon inzulin, ki je ključen za zdravljenje diabetesa, saj znižuje koncentracijo sladkorja v krvi, kortikosteroide za vnetja in histamin pri alergijah. Od znanstvenikov je najbolj pomemben endokrinolog Harvey Williams Cushing, po katerem se danes imenuje bolezen zaradi povečane količine kortizola v telesu (Cushingov

sindrom). V četrtem poglavju o kemoterapiji je zanimivo, da ne govori o obsevanju (kakor danes), temveč o zdravljenju z zdravili sintetskega (kemičnega) izvora. Pri tem je na prvo mesto postavil acetilsalicilno kislino, bolj znano kot aspirin, ki jo je prva izdelala tovarna Bayer pod vodstvom Felixa Hoffmanna. Opisan je tudi razvoj antibiotikov, ki jih je prvi po naključju odkril Alexander Fleming (penicilin), in zdravilo talidomid, ki je imelo skrajno negativen učinek na otroke, saj so se rodili brez okončin. V petem poglavju, ki nosi naslov *Pogled v telo*, je govora o razvoju medicinske radiologije. Za začetnika te veje velja fizik Wilhelm Conrad Röntgen s svojimi X-žarki, ki so omogočili prvi vpogled v notranjost človeka. Omenjen je tudi laser, ki se danes uporablja v oftalmologiji (pri odstopu mrežnice), ultrazvok v ginekologiji, prej pa v oboroženih silah, ter EEG (elektroencefalogram), EKG (elektrokardiogram), EMG (elektromiogram) in na koncu še naprave za merjenje krvnega tlaka. Šesto poglavje z naslovom *Bolnik in zdravnik* je precej obširno, saj govori o razvoju interne medicine in kirurgije. V sklopu interne medicine je opisan razvoj internističnih strok: kardiologija, gastroenterologija, nefrologija, pulmologija, hematologija ter revmatologija. V sklopu kirurgije pa anesteziologija, transfuziologija, plastična,

splošna, torakalna, kardio-, nevro-, vaskularna in maksilofacialna kirurgija. Naslednje poglavje *Zdravstveno varstvo žensk in otrok* je namenjeno razvoju ginekologije in porodništva ter pediatrije. V sklopu ginekologije je morda najbolj pomemben George Nicholas Papanicolaou, po katerem se imenuje metoda za odkrivanje raka materničnega vratu, V sklopu pediatrije pa Carl Credé, ki je z svojimi kapljicami preprečil gnojno infekcijo oči in slepoto.

Da bo v poglavju *Pogled v dušo*, govora o psihiatriji, nam pove že ime. Tukaj je bila tranzicija še najbolj radikalna, kajti vse do 19. stoletja so psihične bolnike zapirali v ječe, ker naj bi grešili in se jim je zato zmešalo. A ko se je pojavil Francoz Phillipe Pinel, se je vse spremenilo, saj je do pacientov uporabil bolj nežen, "človeški" pristop. Vendar glavni biser tega poglavja predstavlja Avstrijec Sigmund Freud, pionir psihoanalize, in opis vseh njegovih dosežkov. Za konec je še nekaj govora o psihofarmakih oziroma o zdravilih za psihične bolezni, kot so antidepresivi, anksiolitiki in šok terapije, katerih terapevtski učinek je danes vprašljiv zaradi hudih stranskih učinkov.

V devetem poglavju, ki nosi naslov *Informacijski sistem telesa*, je predstavljena veja nevrologije. Predstavljen in opisan je avtonomni živčni sistem, refleksi, klinična nevrologija in nekatere

nevrološke bolezni, npr. Cini-er-Wilsonova bolezen (motnja v prebavi bakra, ki izzove krče in glavobole). Prav tako sta predstavljeni diagnostika in terapija nevroloških bolezni, pri čemer ima najpomembnejšo vlogo EEG aparat. Deseto poglavje *Svet se je zmanjšal* govori o epidemiologiji. Tukaj so predstavljene tropske bolezni: malarija, rumena mrzlica, elefantiaza ter druge težke bolezni, kot sta tetanus in poliomielit (otroška paraliza). Človek, ki v tem poglavju najbolj izstopa, je Albert Schweitzer, ki je večino svojega življenja preživel kot zdravnik v Afriki, kjer se je spopadal s tamkajšnjimi boleznimi in bil prvi Evropejec, ki je opozarjal na hude afriške razmere. Na kratko je tudi opisana veja dermatovenerologije, ki se ukvarja s kožnimi in spolnimi boleznimi hkrati. V poglavju *Organizacija rešuje življenja* je predstavljen razvoj intenzivne medicine z reanimacijo in anestezijo. Tej smeri danes na kratko rečemo urgentna medicina. Ključna oseba pri razvoju te veje je bila ženska, Angležinja Florence Nightingale, ki je začela izvajati triažo (diferenciacija težje od lažje ranjenih). V teku desetletja je ta veja tako napredovala da so na primer v primeru oteženega dihanja pacienta, dihanje prevzele naprave (železna pljuča) in da se je oskrba pacienta drastično skrajšala, saj so se pojavila ambulantna vozila (rešilci). Opisana je tudi splošna/

družinska medicina, ki velja kot osnova za vse ostale veje medicine.

Poglavje *Stranpoti medicine 20. stoletja* je sicer kratko, a še kako pomembno, saj govori o zaslepljenosti in manipulaciji zdravnikov. S tem seveda mislimo nacistične zločine v taboriščih, kot na primer sterilizacija s kislino, izpostavitve mrazu do smrti ali pa delovanje japonske enote za biološko vojskovanje, kjer so izvajali še hujše zločine. In čeprav v knjigi ni natančno zapisano, za katero enoto gre, vemo, da je govora o zloglasni enoti 731 v Mandžuriji. Trinajsto poglavje *Etična kodifikacija medicine* predstavlja etiko v medicini, pri čemer kot osnova služi Hipokratova prisega. Po drugi svetovni vojni so ravno zaradi zavedanja, kaj so nacisti počeli v taboriščih, nastale številne mednarodne organizacije, namenjene etičnemu izvajanju medicinskega poklica, kot na primer WHO (svetovna zdravstvena organizacija) ali WMA (svetovno zdravniško združenje). Omenjajo pa se tudi starejše organizacije, kot sta Rdeči križ, ki ga je ustanovil Jean Henri Dunant, in Karitas, katerega ustanovitelj je Lorenz Werthmann.

V štirinajstem poglavju z naslovom *Socialnomedicinska misel* je govora o začetkih zdravstvenih zavarovalnic in zdravstvenega sistema. Tukaj sta bili osnovni vodnici enotnost in načelnost ter kasneje solidarnost. Prvi, ki se je zavzel za zdravstveno

Tudi v temi se najde človek, ki me bo popeljal k luči upanja. Foto: Tatjana Splichal



zavarovanje delavcev, je bil nemški "železni kancler" Otto von Bismarck, ki so mu sledili Britanci in Sovjetska zveza. V Afriki in Aziji pa je bilo takšno delovanje odvisno od ekonomskih možnosti posamezne države. V nadaljevanju se omenja organizacija zdravstva na Slovenskem, ki se začne z Gerhardom von Swietenom, svetovalcem na dvoru Marije Terezije. Uvedel je obvezno šolanje vseh zdravstvenih delavcev od zdravnikov in kirurgov do babic, ter postavil higienske normative, da je pri zdravljenju prišlo do čim manj komplikacij. Nato je opisan razvoj zdravstva na Slovenskem – od konca prve svetovne vojne pa vse do samostojne Slovenije.

V petnajstem poglavju, *Izobraževanje zdravnikov in drugih zdravstvenih delavcev*, so predstavljeni vsi izobraževalni zavodi v Sloveniji, torej medicinski fakulteti v Ljubljani in Mariboru ter zdravstvene fakultete v Ljubljani, Mariboru in Izoli. Omenjeni so še trije samostojni zavodi, in sicer Visoka šola za zdravstvo Jesenice, Novo mesto in Slovenj Gradec. Avtor natančno opiše vse zavode, njihov razvoj in odgovorne. Ponovno spregovori tudi o Gerhardu von Swietenu in njegovem zavzemanju za standardizacijo zdravstvenega izobraževanja v monarhiji. Zadnji dve poglavji monografije sta precej obširni. Šestnajsto poglavje z naslovom *Zdravstvene ustanove v Sloveniji* opisuje vse

zdravstvene zavode v državi. Pri tem začne z Univerzitetnim kliničnim centrom v Ljubljani, katerega začetki segajo v drugo polovico 18. stoletja, ko se je Jožef II. zavzel za njegovo ustanovitev. Opisana je zgodovina in razvoj praktično vsakega oddelka UKC Ljubljana, pri čemer si tudi tukaj avtor ni dovolil, da bi izpustil pomembne zdravnike, ki so omogočili nastanek posameznega oddelka. Nato nadaljuje z UKC Maribor (trenutni direktor je avtor sam), katerega začetki prav tako segajo v drugo polovico 18. stoletja. Predstavlja vse oddelke in njihov razvoj, vključno s pomembnimi akterji. Sledi predstavitev ostalih zdravstvenih zavodov. Na koncu poglavja omenja še medicinsko zgodovino, kjer imajo pomembno mesto dr. Peter Borisov, Slovensko zdravniško društvo in Zdravniška zbornica Slovenije. Zadnje poglavje knjige se glasi *Slovensko zdravstvo v vojnih časih*. Tukaj začne svojo predstavitev z generalom Rudolfom Maistrom po prvi svetovni vojni in njegovim zavzemanjem za oblikovanje sanitetne službe. Nato je predstavljena Slovenija med drugo svetovno vojno, kjer avtor izmenično govori o delovanju in bojih partizanov in organiziranju partizanske sanitetne službe. Omenja se tudi domobranska sanitetna služba, pri čemer avtor, tako kot pri partizanih, govori izmenično o njihovih bojih in

zdravstveni oskrbi. Na koncu sledi še predstavitev sanitetne službe Teritorialne obrambe v času osamosvojitvene vojne v 90-ih letih.

Knjiga je po moji oceni v celoti napisana odlično. Avtor se je pri raziskavi opiral na veliko število virov, uporabil je slikovno gradivo, da si bralec lahko posamezno stvar lažje predstavlja (na primer Einthovnov merilec krvnega tlaka). Zelo domiselno se mi je zdelo, da je v posameznem poglavju napisal kratko biografijo enega ali več znanstvenikov, in naslovnica, ki v eni sliki zajema vse znanstvenike, zaslužne za razvoj medicine (na sliki so sicer tisti znanstveniki, ki so prispevali k razvoju kardiologije, a ideja je ne glede na to izvirna). Jezik v knjigi je zelo strokoven, zaradi česar po mojem mnenju ni primerna za nekoga, ki ne deluje v zdravstveni stroki. Če bi laik hotel razumeti posamezno poglavje, bi nujno potreboval knjigo latinske medicinske terminologije. Knjigo pa vsekakor priporočam slehernemu zdravstvenemu delavcu, saj daje zelo transparenten pogled v preteklost medicine.

Nenad Čubrić