

2016 7/8

Vsebina

UVODNIK

- 3 Aleš Maver: Spominjati se reformacije

FILOZOFIJA

- 7 Charles Taylor: Zakaj potrebujemo radikalno redefinicijo sekularnosti?

PATRISTIKA

- 21 Sv. Leon Veliki: 10. govor: Peti govor o nabirkah (november 444)

CERKVENA ZGODOVINA

- 25 Martin Bele: Začetki nestorijanstva in njegov prihod na Kitajsko

TEOLOGIJA

- 31 Polona Kos: Mistično izkustvo v luči nevroteologije

DOSTOJEVSKI, GIRARD IN TERORIZEM

- 37 Elisabetta Brighi: Mimetična politika samotarskega terorizma

EVROPA PO VOJNI

- 55 Jaromir Balcar: Češkoslovaška: Med nacistično okupacijsko oblastjo in komunistično diktaturo
61 Marcin Zaremba : Poljska: Ruševine in travma
67 Robert Zimmermann: Norveška: Prehod k stabilnosti in rasti
73 Verena Paetow: Francija: Po kolaboraciji in odporu

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 79 Uwe Michael Lang: Zgodovinske postaje rabe latinščine v bogoslužju

RELIGIOLOGIJA

- 93 Romuald Jovan: Religija malgaškega plemena Antešakov kot primer prareligije in njena primerjava z judovsko-(grško)-rimsko-krščansko religijo, ki jo danes živimo kot sodobno krščanstvo

LIKOVNA UMETNOST

- 105 Mojca Polona Vaupotič: Tudi to se je nekoč godilo: prišel je Kandinski z abstraktnim

Rojstvo



Spominjati se reformacije

Ko sem prvič slišal za to, da se bo papež Frančišek udeležil uvoda v praznovanje petstote obletnice reformacije na Švedskem, sem se najprej spomnil bežne opazke iz svojega nekdanjega učbenika za cerkveno zgodovino (kajpak na katoliškem izobraževalnem zavodu), kjer je po znanem nemškem cerkvenem zgodovinarju povzeto mnenje, da je bila reformacija “najhujša nesreča, ki je zadela Katoliško Cerkev”. Zato mi ni bilo čisto jasno, ali bo imel papež kot najvišji uradnik te iste Cerkve v Lundu kaj praznovati.

No, potem se je zadnji dan oktobra, točno 499 let po domnevnem nabitju petindevetdesetih tez v Wittenbergu, izkazalo, da v resnici ni šlo za praznovanje. Seveda, Frančišek je razveselil svoje najbolj goreče privržence z novim ekumenskim presežkom, tako da je bil znova govor o mejniku, ki da je padel po nič manj kot petstotih letih. Priznam, ob tem maničnem ustvarjanju rekordov, za katero seveda ni kriv papež, sem že nekoliko utrujen, ker neverjetna pozaba zgodovine in brezbržnost do nje pri nekaterih ne presega samo vseh meja, marveč žali mojo (pa še čigavo) zdravo pamet. Tako sem recimo že čisto obupal, da bi komu še lahko dopovedal, da na tisto legendarno srečanje v Havani med Frančiškom in Kirilom nihče ni čakal tisoč let, pa celo, če bi si želel, bi ne mogel, ker moskovskega patriarhata ali česa podobnega pred tisočletjem sploh ni bilo. Kljub temu ta nesrečna tisočica še kar straši v ustih in s tipkovnic pametnih ljudi. Če kaj, prikriva njeno vztrajno recikliranje pač zadrego, ker je tisto srečanje, ki bi res lahko veljalo za tisočletno, bilo že leta 1964, papežu pa takrat ni bilo ime Frančišek, temveč Pavel VI. (Mimogrede, tudi takratni partner z vzhoda je bil precej verodostojnejša figura.) Nekaj podobnega se zdaj dogaja ob Frančiškovem švedskem podvigu. Nesporno se je v Lundu in Malmöju pisala zgodovina, toda pisali so jo že kdaj prej. Recimo pred petimi leti, ko je papež Benedikt XVI. poromal naravnost v Lutrov samostan v Erfurtu. Pri vsem pozabljanju zgodovine je čudno samo to, da so tisti, ki hočejo od Frančiška “vse novo”, navadno najostrejši kritiki stranpoti potrošništva, sami pa zapadejo prav njegovi maniji, da nič, kar je bilo še včeraj dobro, danes nima nobene veljave več, zaradi česar je potrebno kar naprej umetno proizvajati navidezne presežke.

Kot rečeno, argentinski pontifeks nima s tem nič opraviti. Na Švedskem je storil tisto, kar je bilo potrebno storiti. Skupaj z gostiteljicami in gostitelji se je spomnil bistvene prelomnice v evropski, da, svetovni zgodovini, ki odmeva tako močno,

da je, kot so preroško zapisali nemški katoliški in protestantski voditelji, še vedno potrebno zdraviti spomin nanjo.

Kaj je torej tisto, česar se bomo v prihodnjem letu okrogle obletnice morali spomniti? Verjetno predvsem zamujene priložnosti, da bi se *reformatio* pravočasno in temeljito zgodila znotraj Cerkve. Spomnili se bomo neverjetne duhovne slepote (papež bi morda dejal duhovne demence) takratnih njenih pastirjev, ki so povsem spregledali znamenja časa, zlasti žejo ljudi po tistem, kar so razbirali iz evangelija, a tega niso videli v Cerkvi svojega časa. Spomnili se bomo tudi razorožujoče iskrenosti papeža Hadrijana VI., na katero nas je nedavno opozoril nemški cerkveni zgodovinar, ko je navedel njegove presenetljive besede: *Tako ni čudno, da se je bolezen razširila z glave na ude, se pravi, od papežev na nižje cerkvene voditelje. Vsi – visoki prelati in preprosti kleriki – smo skrenili, vsakdo gleda le na svojo pot in že dolgo ni nobenega, niti enega samega, ki bi delal dobro.*¹ Žal se bomo spomnili tudi, da je šlo v tistem letu 1522 za glas vpijočega v puščavi in da za Nizozemcem pravzaprav ni bilo papeža, ki bi bil zmožen tolikšne samokritičnosti.

Seveda se bomo spomnili mladega avguštinskega redovnika Martina Lutra, gnane od iskrene skrbi za lasten dušni blagor in za blagor zaupanih mu občestev. Spomnili se bomo njegove postavitve v ospredje usmiljenega, ne strogega in kaznujočega Boga, in njegove osredotočenosti na Sveto pismo, kar je na Švedskem zlasti izpostavil papež Frančišek. Morda bomo katoličani končno z lažjim srcem in manj obremenjeno priznali, da je to osredinjenje posredno obdarilo slovenski jezik in slovensko občestvo z zakladom, skupnim vsem Slovenkam in Slovencem.

A skoraj v isti sapi se bo potrebno spomniti, da je isti avguštinec v manj kot desetletju prehodil pot, za katero je zgodnja Cerkev potrebovala stoletja, in ne čisto pričakovano ugotovil, da bo njegov neokrnjeni evangelij najvarnejši v rokah mogočnih deželnih knezov, njegovih glavnih sponzorjev. Je res verjel, da bodo nekdanji navdušeni zbiralci eksotičnih relikvij zdaj novi apostoli veselega oznanila v čisti obliki? Posledice njegove izbire so redkokje tako vidne kot ravno v jedrnih deželah njegove reformacije, kjer so od cvetočega luteranstva potem, ko so komunistični oblastniki zaprli "deželnoknežjo" pipico in videli v Lutru samo še morebitnega predhodnika revolucije, ne pa več verskega reformatorja (pa še tu jim je bil neskončno bližji njegov anatemizirani sopotnik Münzer), ostale predvsem prazne cerkve.

In tu smo pri najtežjem delu vsebine spomina na reformacijo. Ker, kot rečeno, do nje ni prišlo znotraj katoliškega občestva, ko je bil za to še čas, pa tudi zato, ker so katoličani po tridentinskem koncilu poudarjali predvsem tisto, kar jih je od protestantov ločevalo, je razkol, ki se je odprl z reformacijo, za evropskega človeka dejansko pomenil strahotno pohujšanje. Ne verjamem, da je kdaj v zgodovini obstajala v Cerkvi tolikokrat propagirana edinost v smislu gesla "ena čreda, en pastir", toda razpoka iz 16. stoletja je bila vse preveč očitna.

Zato se bo potrebno spomniti, da gre prav nespodobnemu obračunavanju med katoličani in protestanti s krvavim vrhuncem v tridesetletni vojni pripisati dobršen delež odgovornosti za sprožitev vala, ki je privedel do galopirajoče sekularizacije naših dni, nad katero zdaj vijemo roke oboji. Morda bi se dalo s kakšnim dlakocep-ljenjem pokazati, da tridesetletna vojna v bistvu ne more veljati za versko, toda takratna javnost jo je nedvomno dojemala kot takšno. In presenetljivo bi bilo, če ne bi prav po njej in zaradi nje vzkilile zamisli, da takšnega krščanstva nihče ne potrebuje.

Predvsem zaradi tega krvavega plesa, ki ga, če se reformacijsko dogajanje ne bi bilo izteklo v razdelitev Cerkve na zahodu, ne bi bilo, katoličan težko slavi začetek reformacije. Še kako pa se ga mora, kot je naredil papež Frančišek, spominjati, saj nevarnost, da bi v svojem svetu spregledal kaj bistvenega, ni nič manjša kot pred petimi stoletji.

1. Navedeno po: Hubert Wolf, *Krypta: Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte* (München, 2015), 9.

Brezmejnost



Zakaj potrebujemo radikalno redefinicijo sekularnosti?

I
V glavnem se vsi strinjamo, da morajo biti moderne demokracije 'sekularne'. Čeprav je ta izraz najbrž nekoliko problematičen, saj vsebuje nekaj etnocentrizma. Vendar tudi v zahodnem kontekstu izraz ni povsem jasen. Kaj pravzaprav pomeni? Prepričan sem, da obstajata vsaj dva modela sekularnega režima.

Oba vključujeta tudi neke vrste ločitev cerkve in države. Država namreč ne sme biti uradno navezana na neko veroizpoved; razen na zelo obrobni in povsem simboličen način, kot v Angliji ali Skandinaviji. Vendar pa sekularnost zahteva več kot to. Zaradi pluralnosti družbe je potrebna neke vrste nevtralnost ali, če uporabim izraz Rajeeva Bhargave, "načelna distanca"¹.

Če poskušamo še natančneje raziskati sekularnost, pa bomo ugotovili, da v bistvu pomeni zelo kompleksno zahtevo. Tu si namreč prizadevamo za več kot le za eno vrtilino. Izpostavimo lahko tri in jih uvrstimo v tri kategorije, ki jih je poudarjala že francoska revolucija: svoboda, enakost, bratstvo. (1.) Na področju religije ali temeljnih prepričanj ne sme biti prisile. Tako običajno definiramo versko svobodo, ki seveda vključuje tudi svobodo do nevere. Temu lahko

rečemo tudi "svobodno izvrševanje" religije, kot pravi prvi amandma ameriške ustave. (2.) Med pripadniki različnih verstev ali temeljnih prepričanj mora vladati enakost; nobeno versko prepričanje ali (verski ali neverški) svetovni nazor ne sme uživati privilegiranega položaja, kaj šele, da bi postal uradno stališče države. In (3.) prisluhniti je potrebno vsem duhovnim družinam in jih vključiti v nenehen proces ugotavljanja, čemu služi družba (kakšna je njena politična identiteta) in kako bo dosegla svoje cilje (vzpostavila natančen sistem pravic in privilegijev). Temu (če pojem vsebino nekoliko raztegnemo) pa lahko rečemo 'bratstvo'.

Seveda si lahko ti cilji med seboj tudi nasprotujejo; včasih moramo zato loviti ravnotežje med vrlinami, za katere si prizadevamo. Prepričan pa sem, da bi na tem mestu lahko dodali še četrti cilj: da si čim bolj prizadevamo za ohranjanje harmoničnih in spoštljivih odnosov med zagovorniki različnih verstev in svetovnih nazorov (morda bi lahko pravzaprav šele temu rekli 'bratstvo', a se bom vseeno držal urejene sheme s tremi tradicionalnimi vrlinami.)

Nekateri včasih trdijo, da je ta ali ona definicija sekularnosti zmožna razrešiti vprašanje, kako uresničiti te cilje, na ravni

večnih načel, tako da ne bo potrebno nobeno nadaljnje prizadevanje ali urejanje, da bi jih lahko določili za našo družbo. Temelj teh načel pa naj bi našli v razumu ali v nekem stališču, ki je osvobojen religije, ki je povsem *laičen*. To mnenje so zagovarjali jakobinci, pa tudi zgodnji Rawls.

Težava pri tem pa je, da (a.) tak sklop brezčasnih načel, ki bi ga lahko opredelili na podlagi čistega razuma, vsaj ne v take podrobnosti, kot bi jih potrebovali za posamezen politični sistem, ne obstaja; in (b.) da se posamezne situacije med seboj zelo razlikujejo, zato potrebujemo tudi različne načine konkretnega uresničevanja splošnih načel, o katerih se vsi strinjamo, to pa pomeni, da jih je potrebno v vsaki situaciji do neke mere prilagoditi. Iz tega sledi, (c.) da kršimo 3. načelo, če ta načela od zgoraj diktira neka domnevno višja avtoriteta. S tem namreč nekatere duhovne družine prikrajšamo za sodelovanje pri prilagajanju načel. In zato se (d.) zelo pogosto znajdemo v težkih sporih in dilemah glede svojih temeljnih ciljev.

Točko b. dobro ponazarjajo spremembe, ki so jih v zvezi s sekularnostjo v zadnjih desetletjih doživele različne zahodne družbe, kjer so se vere, ki so v teh družbah navzoče, zamenjale. Če se namreč zastopanost verstev ali temeljnih filozofij razširi, kot se je na primer v Evropi ali Ameriki zgodilo s prihodom večjih skupin muslimanov, moramo spremeniti tudi način svojega delovanja.

V povezavi s točko c. pa si pogledjmo spremembe francoske zakonodaje, ki po novem prepoveduje nošnje hidžaba v šolah. Seveda se je o teh stvareh potrebno pogovarjati. Dežela gostiteljica pogosto pošilja dvojno sporočilo: (i.) tega (pobijati bogokletne avtorje, pohabljeni ženske spolne organe) tu ne smete početi, in (ii.) vabimo vas, da postanete del našega procesa izgradnje konsenza. Toda zdi se, da si to dvojje med seboj nasprotuje; točka i. namreč onemogoča in jemlje verodostojnost točki ii. In to je še en razlog, zakaj se je potrebno, če je le mogoče, izogniti enostranskemu uveljavljanju točke i. Včasih to seveda

ni mogoče. Neke osnovne zakone je namreč potrebno spoštovati. Toda na splošno naj velja načelo, da je treba v verskih skupnostih videti predvsem sogovornike in čim manj grožnjo, če le situacija to dovoljuje.

Če namreč te skupnosti vključimo v proces redefinicije, ki poteka v demokratičnem, liberalnem kontekstu, se bodo tudi same spremenile. José Casanova je opozoril, da so za ameriško katolištvo v devetnajstem stoletju govorili, da se ne more prilagoditi demokratičnim navadam, na način, ki je zelo podoben današnjemu nezaupanju, s katerim ljudje negotujejo nad islamom. Toda v nadaljevanju je zgodovina pokazala, da se je ameriško katolištvo razvilo, s tem pa se je pomembno spremenilo tudi katolištvo v svetovnem merilu. In nobenega razloga, ki bi bil zapisan v naravo stvari, ni, da se podoben razvoj ne bi mogel odviti tudi v muslimanskih skupnostih.² Če se to ne bo zgodilo, pa bo to najverjetneje posledica predsodkov in slabega vodenja.

Prepričan sem, da je ena izmed temeljnih težav, ki jih imamo pri soočanju s temi problemi, ta, da uporabljamo napačen model, ki še vedno obvladuje naše mišljenje. Mislimo namreč, da se sekularnost (ali *laičnost*) nanaša na odnos med državo in religijo, čeprav se v bistvu nanaša na (pravilen) odziv demokratične države na raznolikost. Če pogledamo tri zgoraj omenjene cilje, imajo skupno to, da se vsi ukvarjajo s tem, (1.) kako bi zaščitili ljudi, da bi ti lahko pripadali oziroma zagovarjali katerokoli stališče, ki so si ga izbrali; da (2.) bi ljudi obravnavali enako, ne glede na to, kakšna stališča imajo; in da bi (3.) vsem ljudem tudi prisluhnili. Nobenega razloga torej ni, da bi izpostavili religijo nasproti nereligioznim, 'sekularnim' (v drugem široko uporabljenem pomenu te besede) ali ateističnim zornim kotom.

Bistvo nevtralnosti države namreč ni zgolj v tem, da ne daje prednosti in ne zapostavlja religioznih prepričanj, ampak da tega ne počne tudi z nobenim temeljnim prepričanjem, ne glede na to, ali je religiozno ali ne. Ne moremo torej dajati prednosti krščanstvu

pred islamom, pa tudi ne religiji pred nevero ali obratno ne.

Eden izmed načinov, kako prikazati večvrednost modela sekularizma, ki temelji na teh treh načelih, v primerjavi tistim, ki se ukvarja le z religijo, je tudi ta, da prvi ne bi nikoli zmotno priznal režima, ki ga je vzpostavil Atatürk, za pristno sekularnega, saj bi ga osvetlil v luči temeljnih načel in celo v luči ločitve države in verskih institucij.

To dokazuje tudi vrednost pozne Rawlsovske formulacije sekularne države. Ta se namreč zelo močno oklepa nekaterih političnih načel: človekovih pravic, enakosti, vladavine prava, demokracije. Prav to so namreč tisti temelji države, ki jih moramo vsi podpirati. Toda tovrstno politično etiko lahko in tudi jo podpirajo ljudje z zelo različnimi političnimi stališči (ki jim Rawls pravi "celostni pogledi na dobro"). Kantovec bo pravico do življenja in svobode utemeljil s tem, da bo izpostavil dostojanstvo razumnega delovanja; utilitarist bo govoril o nujnosti, da z bitji, ki lahko izkusijo srečo in trpljenje, ravnamo tako, da bodo doživeli čim največ prvega in čim manj slednjega. Kristjan pa bo govoril o tem, da smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi. Glede temeljnih načel se torej vsi strinjajo, razlikujejo pa se pri razlogih, zakaj zagovarjajo to etiko. In država mora braniti etiko, ne da bi dajala prednost kateremu izmed teh globljih razlogov.

II

Ideja, da se sekularnost še posebej nanaša na religijo, je posledica zgodovine pojavljanja sekularnosti na Zahodu (pravzaprav zgodovine pojavljanja te besede). Na kratko povedano, obstajata dva pomembna temeljna konteksta, v katerih se je sekularni režim razvijal, ZDA in Francija. V primeru ZDA je na začetku obstajala cela vrsta celostnih pogledov ali globljih utemeljitev, ki pa so v bistvu vse izhajale iz (protestantskega) krščanstva, čeprav je bilo zraven še nekaj malega deistov. Skozi nadaljnjo zgodovino se je paleta pogledov sicer razširila tudi onkraj krščanstva

in nato tudi onkraj religije. Toda na začetku so bila vsa prepričanja, med katerimi je morala država ohranjati nevtralnost, religiozna. Zato Prvi amandma pravi: Kongres ne bo sprejel nobenega zakona, s katerim bi ustanovil kakšno religijo ali oviral njeno svobodno izvrševanje.

Beseda *sekularnost* se v prvih desetletjih ameriške državnosti zato ni pojavljala. To je znamenje, da se takrat še niso spopadali z našim temeljnim problemom. Zato je Prvi amandma, ki se je nanašal zgolj na ločitev cerkve in države, *religiji* lahko dal mesto, ki ji ga danes nihče ne bi priznal. Tako je lahko v tridesetih letih 19. stoletja sodnik Vrhovnega sodišča zagovarjal mnenje, da Prvi amandma sicer prepoveduje, da bi se zvezna oblast poistovetila s katerokoli cerkvijo, toda ker so bile takrat vse cerkve krščanske (pravzaprav protestantske), se je bilo mogoče pri razlaganju zakonov sklicevati na krščanska načela.

Po mnenju sodnika Josepha Storyja pa je bil cilj Prvega amandmaja sicer, "da bi izključili vsakršno rivalstvo med krščanskimi sektami," toda vseeno "bi moralo krščanstvo dobiti podporo države." Krščanstvo je namreč za državo bistvenega pomena, saj je vera v "nagrade in kazni, ki nas čakajo v prihodnosti, nepogrešljiva pri uveljavljanju pravičnosti." Še več, "nemogoče je, da bi tisti, ki verujejo, da je krščanstvo resnično Božje razodetje, dvomili v to, da je posebna dolžnost oblasti pospeševati in spodbujati njegovo sprejemanje med državljani."³

Ta primat krščanstva so zagovarjali tudi kasneje v 19. stoletju. Še leta 1890 je namreč kar 37 od 42 zveznih držav priznavalo Božjo avtoriteto v preambulah ali samih besedilih svojih ustav. Soglasna odločitev Vrhovnega sodišča iz leta 1892 pa pravi, da je, če bi želeli opisati "ameriški način življenja, kot se kaže v naših zakonih, trgovini, navadah in družbi, /.../ povsod in povsem jasna ena in ista resnica /.../, da je to krščanski narod."⁴

Čeprav se je ob koncu tega stoletja že začel pojavljati upor proti takemu pojmovanju, je bila leta 1863 ustanovljena Nacionalna

reformna zveza (National Reform Association – NRA, op. prev.), in sicer z naslednjim ciljem:

Namen te družbe je skrbeti za obstoječe krščanske vrednote ameriške oblasti, /.../ doseči amandma k ustavi Združenih držav, ki bo potrdil zvestobo naroda Jezusu Kristusu in sprejel moralne zakone krščanske vere, da bi tako pokazali, da smo krščanski narod, in pravno neizpodbitno postavili vse krščanske zakone, dejavnosti in navade za temeljni zakon te dežele.

Po letu 1870 so se v boj na eni strani vključili podporniki tega ozkega pojmovanja, na drugi strani pa tisti, ki so si želeli resnične odprtosti do vseh drugih religij in tudi do ne-religije. Toda med slednjimi niso bili samo Judje, ampak tudi katoličani, ki so (po pravici) menili, da jih 'krščanstvo', kot ga pojmuje NRA, izključuje. In prav v tem boju se je na ameriški sceni kot ključni pojem prvič pojavila beseda *sekularno*, vendar pogosto v polemičnem pomenu, kot ne- ali protireligiozno.⁵

V francoskem primeru pa se je beseda laičnost začela pojavljati ob spopadu *proti* močni Cerkvi. Država je bila namreč v veliki skušnjavi, da bi vzpostavila moralni temelj, neodvisen od religije. Marcel Gauchet tako dokazuje, da je Renouvier oblikoval temelje za stališča radikalnih privržencev Tretje republike v boju proti cerkvi. Država bi morala biti "moral et enseignant" (moralna in učiteljska). Ima namreč "charge d'âmes aussi bien que toute Église ou communauté, mais à titre plus universel" (odgovornost za duše, prav tako kot cerkev ali druga verska skupnost, vendar v bolj univerzalni obliki). Morala je torej ključni kriterij. Toda da ne bi bila podrejena Cerkvi, mora država imeti "une morale indépendante de toute religion" (moralo, ki je ne odvisna od vsakršne religije) in "suprématie morale" (moralno prevlado) v odnosu do vseh religij. Temelj te morale je svoboda. Da pa bi se lahko zagovarjala pred religijo, mora biti moralna, ki je osnova države, utemeljena na nečem, kar presega zgolj vrline ali občutek; potrebuje resnično "théologie rationnelle", kakršno je

imel že Kant.⁶ Sicer je modrost Julesa Ferryja, kasneje pa tudi Aristida Brianda in Jeana Jaurès, Francijo v času Zakona o ločitvi (1905) obvarovala pred takim neuravnoteženim režimom, toda vseeno se je ohranila ideja, da se laičnost nanaša zgolj na nadzorovanje in obvladovanje religije.

Če presežemo ta dva izvorna konteksta in si ogledamo, v kakšnih družbah danes živimo na zahodu, pa je prva lastnost, ki jo takoj opazimo, da je danes paleta ne samo religioznih prepričanj, ampak tudi takih, ki ne vključujejo religije, da ne govorimo o tistih, ki jih v ti dve kategoriji sploh ne moremo razvrstiti, veliko bolj pestra. In zgornji trije razlogi zahtevajo, da enakopravno obravnavamo vse.

III

Obsedenost z religijo je zapletena in povezana s še dvema potezama, na kateri pogosto naletimo v debatah o sekularnosti: prva je težnja, da bi sekularnost ali laičnost opredeljevali kot neko institucionalno ureditev, namesto da bi izhajali iz ciljev, ki sem jih predlagal. Zato pogosto kot prave mantre poslušamo izjave o "ločitvi cerkve in države" ali kako nujno je, da religijo odstranimo iz javnega prostora ("les espaces de la République", kot so temu rekli v nedavni debati v Franciji). Druga poteza pa iz prve izhaja oziroma se vsaj zlahka zdi, da je tako. Če namreč sekularnost opredelimo kot neko institucionalno formulo, potem moramo določiti tudi, katera ureditev stvari tej formuli najbolj ustreza, da nam naprej o tem ne bo treba več razmišljati. Da se ne bomo več znašli v dilemi, kar bi se nam sicer rado zgodilo, če bi si prizadevali za več kot le en cilj, saj bi tako imeli tudi več kot le eno osrednjo formulo.

Zato pogosto poslušamo razne mantre, ki so prikladne za prekinitev razprave ali kot končni in odločilni odgovor, ki utiša vse ugovore. V ZDA se ljudje pogosto sklicujejo na Jeffersonov "zid ločitve" (The Wall of Separation, op. prev.), ki ga postavljajo za zadnji kriterij, hiperrepublikanci v Franciji pa

Skrivnost



zadnjo besedo dajejo laičnosti. (Seveda, če bi se kdo skliceval na prvi amandma ameriške ustave, bi mu omenili dva cilja: da ne dovoljuje ustanavljati religije in da zagotavlja njeno "svobodno izvrševanje". In ni nepredstavljivo, da si ta dva lahko med seboj nasprotujeta.)

Toda s perspektive, ki jo tu zagovarjam, take poteze pomenijo fetišizacijo posameznikove najljubše institucionalne ureditve. Morali pa bi izhajati iz ciljev in konkretne ureditve izvajati iz njih. Ne gre za to, da neke vrste ločitev cerkve in države, neke vrste medsebojna avtonomija vladnih in religioznih institucij v sekularnem režimu ne bi bila neizbežno potrebna. Isto velja tudi za nevtralnost javnih institucij. Oboje je nujno potrebno. Kaj te zahteve pomenijo v praksi, pa je mogoče določiti samo izhajajoč iz tega, kaj v kar največji meri omogoča doseganje naših treh (ali štirih) temeljnih ciljev.

Poglejmo na primer zakon, ki muslimanskim ženskam prepoveduje nošnja hidžaba v javnih šolah, kar je bila vroča tema v številnih zahodnih demokracijah. Najznamenitejši primer je Francija, kjer so učenkam v javnih šolah prepovedali nošnja naglavne rute, ker je to "signe religieux ostantatoire" (bahavo versko znamenje), kot pravi razvpiti Stasijev zakon iz leta 2004. V nekaterih nemških zveznih deželah naglavne rute lahko nosijo samo učenke, učiteljice pa ne. V Veliki Britaniji in drugih državah pa neke splošne prepovedi ni in lahko o tem vsaka šola odloča sama.

Zakaj prihaja do takih razlik? Očitno so v vseh teh primerih zakonodajalci in uradniki poskušali uravnovežiti dva cilja. Na eni strani je šlo za ohranjanje nevtralnosti v javnih institucijah, kar predstavlja bistvo 2. cilja: enakost vseh temeljnih prepričanj. Na drugi strani pa je šlo za 1. cilj, za zagotavljanje čim večje možne verske svobode ali v najbolj splošni obliki za svobodo vesti. Sicer se zdi, da nas 1. cilj spodbuja, naj hidžab dovolimo povsod. Vendar pa so bili navedeni tudi različni razlogi, zaradi katerih tega cilja v francoskem in nemškem primeru niso upoštevali. Nemce je namreč motilo, da bi bil nekdo, ki ima v

javni instituciji neko avtoriteto, religiozno zaznamovan. V francoskem primeru pa so nekateri poskušali zasejati dvom v trditev, da je nošnja hidžaba sploh svobodno dejanje. Govorili so celo, da družine ali moški vrstniki dekleta silijo v tak način oblačenja. To je bil en argument, ki so ga pogosto uporabljali, pa čeprav se zdi precej dvomljiv, še posebej v luči socioloških raziskav med samimi učenkami, ki jih Stasijeva komisija v glavnem ni upoštevala.

Drugi glavni argument pa je bil, da nošnja naglavne rute v šoli ni toliko dejanje pobožnosti kot izraz sovražnosti proti republiki in njeni laičnosti. To so hoteli povedati s pojmom "signe ostantatoire". Manjše, diskretnejše znamenje ne bi predstavljalo nobene težave, je trdila Stasijeva komisija, oblačila, ki plelnijo pozornost, pa so dajala izjemno sporno sporočilo. Muslimanske ženske so torej zamen protestirale, da "le foulard n'est pas un signe" (naglavna ruta ni znamenje).

Na eni ravni torej lahko vidimo, da različni odgovori posameznih narodov na isto vprašanje odražajo različne poglede na to, kako uravnovežiti ta dva glavna cilja sekularnega režima. Toda na drugi ravni dilema in njena rešitev ostajata skrita za prividom, da obstaja samo eno načelo, načelo laičnosti, in da iz tega izhaja ena sama logična posledica, nevtralnost javnih institucij in prostorov ("les espaces de la République"). Šlo je torej samo za to, kako uveljaviti bistveno značilnost našega republikanskega režima; nobene potrebe in nobenega smisla torej nima, da bi izbirali ali tehtali različne cilje.

Najškodljivejša značilnost te fetišizacije pa je, da pogosto prikriva dejanske dileme, s katerimi se na tem področju srečujemo in ki postanejo očitne, ko enkrat priznamo pluralnost načel, o katerih tu govorimo.

IV

Zavedati pa se moramo, da je ta fetišizacija sodobnih demokracijah. Zakaj je tako, lahko

razumemo, če pomislimo, kaj pomeni, da imamo sami oblast, in kaj pravzaprav daje legitimnost državam, ki so utemeljene na ljudski suverenosti. Da je ljudstvo lahko suvereno, mora oblikovati svojo entiteto in imeti osebnost.

Revolucije, ki so utrle pot režimom z ljudsko suverenostjo, so torej oblast s kralja prenesle na *narod* ali *ljudstvo*. V tem procesu pa so oblikovale tudi novo vrsto kolektivnega delovanja. Ta dva pojma sta sicer obstajala že prej, toda to, kar pomenita danes, nova vrsta njunega delovanja, to je nekaj, česar pred tem še ni bilo, vsaj ne v neposredni povezavi z zgodnjo moderno Evropo. Idejo 'ljudstva' je sicer mogoče povezati tudi s skupnostjo subjektov v kraljestvu ali z ne-elitnimi sloji družbe, vendar pa se pred omenjenim prevratom ne more nanašati na entiteto, ki bi lahko skupaj odločala ali delovala in ki bi ji lahko pripisali *voljo*.

Da bi ljudje lahko delovali skupaj, z drugimi besedami, da bi lahko razmišljali in oblikovali neko skupno voljo, na podlagi katere bodo delovali, pa je potrebna visoka stopnja medsebojne povezanosti, občutek za identifikacijo s skupnostjo. Taka družba mora temeljiti na zaupanju, na temeljnem zaupanju, ki ga morajo imeti njeni člani in skupine, ki jo sestavljajo, in na prepričanju, da so vsi dejansko del tega procesa in da jih bodo drugi slišali in upoštevali. Brez te vzajemne povezanosti bo namreč njihovo zaupanje usodno spodkopano.

Torej imamo v moderni dobi novo vrsto kolektivnega delovanja. Posamezniki namreč v družbi identificirajo uresničitev/branik svoje svobode in/ali kraj, kjer lahko izrazijo svojo narodno/kulturno pripadnost (ali, kar je najbolj običajno, kombinacijo obojega). Gotovo so se tudi v predmodernih družbah ljudje pogosto 'identificirali' z režimom, s svetimi kralji ali hierarhičnim redom. Pogosto so bili tudi subjekti z lastno voljo. Toda v demokratični dobi v sebi prepoznavajo svobodnega akterja. In prav zato ima koncept 'ljudske volje' ključno vlogo v utemeljevanju legitimnosti države.⁷

To pomeni, da je moderna demokratična država v glavnem sprejela skupne cilje ali referenčne točke, značilnosti, na podlagi katerih lahko trdi, da je branik svobode in kraj, kjer se lahko državljani izražajo. In ne glede na to, ali so te njene trditve dejansko utemeljene ali ne, si morajo državljani državo tako predstavljati, če ta hoče biti legitimna.

Torej si lahko v zvezi z moderno državo zastavimo vprašanje, ki v predmodernih državah nima primerjave: Čemu ali komu država služi? Čigavi svobodi? Čigavemu izražanju? Zdi se, da ta vprašanja nimajo nobenega smisla, če si jih zastavimo, na primer, za avstrijsko ali turško cesarstvo – razen če na vprašanje, komu je namenjeno, odgovorimo, da habsburški ali otomanski dinastiji, kar pa jima zelo težko daje kakršnokoli legitimnost.

Gre namreč za to, da država, kot temu pravim sam, politično identiteto, ki jo lahko opredelimo kot splošno sprejet odgovor na vprašanje, čemu ali komu država služi. In ta identiteta je drugačna od identitet državljanov, od referenčnih točk, ki so mnoge in različne in ki za vsakega izmed njih opredeljujejo, kaj je v njegovem življenju pomembno. Dobro je seveda, da se identitete državljanov med seboj vsaj nekoliko prekrivajo, če želimo, da bi se ti močno poistovetili z državo; toda identitete posameznikov in skupin, ki državo sestavljajo, so običajno bogatejše in bolj zapletene, pogosto pa se med seboj tudi precej razlikujejo.⁸

Z drugimi besedami, moderna demokratična država zahteva 'ljudstvo' z močno kolektivno identiteto. Demokracija nas namreč obvezuje, da pokažemo veliko več solidarnosti in zavzetosti za skupen politični projekt, kot pa je bilo tega potrebno v hierarhičnih in avtoritarnih družbah iz preteklosti. V dobrih starih časih avstro-ogrskega cesarstva namreč poljski kmet iz Galicije morda ni imel nobenega pojma, kaj se dogaja z madžarskim zemljiškim posestnikom, meščanom Prage ali dunajskim delavcem, pa to ni niti malo ogrožalo stabilnosti njegove države. Prav nasprotno. Tako stanje je postalo nevzdržno šele, ko so se začele pojavljati ideje ljudske oblasti.

Šele v tistem trenutku so skupine, ki niso hotele ali niso mogle biti med seboj povezane, začele zahtevati svoje lastne države. To je bilo obdobje nacionalizma in padca imperijev.

Ker je v modernih demokratičnih državah politično nujno imeti močno skupno identiteto, je torej potrebno oblikovati ljudi, razmišljujoče posameznike, o čemer sem že govoril. Toda to je pomembno tudi zaradi številnih drugih razlogov. Tudi misleci državljanske humanistične tradicije od Aristotela do Arendtove so ugotovili, da svobodne družbe zahtevajo višjo raven zavzetosti in sodelovanja kot pa despotski in avtoritarni režimi. Državljanji morajo namreč sami narediti tisto, kar bi sicer zanje naredili vladarji. To pa se bo zgodilo samo, če bodo državljani čutili močno vez identifikacije s svojo politično skupnostjo, pa tudi s tistimi, s katerimi si to skupnost delijo.

Če na stvar pogledamo še z drugega zornega kota, ker te družbe zahtevajo močno zavzetost, da bi opravili skupne naloge, in ker bi bila situacija, v kateri bi nekateri nosili breme sodelovanja, drugi pa zgolj uživali v koristih, nevzdržna, svobodne družbe zahtevajo tudi visoko stopnjo medsebojnega zaupanja. Z drugimi besedami, državi ves čas grozi, da bo med državljani prišlo do nezaupanja, da nekateri ne prevzemajo svojih odgovornosti – npr., da ne plačujejo davkov, da goljufajo pri prispevkih ali da kot delodajalci izkoriščajo ugoden trg dela, ne da bi prevzeli kakršnekoli družbene obveznosti. Tovrstno nezaupanje pa ustvarja izjemno napetost in grozi, da bo razdrlo mrežo navad in odgovornosti, ki jih demokratične družbe morajo imeti. Zato je neprestana in vedno znova obnovljena medsebojna odgovornost bistvenega in temeljnega pomena za sprejemanje ukrepov, s katerimi bomo vzpostavili medsebojno zaupanje.

Na odnos med narodom in državo sicer pogosto gledamo zelo enostransko, kakor da je vedno narod tisti, ki hoče imeti državo. Toda obstaja tudi obraten proces. Da bi države lahko še naprej uspešno delovale, nekatere izmed njih namreč ustvarjajo občutek skupne pripadnosti. To je pomembno za razumevanje

zgodovine Kanade, na primer. Če pa želi družba v demokratični dobi oblikovati državo, se mora lotiti težavne in nikoli dokončane naloge opredeljevanja svoje kolektivne identitete.

To, kar sem imenoval politična identiteta, je za moderne demokratične države torej izjemno pomembno. Ta identiteta je običajno deloma določena na podlagi nekaterih temeljnih načel (kot so demokracija, človekove pravice, enakopravnost), deloma pa na podlagi svojih zgodovinskih, jezikovnih in religiozних izročil. Zato je razumljivo, da včasih značilnosti te identitete dobijo tudi skoraj svetniški status, saj bi, če bi jih hoteli spremeniti ali spodkopati, ogrozili temelj edinstvi, brez katerega demokratična država ne more delovati.

In prav zaradi tega se zdijo določene zgodovinske oblike institucionalne ureditve nedotakljive. Morda so videti kot bistveni gradnik temeljnih načel nekega režima, ali pa jih razumemo kot ključne sestavine njegove zgodovinske identitete. Na ta način lahko gledamo tudi na laičnost, na katero se sklicujejo mnogi francoski *republikanci*. Čeprav je ironija, da se kljub moderni politiki (multikulture) identitete sklicujejo na to načelo, kot da je to ključna značilnost (francoske) identitete. To je sicer žalostno, toda zelo razumljivo. Prav tako pa ponazarja splošno resnico: da bodo morale sodobne demokracije, ki so si med seboj vedno bolj različne, opraviti redefinicijo svojih zgodovinskih identitet, kar pa bo lahko zelo daljnosežno in boleče.

Va tej točki bi rad spregovoril še o zanimivi trditvi, ki jo Habermas izpostavlja v svojem prispevku 'Politično': na začetku so politično avtoriteto opredeljevali in zagovarjali s pomočjo kozmično-religiozних utemeljitev. Opredeljevali so jo s pomočjo "politične teologije"⁹. Toda zdi se, da Habermas razmišlja, da bi moderne sekularne države lahko preživele tudi povsem brez nekega analognega koncepta, kar pa se mi ne zdi povsem pravilno.

Ključni premik, ki ga spremljamo na modernem zahodu od sedemnajstega stoletja dalje, premik, s katerim zapuščamo kozmično-religiozno pojmovanje reda, ustvarja nov pogled na družbo, pogled 'od spodaj navgor', ki je namenjen temu, da bi državljane zaščitil in prinašal vzajemno korist njenim (enakopravnim) članom. To novo razumevanje pa ima tudi močan normativni vidik, ki sem ga poimenoval "moderni moralni red"¹⁰. Ta red v bistvu varuje tri načela (po enem možnem štetju): (1.) pravice in svoboščine članov, (2.) enakopravnost med njimi (ki so jo seveda razlagali na različne načine, sčasoma pa je njeno pojmovanje postalo vedno bolj radikalno) in (3.) načelo, da pravilo temelji na soglasju (ki so ga prav tako zagovarjali v bolj ali manj radikalnih oblikah).

Te temeljne norme so bile izoblikovane v številnih različnih filozofskih antropologijah in v skladu z zelo različnimi pojmovanji človeške družbene narave. Zelo hitro je bil presežen tudi atomizem, ki je zožil pogled tistih, ki so jih prvi razvijali, kot sta bila Locke in Hobbes. Vseeno pa te temeljne norme ostajajo in so bolj ali manj neločljivo povezane z modernimi liberalnim demokracijami.

Zavračanje kozmično-religioznega utemeljevanja je bilo torej preseženo z novim pojmovanjem 'političnega', z novo temeljno normo, ki, kot pravi Lefort, vključuje svojo lastno utemeljitev politične avtoritete, čeprav osrednje mesto v njej paradoksalno ostaja prazno. Če namreč obdržimo idejo suverenosti, se z njo ne sme poistovetiti nobena oseba ali skupina.

Ni torej nujno, da so demokratične družbe organizirane okoli "civilne religije", kot je trdil Rousseau, gotovo pa so organizirane okoli močne "filozofije državljanosti", ki varuje tri norme, ki jih sodobne družbe pogosto imenujejo: (1.) človekove pravice, (2.) enakopravnost in ne-diskriminacija, in (3.) demokracija.

Toda v določenih primerih se lahko pojavi civilna religija: religiozno prepričanje, ki vključuje in zagovarja filozofijo

državljanosti. To se je gotovo zgodilo v zgodnji ameriški republiki. Prevzela je namreč obliko, kot da bi bila očitno del načrta Božje previdnosti za človeštvo. ("Za nas so samoumevne resnice, da so vsi ljudje ustvarjeni enaki ..."). Po drugi strani pa se lahko pojavi tudi kot ne- ali celo protireligiozna ideologija, kot v Prvi francoski republiki. In prepričani smo lahko, da se številnim našim sodobnikom zdijo tovrstna vseobsegajoča stališča celo bolj 'naravna'. Konec koncev se zdi, da načela naše državljanke filozofije zahtevajo globljo utemeljitev. Če je namreč tako pomembno, da se strinjamo glede teh načel, so gotovo stvari trdnejše, če sprejmemo tudi neko skupno utemeljitev. Ali pa je vsaj videti tako in se zdi, da o tem priča tudi večstoletna tradicija političnega življenja.

Toda prekrivajoči se konsenz med različnimi temeljnimi pogledi na skupno filozofijo državljanosti je nekaj precej novega in relativno nepreizkušenega v zgodovini. In zato tudi nekaj tveganega. Poleg tega pa se nam pogosto dozdeva, da tisti, ki imajo drugačno temeljno prepričanje, ne morejo zares sprejeti teh načel, vsaj ne tako kot mi. (Saj, kot [mi] vemo, "ateisti ne morejo imeti načel", ali kot [drugi] vedo, "vse religije nasprotujejo svobodi in/ali enakopravnosti".)

Težava je v tem, da zares raznolika demokracija nikakor ne more postati civilna religija ali antireligija, ne glede na to, kako pomirjujoče je to videti, če ne izda svojih lastnih načel. Obsojeni smo torej na to, da živimo s prekrivajočim se konsenzom.

VI

Videli smo, kako nam lahko močno spodbuje korak v smeri fetišizacije naših zgodovinskih ureditev prepriči, da bi svoj sekularni režim videli v jasnejši luči, ki bi poudarila osnovne cilje, za katere si prizadevamo, in nam omogočila, da bi prepoznali dileme, s katerimi se soočamo, in o njih razmislili. To je povezano tudi z drugim glavnim razlogom za zmedo, ki sem ga že navedel, z našo

obsedenostjo s tem, da je problem v religiji. V številnih zahodnih državah smo že napravili korak naprej iz osnovne faze, v kateri je bila sekularnost težko priborjen dosežek, ki preprečuje nekakšno religiozno nadvlado, v fazo, v kateri se srečujemo s tako široko paleto temeljnih prepričanj, religioznih in areligioznih, da nam lahko samo jasno osredotočanje ta to, da je potrebno iskati ravnovesje svobode vesti in spoštovanja enakopravnosti, omogoči, da lahko ocenimo nastalo situacijo. Sicer tvegamo, da bomo zaradi svoje zgodovinske institucionalne ureditve brez potrebe omejevali versko svobodo priseljenih manjšin in obenem tem istim manjšinam sporočali, da nikakor ne uživajo enakega položaja kot že dolgo uveljavljena večina.

Pomislite na argument nekaterih nemških zveznih dežel, zakaj je učiteljicam prepovedano nositi naglavne rute. Seveda, to so ljudje, ki imajo avtoriteto; toda, mar imajo avtoriteto lahko samo ljudje, ki niso zaznamovani? Mar tisti, ki zaradi svojih religioznih prepričanj v tem smislu izstopajo, v tej družbi ne morejo imeti položaja, ki bi jim dal avtoriteto? To je sporočilo, ki ga najbrž nočemo privzgojiti svojim otrokom v družbi, ki se tako hitro spreminja.

Toda problem obsedenosti z religijo ni samo zgodovinska ostalina. Večina našega mišljenja in nekateri pomembni misleci se namreč še vedno držijo te poti. Iz religije hočejo narediti nekaj posebnega, vendar ne vedno iz razlogov, ki bi jim bili lahko v ponos.

Kaj naj si mislimo o ideji, ki jo je nekaj časa zagovarjal Rawls, da lahko upravičeno zahtevamo religiozno in filozofsko raznoliko demokracijo, v kateri bo vsak razpravljal v jeziku samega razuma, svoja religiozna prepričanja pa bo pustil v preddverju javnega prostora. Tiransko naravo te zahteve je Rawls hitro sprejel, kar mu ni ravno v čast. Toda morali bi se vprašati, zakaj se je taka misel sploh pojavila. Rawls je to omejitev zagovarjal s tem, da bi moral vsak uporabljati jezik, za katerega je mogoče razumno pričakovati, da se bodo njegovi sodržavljeni z njim strinjali.

Zdi se, da je ideja nekako taka. Sekularni razum je jezik, ki ga govori vsak, v katerem lahko vsak utemeljuje svoje ideje in v katerem lahko vsak vsakogar prepriča. Religiozni jeziki pa delujejo zunaj tega diskurza, saj uvajajo drugačne predpostavke, ki jih lahko sprejemajo samo verniki. Zato bi morali vsi govoriti skupen jezik.

Za to idejo stoji nekakšno spoznavno razlikovanje. Obstaja sekularni razum, ki ga lahko uporablja vsak in z njegovo pomočjo sprejema sklepe, sklepe, ki jih lahko razume vsak. Nato pa obstajajo še posebni jeziki, ki uvajajo dodatne predpostavke, ki morda celo nasprotujejo predpostavkam običajnega sekularnega razuma. Te so zato v epistemološkem smislu veliko bolj krhke; pravzaprav vas sploh ne bodo prepričale, če jih ne zagovarjate že vnaprej. Torej, religiozni razum lahko pride bodisi do enakih zaključkov kot sekularni razum, vendar je v tem primeru nepotreben, bodisi do nasprotnih, s čimer postane nevaren in razdiralen. Zato ga je potrebno postaviti na stranski tir.

Kar se tiče Habermasa, je ta vedno zaznaval spoznavni prelom med sekularnim razumom in religiozno mislijo, prednost pa je dajal prvemu. Sekularni razum je povsem dovolj za to, da pridemo do normativnih zaključkov, ki jih moramo napraviti, kot sta dokaz za legitimnost demokratične države ali opredelitev naše politične etike. V zadnjem času pa se je njegovo stališče glede religioznega diskurza pomembno razvilo; do te mere, da je priznal, da je zaradi svojega "potenciala [da ubesedi več občutkov] religiozna govorica postala resno orodje za morebitno usvajanje resnice." Toda po njegovem mnenju osnovno spoznavno razlikovanje še vedno drži. Zato je potrebno, ko gre za uradni jezik države, uporabo religiozne govorice črtati. "V parlamentu, na primer, mora poslovnik predsedujočemu dati moč, da lahko iz uradnega zapisnika črta religiozna stališča in utemeljitve."¹¹

Mar stališča Rawlsa in Habermasa kažejo, da še nista spoznala normativnega temelja sodobne sekularne države? Prepričan sem, da



dobro vesta, da obstajajo področja sekularne države, kjer je potrebno uporabljati nevtralni jezik. Toda med ta področja ne spadajo razprave državljanov, kot je najprej mislil Rawls, ali celo razprave o zakonodaji, kot se na podlagi zgoraj navedenega odlomka zdi, da je Habermasovo stališče. To področje bi lahko opisali kot uradni jezik države: jezik, v katerem je potrebno oblikovati zakonodajo, upravne odloke in sodne odločbe. Samo po sebi je jasno, da zakoni, sprejeti v parlamentu, ne morejo vsebovati pojasnjevalnih odločb tipa: "Ker nam Sveto pismo pravi, da ..." Isto pa mutas mutandis velja tudi za utemeljevanje sodnih odločitev in razzsodb sodišč. Enako neprimerni bi bilo namreč, če bi se sodna odločba glasila: "Ker je Marx dokazal, da je religija opij za ljudstvo ..." Ali: "Ker je Kant dokazal, da je edina stvar, ki je dobra brez omejitev, dobra volja ..." Razlog, da je to dvoje neprimerno, je nevtralnost države.

Država torej ne sme biti niti krščanska, niti muslimanska, niti judovska, obenem pa iz enakih razlogov ne sme biti niti marksistična, niti kantovska, niti utilitarna. Seveda bo demokratična država na koncu izglasovala zakone, ki (v najboljšem primeru) odsevajo dejanska prepričanja njenih državljanov, ki so bodisi kristjani bodisi muslimani, ali pa kaj drugega, kar spada v paleto prepričanj ljudi v moderni družbi. Vendar odločitve ne smejo biti oblikovane tako, da bi bile posebej naklonjene enemu izmed teh prepričanj. Kar pa ni enostavno; težko je namreč potegniti črto in vsakič jo je potrebno potegniti na novo. Toda taka je narava projekta, kot je moderna sekularna država. Obstaja morda kašna boljša alternativa namesto takih raznolikih demokracij?²²

Ideja, da je nevtralnost države v bistvu odziv na raznolikost, med 'sekularnimi' ljudmi na zahodu, ki so nenavadno obsedeni s tem, da je religija nekaj čudnega in morda celo ogrožajočega, težko prodre v ospredje. To težavo še dodatno krepijo vsi spori liberalnih držav z religijo, tako pretekli kot sedanj, pa tudi specifično spoznavno razlikovanje: da je religiozno oblikovano mišljenje nekako manj

razumno kot pa čisto 'sekularno' razmišljanje. In to razmerje ima tako politični (religija kot grožnja) kot tudi epistemološki temelj (religija kot zmotni način razmišljanja).¹³

Zdi se mi, da ta dva motiva srečamo tudi v priljubljeni sodobni knjigi Marka Lille z naslovom *Mrtvorjeni Bog*. Po eni strani Lilla hoče trditi, da obstaja velik prepad med mišljenjem, ki ga oblikuje politična teologija, in "mišljenjem in govorjenjem o politiki izključno na človeški način."¹⁴ Novoveški misleci so namreč dosegli "osvoboditev, opredelitev in razjasnitev tipičnih političnih vprašanj ter njihovo ločitev od ugibanj o povezavah z božanskim. Politika je torej postala, razumsko povedano, svoje lastno področje, ki si zasluži neodvisno raziskovanje in služi točno določenemu cilju, da poskrbi za mir in obilje, ki je lastno človekovemu dostojanstvu. To je Vélika ločitev."¹⁵ Take prisposodbe o radikalni ločitvi namigujejo, da je iz človeka izhajajoče politično mišljenje zanesljivejše vodilo pri iskanju odgovorov na vprašanja s tega področja, kot pa teorije, ki jih je zaznamovala politična teologija.

Toliko o epistemološkem razvrščanju. Proti koncu svoje knjige pa nas Lilla vabi tudi, naj ne izgubimo živcev in ne dovolimo, da bi Vélika ločitev odpravili,¹⁶ s čimer morda namiguje na nevarnost, da se to lahko zgodi. Povratek religije v tem smislu bi bil namreč huda grožnja.¹⁷

VII

Zgornji pojav pa si zasluži temeljitejšo obravnavo. Najbolje bi bilo, če bi lahko natančno pregledali oba temelja, ki podpirata stališče nezaupanja, ju komentirali in nato povedali nekaj o morebitnih negativnih političnih posledicah zagovarjanja takega stališča. Toda v tem poglavju imamo samo toliko prostora, da bom predstavil zgolj korenine epistemološkega temelja.

Mislím, da ta temelj izvira iz tega, čemur bi lahko rekli mit, da je razsvetljenstvo (*Aufklärung, Lumières*) prehod iz teme v luč,

da je to izjemen korak s področja mišljenja, polnega napak in prividov, na področje, na katerem je resnica vsaj dosegljiva. K temu pa naj takoj dodamo, da nasprotno stališče pomeni 'reakcionarno' mišljenje: da je razsvetljenstvo dokončen korak v zmote, v hudo pozabo koristnih in pomembnih resnic o človekovem stanju.

V polemiki okrog modernosti se pogosto dogaja tudi, da so bolj dodelane razlage potisnjene ob stran, medtem ko se ti dve strani med seboj pošteno obdelujeta. Ob tem mi na pamet prihaja Arnoldova misel, kako se "nevedni vojski spopadata ponoči."

Toda namesto da bi objokoval to dejstvo, bi na tem mestu rad pojasnil, zakaj nekateri razsvetljenstvo razumejo kot absoluten, popoln korak naprej. V tem prepoznavam 'mit' razsvetljenstva. (Nisem se mogel upreti tej bodici, saj prav za razsvetljenstvo pravijo, da nas je rešilo pred 'mitom'.)

In prepričan sem, da se je s tem smiselno ukvarjati, saj je ta mit veliko bolj razširjen, kot se nam morda zdi. Celo pronicljivi misleci, ki ga sicer morda zavračajo, če ga kdo navede v obliki splošne trditve, se v drugih kontekstih včasih naslanjajo nanj.

Obstaja torej stališče, ki v razsvetljenstvu vidi korak z območja, za katerega je Razodetje, ali religija na splošno, trdila, da je vir spoznanja o človeku, na območje, na katerem človeka razumemo povsem tuzemsko ali na človeški način. Seveda ni vprašanje, ali so nekateri dejansko napravili ta korak. Vprašljiva je ideja, ali ta korak pomeni očiteno spoznavni napredek, ker smo z njim ob stran porinili razmislek o dvomljivi resnici in njenem pomenu ter se osredotočili na stvari, za katere smo prepričani, da so seveda pomembne. Temu pogosto pravimo korak od Razodetja k samemu razumu (h Kantovemu *blosse Vernunft*).

Jasne primere tega premika lahko srečamo pri sodobnih političnih mislecih, na primer, pri Rawlsu in Habermasu. Kljub vsem njunim razlikam se namreč zdi, da sta prihranila posebno mesto za Razum, ki ga ni oblikovala nobena religija (recimo mu 'sam razum'), ker

naj bi bil ta (a.) sposoben razrešiti nekatere moralno-politične težave na način, ki lahko legitimno zadovolji vsakega iskrenega misleca, ki ni zmeden, in ker bodo (b.) zaključki, ki temeljijo na religiji, vedno vprašljivi in bodo na koncu prepričali samo ljudi, ki so že pred tem sprejeli dogme, o katerih govorijo.

Gotovo je v ozadju te ideje, ki sem jo omenil že v 6. poglavju in sta jo nekaj časa na različne načine gojila tudi oba omenjena misleca, misel, da lahko omejimo uporabo religioznega jezika na področju javnega razglabljanja. Še enkrat moramo omeniti, da sta to trditve oba misleca v veliki meri tudi že zavrnila; vidimo pa lahko, da je trditev sama po sebi nesmiselna, razen če drži kaj takega, kot je a in b. Rawlsov argument, zakaj je predlagal tako omejitev, je bil, da mora javno razglabljanje potekati na tak način, da bi se načeloma lahko z njim vsi strinjali. In kot je trdil, bi ta standard lahko dosegli zgolj s samim razumom (a.), medtem ko religiozni jezik že po svoji naravi ne bi bil primeren za to (b.).

Preden nadaljujemo, pa bi rad samo povedal, da ta razlika v razumski verodostojnosti med religioznim in nereligioznim diskurzom, ki jo predpostavljata a in b, zame nima povsem nobene utemeljitve. Sicer se lahko nekoč izkaže, da religija temelji na prividu in da je zato tisto, kar iz nje izhaja manj verodostojno. Toda dokler dejansko ne dosežemo te točke, ni nobenega apriornega razloga, da bi bili do nje bolj sumničavi. Verodostojnost tega razlikovanja je torej odvisna samo od predpostavke, da nek precej 'tuzemski' argument *zadovoljivo* dokazuje določene moralno-politične zaključke. Besedo 'zadovolji' pa mislim v smislu točke a.: da legitimno prepriča kateregakoli iskrenega misleca, ki ni zmeden. Tovrstne trditve sicer obstajajo in segajo od '2 + 2 = 4', pa vse do nekaterih dobro utemeljenih izrekov moderne naravoslovne znanosti. Toda ključnih idej, ki jih potrebujemo, da bi, na primer, vzpostavili svojo osnovno politično moralo, ni med njimi. Dve najbolj razširjeni tuzemski filozofiji v našem sodobnem svetu, utilitarizem in kantovstvo v vseh svojih različicah, na neki

točki ne uspeta prepričati iskrenih ljudi, ki niso zmedeni. Če vzamemo katero izmed ključnih trditev naše sodobne politične morale, kot so, na primer, človekove pravice in pravica do življenja, si ne morem predstavljati, kako je lahko dejstvo, da smo hrepeneča/uživaška/trpeča bitja, ali ugotovitev, da smo razumni akterji, kakorkoli zanesljivejši temelj te pravice kot dejstvo, da smo ustvarjeni po Božji podobi. Seveda je naša zmožnost trpljenja ena izmed tistih temeljnih, nespornih trditev v smislu točke a, to, da smo ustvarjeni po Božji podobi, pa ne, toda manj gotovo je tisto, kar normativno izhaja iz prve trditve.

Gotovo bi bilo to razlikovanje veliko bolj verodostojno, če bi imeli povsem trden 'sekularni' argument za pravice. In najbrž to pojasni razliko med mano in Habermasom glede zgoraj omenjenega. On je našel ta trden temelj v 'diskurzivni etiki', ki pa mene na žalost ne prepriča preveč.

Razlikovanje a in b, če ga uporabljamo na moralno-političnem področju, je eden izmed sadov razsvetljskega mita; oziroma, najbrž bi morali reči, da je to ena izmed oblik, ki jo ta mit ima. Zato bi bilo zanimivo slediti tej iluziji skozi vrsto korakov, ki so nekateri dobro utemeljeni, nekateri pa so tudi sami utemeljeni na prividih. V nekem drugem eseju sem prepoznal tri korake, izmed katerih sta dva dokaj dobro poznana, tretji pa zahteva natančnejši opis.¹⁸ Naj na tem mestu na kratko omenim zgolj prva dva.

Najprej je na vrsti (1.) fundacionalizem, ki ga najočitneje vidimo pri Descartesu. To je kombinacija domnevno nesporne začetne toče (razdrobljenih idej v glavi) in nezmotljive metode (jasnih in očitnih idej), s pomočjo katerih bi morali priti do zaključkov, ki ustrezajo trditvi a. Toda to se je izjalovilo – in sicer na dveh mestih. Nesporne začetne točke je mogoče postaviti pod vprašaj z odločnim skepticizmom, kakršnega najdemo pri Humu, metoda pa se veliko preveč zanaša na apriorno utemeljitev in premalo na empirične prvine.

Toda čeprav sta bila njegov fundacionalizem in njegova apriorna fizika zavrnjena, je

Descartes za seboj pustil (α .) prepričanje, da je pomembno najti pravo metodo, in (β .) ključen opis, ki je podpiral idejo samega razuma. Trdil je namreč, da se je potrebno oddaljiti od vsake zunanje avtoritete, ne glede na to, ali izhaja iz družbe ali iz tradicije, ne glede na to, ali nam jo vcepijo starši ali učitelji, in se zanašati zgolj na to, kar lahko kot gotovo potrdi razum sam. Pravilna raba razuma je torej jasno ločena od tega, kar prejemamo od avtoritet. In v zahodni tradiciji je to domnevno zunanje vsiljevanje vključevalo, kasneje pa našlo tudi svojo paradigmo v religioznem razodetju. Kot pravi Marquis de Condorcet v svojem poročilu o napredku človeškega razuma:

Končno je bilo dovoljeno odločno razglasiti to pravico, ki tako dolgo ni bila priznana, da bomo vsa mnenja podvrgli svojemu lastnemu razumu, oziroma da bomo za odkrivanje resnice uporabili svoje edino orodje, ki ga imamo za spoznavanje. Vsak človek je s ponosom ugotovil, da njegova narava ni absolutno obsojena na to, da mora verjeti besedam drugih; praznoverje starih časov in poniževanje razuma v deliriju nadnaravne vere je izginilo tako iz družbe kot iz filozofije.¹⁹

Naša moč razumevanja je tu opredeljena kot samostojna in samozadostna. Pravi razum torej v nobenem pomenu te besede ničesar ne sprejema z 'vero'. Temu lahko rečemo tudi načelo 'samozadostnega razuma'. Zgodba o njegovem vzponu in njegovi samouveljavitvi se zdi kakor nekakšna ključna točka v razvoju človeštva. Kot je dejal Kant, nedolgo zatem, ko je zgornje besede zapisal Condorcet, razsvetljenstvo pomeni vzpon ljudi iz stanja, ko so bili pod skrbništvom, za katerega so bili sami odgovorni, vzpon iz "selbstbeschuldigte Unmündigkeit" (iz nezrelosti, ki smo si jo sami nakopali).²⁰

Prvi ključni korak je bil torej korak k samozadostnemu razumu. Drugi korak (2.) pa je bil, da je naravoslovna znanost postala vzor znanosti o družbi. To idejo srečamo pri Hobbesu, na primer. Te teme tu ne bom dalje razvijal, saj imajo poenostavljeni pogledi na

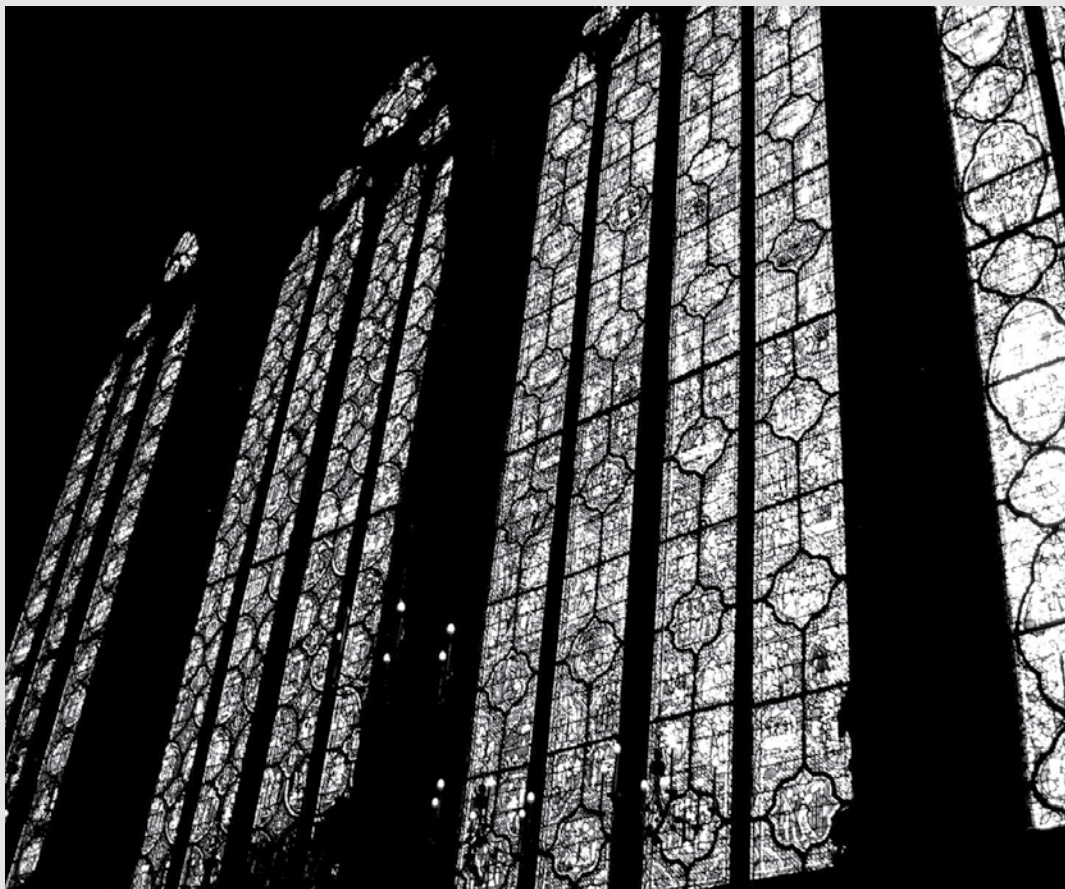
družbene vede danes manj verodostojnosti, čeprav so na žalost še vedno navzoči.

To vprašanje si v celoti zasluži več poglobljenega razmisleka, kot ga tu lahko opravi. Toda prepričan sem, da bi tudi tak razmislek dal samo še več verodostojnosti obnovljeni večpomenskosti, ki jo tu zagovarjam in pomeni tole: Da si v sodobni demokraciji kak režim zasluži, da ga imenujemo sekularen, ga ne sme predvsem razumeti kot branik pred religijo, ampak kot dobronameren poskus, da bi dosegli tri (ali štiri) osnovne cilje, ki sem jih orisal na začetku. To pa pomeni, da ti režimi svojih institucionalnih ureditev ne smejo poskušati oblikovati tako, da bi ostali zvesti posvečeni tradiciji, ampak da bi v kar največji meri dosegali cilja svobode in enakopravnosti med temeljnimi prepričanji.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Rajeev Bhargava, "What Is Secularism For?" v: Rajeev Bargava, ur., *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press: Delhi 1998, 586–552; še posebej gl. str. 493–494 in 520 kjer obravnava 'načelno distanco'; in "The Distinctiveness of Indian Secularism," v: T. N. Srinivasan, ur., *The Future of Secularism*, Oxford University Press: Delhi 1997, 39–41.
2. José Casanova, "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam," v: Hanna Herzog in Ann Braude, ur., *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*, Palgrave Macmillan: New York 2009.
3. Andrew Koppelman, osebna korespondenca.
4. Church of the Holy Trinity v. United States, 143 U.S. 457 at 471.
5. Christian Smith, *The Secular Revolution*, University of California Press: Berkeley 2003. Gl. tudi: Tisa Wenger, "The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective," Linell Cady in Elizabeth Shakman Hurd, ur., *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave: New York 2010, 87–106.
6. Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, Gallimard: Pariz 1998. 47–50.
7. Rousseau, ki je logiko te ideje razgalil že zelo zgodaj, je vedel, da demokratični suveren ne more biti zgolj 'združenje'; biti mora 'zveza', ki je zmožna močnega kolektivnega delovanja, "corps moral et collectif" (moralno in kolektivno telo) s "son unité, son moi commun, savié et sa volonté" (svojo enostjo, svojim skupnim jazom s svojim življenjem in svojo voljo). Prav zadnji pojem je ključen, saj je tisto, kar telesu daje osebnost, "volonté générale" (splošna volja). *Družbena pogodba*, 1 knj., 6. pogl.
8. O tem odnosu sem pisal v "Les Sources de l'identité moderne," Mikhaél Elbaz, Andrée Fortin in Guy Laforest, ur., *Les Frontières de l'Identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, Presses de l'Université Laval: Sainte-Foy 1996, 347–364.
9. "In prav ta simbolična razsežnost zlitja politike in religije je tista, ki jo lahko ustrezno opišemo s pojmom 'politično.'" Jürgen Habermas, "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology," Judith Butler in dr., *The Power of Religion in the Public Square*, Columbia University Press: New York 2011, 18.
10. Gl. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press: Durham 2004.
11. Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Polity: Cambridge 2008, 131. Seveda ima Habermas prav: uradni jeziki v različnih demokracijah se morajo izogibati določenim referencam na religijo (čeprav tega ne bi smeli razširiti tudi na debate v parlamentu), vendar ne za to, ker so religiozne, ampak zato, ker niso vsem skupne. Bilo bi nesprejemljivo, če bi, na primer, nek zakon vseboval razlago 'ker ...', nato pa bi se skliceval na ateistično filozofijo, tako kot bi bilo nesprejemljivo, če bi navajal avtoriteto Svetega pisma.
12. Nisem prepričan ali se ne strinjam s Habermasom ali je razlika v formulaciji enaka razliki v praksi. Oba priznava, da mora biti jezik države v nekaterih kontekstih nevtralen, v drugih pa je svoboda govora neomejena. Najbrž se bolj razlikujeva v utemeljitvah kot pa v praksi, ki jo priporočava.
13. Včasih je dolžnost državljanov, da morajo svoje sonarodnjake nagovarjati v jeziku sekularnega razuma, utemeljena v dolžnosti, da morajo svoje stališče povedati tako, da jim bo razumljivo. "Samorazumevanje ustavne države se je razvilo v okviru kotraktualistične tradicije, ki se naslanja na 'naravni razum', z drugimi besedami, na povsem javne argumente, do katerih bi morali vsi ljudje imeti enak dostop." Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14, št. 1 (2006):5. Toda s kakšnim razlogom lahko razmišljamo, da nam 'naravni razum' ponuja neke vrste ideološki esperanti? Mar sekularni sonarodnjaki Martina Luthra Kinga niso mogli razumeti, kaj hoče povedati, ko je enakopravnost zagovarjal s pomočjo Svetega pisma? Bi njegovo sporočilo razumelo več ljudi, če bi se skliceval na Kanta? In poleg tega, kako naj razlikujemo med religioznim in sekularnim jezikom? Je zlato pravilo očitno na eni ali drugi strani?
14. Mark Lilla, *The Stillborn God*, Knopf: New York 2007, 5.
15. Isti, 162.
16. Isti, 305–306.
17. Habermas je izjemen lik; na številne načine, seveda, toda tu bi rad izpostavil, da je, čeprav je velik mislec na področju epistemološkega razlikovanja med religijo in razumom (zaradi česar ga bom kritiziral), izjemno sočuten in ne zagovarja političnega nezaupanja do religije, ki se v taki situaciji običajno pojavi.
18. Charles Taylor, "Blosse Vernunft," *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge 2011, 326.
19. Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion: Pariz 1988, 225. Veliko sem se naučil iz zanimive razprave v: Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Seuil: Pariz 2007, 163–178.
20. Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?" v: *Kants Werke*, Walter de Gruyter: Berlin 1968, 13:33.

Tišina



10. govor: Peti govor o nabirkah (november 444)

1. Predragi, v zvestobi naukom, ki so apostolskega izročila, vas s pastoralno skrbjo spodbujamo, da dan, ki so ga (apostoli) očistili praznoverja poganov ter ga posvetili z deli usmiljenja, obhajamo s pobožnostjo, ki je lastna verski navadi. Tako bomo pokazali, da je pri nas avtoriteta očetov živa in da se s svojo poslušnostjo oklepamo njihovega nauka. Korist te svete ureditve se namreč ni pokazala samo za preteklost, ampak se kaže tudi za sedanjost. Kar je namreč njim koristilo, da so porušili ničevost (praznoverja), nam pomaga k rasti kreposti. Kaj je namreč bolj primerno veri in kaj se bolj sklada s sočutjem kot to, da revnim pomagamo blažiti njihovo pomanjkanje, da poskrbimo za bolne, da pomagamo bratom v stiski in da se ob srečanju s težavami, ki jih imajo drugi, spomnimo svojega lastnega položaja. Kaj lahko nekdo stori v tej (dobrodelni) dejavnosti in česa ne more, lahko resnično razloči samo on, ki ve, kaj je komu podaril. Od Boga, ki nas obdarja, namreč ne prejemo le duhovne pomoči in nebeških darov, ampak iz njegove radodarnosti izvirajo tudi zemeljske in telesne sposobnosti. Tako bo Bog upravičeno terjal obračun za stvari, ki jih ni dal samo v posest, ampak jih je izročil v upravljanje. Božje darove moramo torej

pravično in modro uporabljati, da ne bi to, s čimer naj bi delali dobro, postalo razlog za greh. Bogastva so glede na to, kar se tiče same podobe in bistva, dobra. Za človeško družbo so zelo koristna, če jih imajo dobrotljivi in radodarni ljudje. Zanj pa niso koristna, če jih upravljajo razsipneži ali če jih skopuhi skrivajo, saj propadejo tako v primeru, da so slabo shranjena, kot v primeru, da so nespačetno upravljena.

2. Čeprav je hvalevredno, da človek beži pred nezmernostjo in da se izogiba škodi, ki jo povzročajo nespodobni užitek, in čeprav mnogi veličastni ljudje, ki jim bogastvo raste, zavračajo to, da bi prikrivali svoje premoženje, ter jih je strah zavržene in sebične skoposti, pa kljub temu takšno bogastvo ni osrečujoče, niti ni moč odobravati takšne varčnosti, če njihovo bogastvo služi le njim, če s svojimi dobrinami ne pomagajo nobenemu revežu, če ne negujejo nobenega bolnika, če iz velike obilice premoženja ne odkupijo ujetnika, če tujcu ne dajo zatočišča in če pregnancu ne nudijo pomoči. Tisti, ki so bogati na tak način, so siromašnejši od vseh siromakov. Zapravijo namreč tista povračila, ki bi jih lahko večno imeli. Medtem ko za malo časa in ne vedno svobodno čuvajo svoje bogastvo, se

ne nahranijo s hrano pravičnosti niti z milino usmiljenja. Na zunaj so videti sijajno, znotraj pa so v temi. Imajo izobilje časnih stvari, a so v pomanjkanju večnih. Kajti oni sami, ki ničesar od tega, kar so izročili v zemeljska skladišča, niso prinesli v nebeško zakladnico, so svoje duše prizadeli z lakoto in jih osramotili z goloto.

Toda mogoče so tu nekateri bogati, ki kljub temu, da nimajo navade, da bi z darovi pomagali revnim v Cerkvi, vendar pa izpolnjujejo ostale Božje zapovedi, mislijo, da to med ostalimi zaslugami vere in poštenosti predstavlja odpustljivo odsotnost ene kreposti. V resnici pa je ta krepost taka, da brez nje vse druge, kljub temu, da obstajajo, ne morejo koristiti. Čeprav je namreč kdo veren, čist, zmeren in okrašen z ostalimi uglednimi navadami, vendar ni usmiljen, si ne zasluži usmiljenja. Gospod namreč pravi: "Blagor usmiljenim, ker se jih bo Bog usmilil." Ko bo namreč v svoji slavi prišel Sin človekov in se bo usedel na prestol svoje slave in ko se bodo zbrala vsa ljudstva, bodo ločeni dobri in slabi. Za katere stvari bodo takrat pohvaljeni tisti, ki bodo stali na desnici, če ne za dobrohotna dela in za dejanja ljubezni, ki jih bo Jezus Kristus upošteval, kot da so narejena njemu? Kajti tisti, ki je človeško naravo naredil za svojo, se v ničemer ni razlikoval od človeške nemoči. Kaj pa bo očital tistim na levici, če ne zanemarjanja ljubezni, nečloveške trdote in odrekovanja usmiljenja do revežev? Videti je, kot da ti na desni ne bi imeli drugih kreposti, in kot da ti na levi ne bi imeli drugih neuspehov. Toda v tej veliki in poslednji sodbi bosta tako radodarna dobrotla kot skopuška brezbožnost ovrednoteni tako, kot da je prva polnost vseh kreposti in kot da je druga vsota vseh prestopkov. Prvi bodo zaradi enega dobrega sprejeti v kraljestvo, drugi pa bodo zaradi ene slabosti poslani v večni ogenj.

Nihče torej, predragi, naj si ne domišlja ničesar glede kakršnihkoli zaslug dobrega

življenja, če mu manjkajo dela ljubezni. Tisti, ki ga očiščenje miloščine ni očistilo, naj prav tako ne bo gotov, da ima čisto telo. Miloščine namreč izbrišejo grehe, uničijo smrt in pogasijo kazen večnega ognja. Toda kdor bo brez sadov miloščine, bo ostal brez odpuščanja tistega, ki daje povračilo, kot pravi Salomon: "Kdor naredi svoja ušesa neobčutljiva zato, da ne sliši nemočnega, bo tudi sam klical Gospoda, pa ne bo nikogar, ki bi ga uslišal." Tako je tudi Tobija, ko je svojega sina poučeval o verskih zapovedih, rekel: "Iz svojega imetja dajaj miloščino in ne odvrčaj svojega obraza od nobenega reveža. Tako naj bo, da Bog ne bo odvrnil svojega obraza od tebe." Ta krepost (ljubezni) povzroči, da so vse kreposti koristne. Ko se pridruži veri, iz katere živi pravični in ki jo imenujemo mrtvo, če je brez del, jo oživi. Kajti tako, kot je v veri razlog za dela, se v delih kaže moč vere. "Dokler torej imamo čas," kot pravi Apostol: "delajmo dobro vsem, predvsem pa domačim po veri." "Ko pa delamo dobro, ne popuščajmo, ob svojem času bomo namreč želi." To življenje je torej čas setve in čas povračila je žetev, ko bo vsak prejel sad semen glede na količino svoje setve. Nihče pa naj se ne slepi o uspehu te setve, kajti takrat bo bolj ovrednotena zmogljivost duš kot količina izdatkov. Enakovredno bo povrnjena tako majhna količina, ki izvira iz malo premoženja, kot velika količina, ki izvira iz veliko premoženja.

Predragi, zato zadostimo apostolskim naukom. Ker bo petek prvi dan bližajoče se nabirke, vsi pripravite prostovoljne darove, da bo vsak glede na svoje sposobnosti soudeležen pri najsvetejšem darovanju. Za vas bodo prosile miloščine same in tisti, ki jim boste pomagali s svojimi darovi, da boste vedno zmogni za vsako dobro delo v Kristusu Jezusu, našem Gospodu, ki živi in kraljuje na vse veke vekov. Amen.

Prevedel: Gregor Lavrinec

Ppapež sv. Leon Veliki, ki je avtor tega govora, je Cerkev vodil med 29. septembrom 440, ko je bil posvečen v škofa, in 10. novembrom 461, ko je umrl. To so bila za Rimljane burna leta, ki so jih zaznamovali propadanje zahodnega dela Rimskega cesarstva in vdori tujih ljudstev na Apeninski polotok, ki so predstavljali grožnjo tudi za mesto Rim (l. 452: Huni na čelu z Atilo, l. 455: Vandali). Pestro je bilo tudi dogajanje znotraj Cerkve, ki je bilo zaznamovano predvsem s kristološkim sporom, o katerem je razpravljal tudi četrti vesoljni cerkveni zbor, ki se je leta 451 odvijal v Kalcedonu in ki je potrdil Leonovo pismo Flavijanju. Leon pa je poznan tudi zaradi svojega razumevanja papeške službe.

Poleg 143 ohranjenih pisem, ki jih je sestavil Leon, je ohranjena tudi zbirka njegovih nagovorov, ki so tesno povezani s cerkvenim letom. V pridigah pride do izraza Leon kot pastir rimske skupnosti, ki jo mora zaščititi pred nevarnostmi herezij in jo spodbuditi k izpolnjevanju dolžnosti. Nekateri v Leonovem ciklusu pridig vidijo papeževo namero, da tudi z govori rimsko skupnost spremeni v krščansko.

Deseti govor spada v sklop šestih ohranjenih tako imenovanih pridig o nabirkah (de collectis), ki naj bi jih ta papež imel vsako leto novembra v povezavi z novembrsko nabirko, ki naj bi se odvijala 10. novembra. Če ta teza drži, potem je Deseti govor nastal leta 444.

Te dobredelne nabirke kot take naj bi po Leonovem mnenju imele apostolski izvor. S temi govori želi škof svoje občestvo spodbuditi k dejanjem ljubezni do ubogih. Z njimi so kristjani poskušali narediti protiutež poganškemu praznovanju. Če drži danes veljavna teza, da so bili ti govori v mesecu novembru, potem gre tu za t. i. plebejske igre (Ludi Plebeii). Ta "festival" se je odvijal od 3. stoletja pred Kr. in je predvideval darovanja, svete gostije, procesije, igre in gledališke predstave.

Miloščina je za sv. Leona tesno povezana z Božjim usmiljenjem, ki se najbolj izrazi v

ponižanju Božjega Sina, ki se je učlovečil in umrl na križu zato, da bi nas odrešil. Človek je poklican, da postane posnemovalec te Božje dobrote. Ko je usmiljen in daje miloščino, s svojimi konkretnimi dejanji širi usmiljenje in postaja sodelavec Božjega usmiljenja. Papež poudarja tudi skupnostni vidik miloščine, ki ni samo nekaj osebnega, ampak ima svoje mesto v življenju Cerkve, je neke vrste ustanova, ki pride najbolj do izraza ob praksi letnih nabirk za uboge. Leon pa ne govori samo o miloščini, ampak tudi o drugih delih usmiljenja do ljudi v stiski.

Kot je razvidno iz 10. govora, imajo dela usmiljenja pomembno eshatološko vrednost, saj bo po papeževem mnenju to ključni kriterij pri poslednji sodbi. Dela ljubezni so tista, ki ovrednotijo vse ostale kreposti. Poleg tega se grešnik z miloščino očisti svojih grehov.

Za Leona ni nobenega dvoma, kdo naj pomaga. Pravi, da je to naloga vsakega kristjana. V nekem drugem govoru poudari, da nihče ni tako reven, da ne bi mogel česa dati, in da ni nihče tako bogat, da ne bi česa potreboval. Tu seveda ne gre nujno za materialno imetje, ampak ravno tako za duhovne dobrine. Tudi iz našega govora je razvidno to prepričanje, da mora vsakdo pomagati, in sicer glede na to, koliko in kaj ima.

Zanimiv je tudi papežev odnos do bogastva, ki samo po sebi ni slabo, saj tako kot vse druge stvari in sposobnosti izvira iz Božje dobrote. Bog, ki je Stvarnik vsega, je vse stvari naredil dobre. Vendar je koristnost imetja oz. stvari za druge ljudi odvisna od tega, kako ga lastnik uporablja.

V dobrem tisočletju in pol, kolikor je staro to besedilo, se je marsikaj spremenilo, a temeljne spodbude, ki jih je sv. Leon Veliki namenil rimskim vernikom sredi petega stoletja, so veljavne tudi danes, saj smo še danes vsak dan znova soočeni s potrebami soljudi.

Gregor Lavrinec

Potovanje



MARTIN BELE

Začetki nestorijanstva in njegov prihod na Kitajsko

Vzhodnorimski cesar Teodozij II. je aprila leta 428 na sedež konstantinopelskega patriarha povzdignil antiohijskega duhovnika Nestorija. Nestorij je bil slaven pridigar in nasprotnik krivovercev, a se je kmalu zapletel v spore glede nauka o Kristusovi naravi.¹ Kristološki spori v prvi polovici 5. stoletja sicer niso bili nova stvar. Že v začetku 4. stoletja je aleksandrijski duhovnik Arij v Jezusu videl ustvarjeno bitje, dejansko počelo vsega pa le v Bogu Očetu. Na koncilu v Niceji leta 325, ki ga je sklical cesar Konstantin Veliki, je bil Arijev nauk obsojen, koncil pa je sprejel veroizpoved, po kateri je Jezus "z Očetom enega bistva" in "neustvarjen".²

ZNestorijem je iz Antiohije v prestolnico prišel tudi neki duhovnik Anastazij in tam začel razglašati nauk, da Marija kot človeško bitje ni mogla roditi Boga in, da ji naziv *theotokos* ("Božja porodnica") torej ne pripada. Ta izraz so sicer že dolgo uporabljali in novi nauk je tako izzval ostre ugovore. Svoje mnenje je moral povedati tudi Nestorij sam in zavzel se je za naslov *christotokos* ("Kristusova porodnica").³ Po njegovem mnenju bi bilo o Kristusu treba razmišljati kot o človeku, ki je bil z Bogom združen z vezjo, enako tisti, ki je povezovala Boga s katerim koli drugim prerokom. Pri Kristusu je bila ta vez le neskončno bolj trajna in intenzivna. Božja moč in veličastje nista bila s križanjem prav nič okrnjena, saj je na križu trpel njegov izbrani človeški sin, ne pa Bog sam.⁴ V bizantinski državi, kjer je zanimanje

za teologijo sodilo k splošni izobrazbi, so Nestorijeve nauki (predvsem v Carigradu in Aleksandriji) izzvali veliko ogorčenje. Zlasti aleksandrijski patriarh Ciril se je odločno postavil proti Nestoriju. Brž si je skušal zagotoviti podporo egiptovskih menihov, svojemu nasprotniku je pošiljal dolga pisma, pisal pa je tudi na dvor v Carigrad, kjer je za stvar skušal pridobiti slabotnega cesarja Teodozija II. Ciril je uspel najti zaveznika tudi v Rimu. Rimski škof Celestin I. je slednjič od Nestorija zahteval, naj svoj nauk prekliče, mu v nasprotnem primeru zagrozil z izobčenjem in Cirilu naročil, naj sodbo izvrši (tudi Nestorij sam je sicer poslal v Rim več pisem). Nestorij se je po drugi strani upiral in javno ugovarjal škofovim zahtevam. Vse je potekalo v splošnem razburjenju, iz Rima, Carigrada in Aleksandrije so prihajala in

odhajala številna pisma, na cesarskem dvoru pa so se množila diplomatska posredovanja.⁵

V tem ozračju se je cesar Teodozij novembra 430 (za naslednje leto) odločil sklicati koncil v maloazijskem Efezu. Čeprav bi naj ta bil ekumenski, je bil dejansko zbor škofov z Vzhoda, saj drugih (z izjemo treh legatov iz Rima, ki niso razumeli grško, in afriškega diakona) tja ni bilo. Nestorij je v Efez (očitno zelo zgodaj) prispel s številnim spremstvom, Ciril pa (malo pred binkoštni) z okrog 50 egiptovskimi škofi.⁶ Kilikijski in sirski škofje, zbrani okrog antiohijskega patriarha Janeza I., so zavlačevali, saj jih ni prav nič mikalo, da bi bili navzoči pri obsodbi predstavnika svoje smeri. Ciril je ugovorom navkljub stvar pospešil in 22. junija 431 koncil odprl kljub dejstvu, da niti rimski poslanci niti vzhodni škofje še niso prišli. Nestorija, ki se ni hotel udeležiti koncila, so obsodili in odstavili. Papeževi poslanci so po svojem prihodu potrdili odločitev, ki se je ujemala z rimsko obsodbo 11 mesecev kasneje. Nekateri vzhodni škofje so se medtem uprli, se zbrali na nasprotni sinodi in odstavili Cirila. Cirilova večina je nato odgovorila tako, da je izobčila Janeza Antiohijskega in 32 njegovih pristašev. Obe stranki sta iskali pomoči tudi pri cesarju, ki si ni mogel kaj, da se ne bi vmešaval. Zmeda in napetost sta vedno bolj naraščali in ko poravnave ni bilo moč doseči, je Teodozij slednjič ukazal, naj se koncil konča. Vsi zaprti so bili izpuščeni in so dobili nazaj svoje škofije, Nestorij pa je ostal odstavljen. Umaknil se je v neki samostan blizu Antiohije, a bil štiri leta kasneje izgnan globoko v egiptovsko puščavo, kjer je okoli leta 450 umrl.⁷

Ker so Nestorijeva stališča v Efezu obsodili, za njegove privržence ni bilo nikakršno prese-nečenje, da so nekaj let kasneje v Trakijo vdrli Huni in jo izropali vse do Konstantinopla. Medtem ko je bilo zanje bogokletje misliti, da je bil v osebi Jezusa Kristusa na križu trpel Bog sam, so Aleksandrijci stvar razumeli čisto drugače. Zanje je bil Kristus enotno bitje, v katerem sta se človeško in božansko združili v nedeljivo celoto – eno naravo, brez

kakršnega koli razcepa. Božanska narava naj bi po njihovem sicer popolnoma prevladala nad človeško in slednja naj bi se v božanski utopila kakor kaplja medu v morju. Zaradi tega prepričanja so postali znani kot monofiziti. Konec efeškega koncila je verska stališča le še zaostрил. Leta 431 je tudi izšel cesarski odlok proti nestorijancem in njihovim spisom.⁸ Enotnost, ki je bila v sporu z Nestorijem dosežena, je razpadla, ko so pomrli tisti, ki so jo zagotavljali,⁹ saj so bili s sporazumom iz leta 433 nezadovoljni skrajneži obeh smeri. Razprave so se skozi trideseta in štirideseta leta 5. stoletja nadaljevale, dokler ni bila napetost tako velika, da je cesar Teodozij marca 449 sklical nov koncil, ki naj bi se simbolično prav tako zbral v Efezu.¹⁰ Za predsednika cerkvenega zbora je cesar imenoval aleksandrijskega patriarha Dioskura II., ki sta mu kraj zborovanja in izbor udeležencev omogočala skoraj neomejeno samovoljo. Papež Leon I. je na vzhod takoj poslal legate z več pismi. V svojem znamenitem pismu konstantinopelskemu patriarhu Flavijanu je poudaril, da so posebnosti vsake od obeh Kristusovih narav ostale ohranjene, in sicer tudi po združitvi v eno osebo. Sinoda je bila odprta avgusta 449, na njej pa so objavo Leonovega pisma prepo-vedali. Dioskur je sinodo (ki jo je papež Leon imenoval za roparsko) popolnoma obvladal in več svojih nasprotnikov enostavno odstavil. Zmagoslavje monofizitske stranke se je v tistem trenutku zdelo popolno.¹¹

Žrtve Dioskurovih ukrepov so se zaman pritoževale, proti ukrepom pa so ugovarjali tudi razni drugi škofje, papež in zahodni cesarski dvor. Teodozij je sicer ostal nepopustljiv, a je že konec julija 450 umrl in situacija se je spet spremenila.¹² Novi cesar Markijan je brž sklical nov koncil, tokrat v Kalcedonu (Halkedonu) na azijski strani Bosporske ožine in torej nasproti Konstantinoplu. Škofje so tam zborovali pod budnim očesom senata, saj cesar ni hotel ničesar prepustiti naključju. Markijan tudi ni čakal, da bi se škofje dogovorili, temveč je zagovarjal teološke trditve, ki jih je zagovarjal papež

Leon. Leonovi poslanci so na koncilu prebrali njegovo že omenjeno pismo in škofje so ga na Markijanov pritisk sprejeli. Privržencem nekdanjega aleksandrijskega patriarha Cirila se je zdelo, da Leonovo uravnoveženje božjega in človeškega napeljuje na to, da je mogoče ločiti božje in človeško, kar naj bi vodilo nazaj k Nestoriju. Marsikomu v Egiptu in drugod se je kalcedonski koncil zdel sprevačanje dejstev. Približno do konca 7. stoletja so kristološke razprave vzhodnih cerkva sicer pretresali tudi v Rimu, a na Zahodu že kmalu po kalcedonskem koncilu ni bilo več rimskega cesarstva, v katerem bi take razprave glasno odmevale. Leta 476 je bil odstavljen Romul Avgustul, zadnji cesar zahodnega cesarstva, in to je bilo 60 let kasneje, ko so v Rim vkorakale čete bizantinskega cesarja Justinjana, samo še malo več kot spomin.¹³

Najstarejša od vseh krščanskih Cerkev, ki so nastale zunaj rimske države, je bila Cerkev v Perziji. Iz Edese, glavnega misijonskega središča na vzhodni meji rimskega cesarstva, je krščanstva v partsko Perzijo najverjetneje prodrlo že v začetku 2. stoletja. Zaradi pogosto napete politične situacije med velesilama se je morala Cerkev v Perziji do Cerkve v rimski državi že od samega začetka obnašati previdno, da nase ne bi pritegnila jeze oblasti. Situacija se je za že tako izolirano perzijsko Cerkev še poslabšala, ko je ob koncu 4. stoletja krščanstvo v rimski državi postalo državna religija. Poleg tega je v prvi polovici 3. stoletja v Perziji prišla na oblast sasanidska dinastija (ta je vladala do leta 651), državna vera pa je postal zoroastrizem.¹⁴

Okrog leta 410 so imeli krščanski prebivalci semitskih pokrajin sasanidske države dve središči, namreč Selevkijo-Ktezifon in duhovno središče v Edesi (na rimskem ozemlju), kjer so se za škofovski sedež prepirale razne kristološke skupine.¹⁵ Škof Selevkije-Ktezifona na Tigrisu južno od današnjega Bagdada je postal poglavar celotne perzijske Cerkve in čeprav je ta še vedno imela zveze z "zahodnimi očeti", torej škofi na rimski vzhodni meji, so te zveze slabele.¹⁶ Od leta

410 je poglavar perzijske Cerkve nosil naslov "katolikos", torej univerzalni poglavar. 14 let kasneje so perzijski kristjani razglasili perzijsko Cerkev, na čelu katere je stal katolikos, za avtonomno.¹⁷ Čeprav je bil katolikos zdaj neodvisen, se je na sinodi leta 424 o "naših zahodnih očetih" še vedno govorilo z velikim spoštovanjem. Velja poudariti, da je bila avtonomija Cerkve v Perziji proglašena, še preden je ta le-ta sprejela nestorijanstvo kot svoj nauk. Tudi se ni odcepila od antiohijskega patriarhata, saj od njega ni bila nikdar odvisna, kakor tudi katolikosa ni posvetil antiohijski patriarh.¹⁸ Na celoten potek prihodnjih dogodkov je sicer imela vpliv tudi pomembna teološka šola v obmejnem mestu Nisibis (ki so ga Rimljani leta 363 odstopili Perzijcem), kamor so se zgrinjali študenti iz vse Mezopotamije. Tam so se na pamet učili psalme, Novo zavezo, odlomke iz Stare zaveze in dela Teodorja iz Mopsuestije (umrl 428), katerega učenec je nekoč bil Nestorij. Omenjena šola je močno vplivala na celotno sasanidsko krščanstvo in pripomogla h končni zmagi nestorijanske kristologije v Perziji.¹⁹

Do dokončnega preobrata glede nauka zdaj neodvisne perzijske Cerkve je prišlo leta 486 na sinodi v Selevkiji-Ktezifonu, ko je ta za svoj nauk tudi uradno sprejela nestorijansko kristologijo. Ta odločitev je sicer ravno tako imela politične vzroke. Perzijskim vladarjem Cerkev namreč ni hotela več dajati povodov za nove pregone in je hotela pokazati, da se razlikuje od krščanstva v rimski državi, kjer so bili, posebej v njenih vzhodnih delih, zelo razširjeni monofizitski nauki. V strogem smislu besede je nestorijanstvo v Perziji prevladalo v prvih desetletjih 7. stoletja.²⁰ Perzijski Cerkvi bi sicer težko očitali kaj drugega kot to, da ni sprejela obsodbe Nestorija. Njihovo stališče je pač bilo dosledna zvestoba naukom Teodorja iz Mopsuestije. Ta je veljal za mojstra, ki mu morajo vsi slediti, ter za najboljšega razlagalca Svetega pisma.²¹

Perzijska Cerkev se je zaradi velikosti in strateškega položaja sasanidske države

uspela zelo razširiti tudi proti Vzhodu. Mezopotamija je bila konec koncev le zahodni rob političnega sistema, ki je segal daleč v osrednjo Azijo. Vladarji v tem imperiju so bili sicer čisto zoroastrski, a so v času svojih vojn proti bizantinski državi tako v Mezopotamiji kakor tudi vzhodno od tam naselili na tisoče krščanskih ujetnikov. Kristjani so tako dobili dostop do Iranske planote in iz osrednje Azije so se jim poti zdaj odprle vse do Kitajske. Od njih se sicer ni pričakovalo, da se bodo spreobrnili v zoroastrizem, t. i. "dobro vero," saj niso bili pravi Perzijci,²² po drugi strani pa vse njihovo distanciranje od kristjanov na Zahodu ni moglo preprečiti preganjanj s strani države, ki so se dogajala vsakih nekaj let. Ta grožnja je kar naprej visela nad z mučenci bogato perzijsko Cerkvijo. Le-to so mučile tudi razne notranje težave, namreč razkoli, neredi in sporne volitve. Kljub tem problemom pa se je perzijskemu krščanstvu uspelo ne le obdržati, temveč tudi napredovati. Znani so primeri spreobrnjenj v vladajočem razredu vse do vladarske družine in tudi med zoroastristično duhovščino.²³

Misijonarska dejavnost perzijskih nestorijancev se je zelo razvila tudi izven meja perzijske države. Njihovi misijonarji so prodrli v srednjeazijski Turkestan in Indijo, kjer jim je uspelo razširiti nestorijansko literaturo in liturgične knjige.²⁴ Aleksandrijski popotnik Kozma, ki je v prvi polovici 6. stoletja plul po Indijskem oceanu, je poročal, da je na Sokotri obstaja urejena Cerkev. Prav tako je obstajala naselbina kristjanov perzijskega izvora na Cejlonu,²⁵ vsaj v prvi polovici 7. stoletja pa že tudi na Kitajskem.²⁶ Začetek obdobja, ko je Nestorijev nauk tam obstajal, je spadal v čas vladavine dinastije Tang, ki je Kitajski vladala med letoma 618 in 907. Dinastijo Tang je treba obravnavati v dveh različnih obdobjih, med katerima je ločnica okrog leta 750. Zgodnji Tang je pomenil izpopolnitev institucij države, njen kulturno- civilizacijski vzpon in dvig visoko nad raven dosežkov pretekle dinastije Han (po kateri so se zgledovali). V poznem Tangu je nato prišlo do sprememb v kitajski

družbi, ki se nato vse do 19. stoletja ni več bistveno spreminjala.

V prvem obdobju je Kitajska doživela dobro stoletje miru, v tistih časih izjemen dosežek. Taizong, drugi cesar dinastije, je tehnološki in kulturni dvig svoje države omogočil s politiko odprtosti. Prestolnica Changan je postala največje mesto na svetu, v katerem so bila predstavništva iz skoraj vseh držav Azije. Tam so bili Indijci, Korejci, Perzijci, Japonci, predstavniki več ljudstev iz srednje Azije. Tja so prihajali tudi pripadniki raznih tujih verstev, kot so bili Judje, manihejci in nestorijanci, kasneje pa še zoroastrijci in slednjič muslimani.²⁷ Ko so se meje kitajskega imperija širile, njegov ugled pa dvigal, so v Changan začeli prihajati davki tudi od zelo oddaljenih ljudstev. Med njimi je bilo ljudstvo Ku-li-kan, ki je živel v deželi daleč na severu, nemara v osrednji Sibiriji, ter ljudstvo Chieh-ku, rdečih las, modrih oči in visoke postave, ki je živel na območju vzhodno od Urala. Taizong je leta 643 sprejel tudi odposlanca kralja dežele Fu-lin (bizantinske Sirije), pri katerem je verjetno šlo za bizantinskega cesarja Konstansa II.²⁸

Vsaj od leta 635 je bila na Kitajskem prisotna nestorijanska Cerkev, ki se kmalu razširila po vsej državi. Prvi krščanski samostani na Kitajskem so bili nestorijanski, kakor tudi prvi prevod Svetega pisma.²⁹ Leta 635 naj bi na kitajski dvor prispel nestorijanski menih po imenu A-lo-pen (izvorno morda Ruben) in Taizong ga je sprejel. Na cesarja je A-lo-penu očitno uspelo napraviti dober vtis in ta je tako naročil prevod nestorijanskih besedil, ki jih je menih prinesel s seboj. Tri leta kasneje je bil v Changanu ustanovljen nestorijanski samostan in nestorijanska teološka dela so se poleg neštetihi eksotičnih stvari z Zahoda znašla na policah cesarske knjižnice.³⁰

1. Stockmeier, Bauer, Antika, str. 135.

2. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 252–255.

3. Fraisse-Coue, Theologische Diskussion zur Zeit Theodosius' II., str. 579; Stockmeier, Bauer, Antika, str. 135.

4. Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 176.
5. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 333–335; Fraisse–Coue, Theologische Diskussion zur Zeit Theodosius' II., str. 583–595.
6. Fraisse–Coue, Theologische Diskussion zur Zeit Theodosius' II., str. 595–599; Stockmeier, Bauer, Antika, str. 136–137.
7. Danielu, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 335–336.
8. Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 176; Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 137.
9. Stockmeier, Bauer, Antika, str. 137.
10. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 337–338.
11. Stockmeier, Bauer, Antika, str. 138–139.
12. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 339.
13. Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 178–180.
14. Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 141–143.
15. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 355.
16. Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 143–144.
17. Garsoian, Die Kirche des Ostens, str. 1169–1171.
18. Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 144.
19. Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 411–412; Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 331, 355–356.
20. Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 144.
21. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 356.
22. Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 414–415.
23. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 356; Garsoian, Die Kirche des Ostens, str. 1172.
24. Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 145; Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 416–417.
25. Danielou, Marrou, Zgodovina Cerkve 1, str. 357.
26. Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 416–417; Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 145.
27. Saje, Veličina tradicionalne Kitajske, str. 109–110.
28. Wechsler, T'ai-tsung the consolidator, str. 235.
29. Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 145.
30. Brown, Vzpon zahodnega krščanstva, str. 417; Wechsler, T'ai-tsung the consolidator, str. 235; Kolarić, Ekumenska trilogija, str. 145.

Življenje



POLONA KOS

Mistično izkustvo v luči nevroteologije

Članek bo skušal osvetliti nekaj vidikov mističnega izkustva, pri čemer se bomo najbolj opirali na dr. A. Newberga, danes vodilnega na tem področju. Ker mistično izkustvo dojemamo kot en korak naprej, eno stopničko višje že prej prehojene poti, bomo avtorje, ki ga razumejo drugače, le na kratko omenili.

Sodobni človek danes živi v praktičnem svetu, obvladuje vsakodnevne izzive, zato včasih težko razume globine in, če želite, prostranstva mističnega izkustva, ki pa kljub vsemu od nekdanj 'buri' duhove. Mistiki so včasih (za nekatere še danes) veljali za častne moške, vredne zaupanja, a so jim v teku zgodovine nekateri avtorji (med njimi Freud, v novejši zgodovini Persinger in Ramachandran) ter nastajajoče znanosti želele odvzeti kredibilnost in sam mysticizem zreducirati na patološka stanja, kot so psihoza, shizofrenija, Geschindov sindrom, epilepsija temporalnega lobusa. Verjamemo, da vse to v določenih primerih drži, vendar se ne strinjamo s predpostavkami, da je vsa mistična izkustva možno zvesti na omenjena patološka stanja. In skoraj nerazumno se nam zdi, da so nekateri raziskovalci šli tako daleč, da so velikim mistikom (Avguštinu, Tereziji Avilski, Materi Terezi) pripisali patološko stanje - epilepsijo temporalnega lobusa - celo po njihovi smrti.

Freud je imel že nasploh do religije nesočuten odnos in je trdil, da gre pri religioznem izkustvu zgolj za privid, infantilno stanje (morda enosti z materjo), da je religija sama po sebi varljiva. Pravzaprav pa mistična izkustva, ki jih opisujejo svetniki in modreci, niso tako nenavadna ali celo čudna, kot bi se morda lahko zdela na prvi pogled; prva stopnja v razumevju njihove narave je spoznanje, da se dogajajo ves čas, vsem nam. In, če se opremo na A. Newberga, ki pravi, da smo ljudje mistiki po naravi, kaj hitro najdemo smisel teh besed. Vendar smo mistiki po svojih trenutnih zmogljivostih in primer tega je lahko opazovanje in stik z naravo, materina ljubezen do otroka ali predano delo (če ni deloholično). Mistiki pa so po Klingbergu lahko tudi otroci, kar sploh ni presenetljivo, saj gre tukaj za 'otroško čudenje', raziskovanje, spoznavanje in na koncu vedenje, kar pa so tudi komponente mističnega izkustva. A. Newberg verjame, da mistična izkustva

omogočajo nevrološke funkcije, oziroma so rezultat mehčanja samega sebe ter absorpcije sebe v neki višji občutek realnosti, ki nastopi, ko je možganski orientaciji odvzet 'input'. To njegovo spoznanje nam na neki način samo potrjuje 'težavnost' razumevanja mističnega izkustva kot takega, saj živimo v svetu egoističnih vzgibov, nenehnih zunanjih dražljajev, ki nam nekako, a vzrajno zamegljujejo pogled na realnost in nam onemogočajo stik s samim sabo, Absolutnim, Bogom, Transcendenco. Egoističen človek bo tako težko 'pozabil' nase in dal prostor nečemu večjemu od sebe, v čemer se pravzaprav skriva 'ključ' do spoznanja, delnega razumevanja duhovne in tudi mistične dimenzije življenja. Le-ta pa je lahko 'razumljena, občutena in spoznana' samo z 'vstopom' v to dimenzijo, ki je podarjena.

V nadaljevanju bomo za lažjo predstavo o mističnem izkustvu na kratko pregledali nekaj definicij misticizma ter kasneje samo mistično izkustvo osvetlili z nevroteološko perspektivo A. Newberga

DEFINICIJE MISTICIZMA

V svoji knjigi *Mysticism* avtorica Evelyn Underhill poda to definicijo: "Misticizem je umetnost združenja z Realnostjo. Mistik je oseba, ki je dosegla to združenje, enost v večji ali manjši meri, stopnji, in ki ima cilj in verjame v takšno doseganje." (Underhill, 1915, 8.) Zanj v mistični misli ni nič zmedenega ali nejasnega, ne gre za mnenje ali filozofijo, tudi z okultnim znanjem nima opraviti ... "Je ime za organski proces, ki vključuje popolno konzumacijo božje ljubezni ... Je umetnost vzpostavitve zavestnega odnosa z Absolutnim" (navedeno Newberg in d'Aquili 2001, 100-101). S tem se strinjajo tudi drugi mistiki.

Mistik Johannes Tauler pravi, da je mistikova duša "potopljena in izgubljena v breznu božanstva in izgubi zavest o razlikah med bitji. Vse stvari so zbrane skupaj v eno z božansko sladkobo in tako človekovo bitje prodre v božansko substanco, tako da se znotraj nje izgubi, kot je izgubljena kapljica

vode v kozarcu močnega vina" (Newberg 2010, 150.)

Tako za mistična izkustva ne moremo reči, da so magija, branje misli ali čarovniške vizije, temveč so 'dvignjen', večji občutek združenja z nečim večjim od sebe. V mističnem izkustvu čas in prostor postaneta 'neobstoječa' in razumska misel odpre prostor intuitivnim načinom razumevanja. V središču vseh opisov mistikov je prepričanje, da so se dvignili nad materialen obstoj ter se duhovno združili z Absolutnim, Bogom. Ker jim je dan uvid bistva stvari, to imenujejo razsvetljenje, ki ima za posledico končno svobodo.

M. Peruš (1997, 67-68) pravi o mističnem izkustvu tole:

"Kaj je torej mistično ali vrhunsko stanje zavesti?"

Res je, veliko bom govoril in zelo malo povedal. Ker se ne da povedati, pa če se trudim do onemoglosti. Povem pa lahko, zakaj se ga ne da opisati:

Ker je najbolj vseobsegajoče, celostno in splošno izkustvo, kar ga človek premore. Ker transcendentalno mistično izkustvo pomeni izločitev vseh posameznih konkretnih vsebin iz zavesti, hkrati pa so vse te vsebine v ozadju zlite v splošni kondenzat ("hologram") vseh možnih konkretnih vsebin.

Ker besede opisujejo posamezne stvari, zaznane v običajnem stanju zavesti, mistična zavest pa jih doživlja vse hkrati v nadindividualni Celoti, vse v enem, in obenem, ker se v vseh stvareh odraža dinamika Celote, eno v vsem. Človek sebe, svoje možgane, duševnost in duhovnost občuti zlite s to kozmično interakcijsko mrežo.

Česa bolj celostnega, splošnega in hkrati bolj "živega" (procesualnega), kjer deli soustvarjajo celoto in hkrati bivajo v njej, si človek ne more zamisliti. To je vrhunec splošnega celostnega spoznanja človeka - vrhunec ne le v informacijskem, temveč tudi v doživljaljskem in afektivnem pomenu."

Očitno vse mistične tradicije opredeljujejo neki občutek združitve z absolutnim kot končni duhovni cilj. In vse so razvile rigorozne sisteme treninga, prakse in iniciacije z namenom, da predani lahko dosežejo to redko stanje. Kabalistični Judje so izvajali zapleteno mentalno manipulacijo števil in podob, da bi prišli do tega konca. Krščanski mistiki so se zanašali na intenzivno kontemplativno molitev, post, tišino in druge oblike, da so osvobodili svoje misli od vsakodnevnih stvari, da so se lahko bolj pozorno osredotočili na Boga. Te discipline so se razvile neodvisno, vendar temeljijo na podobnem vpogledu: prvi korak v doseganju mistične združitve je utišati zavestni um in osvoboditi duha od omejujočih strasti in iluzij ega.

DOSEGANJE ABSOLUTNEGA, BOGA (PO NEWBERGU) OZIROMA MISTIČNO IZKUSTVO

Doseganje absolutnega enega (bitja) je redke dogodek. Toda tisti, ki so se mu približali, so se znašli v duhovnem stanju neopisljive, neizrekljive moči in veličastnosti. Newberg in sodelavci verjamejo, da imajo vsa mistična izkustva, od šibkih do zelo intenzivnih, svoje korenine v umski mašineriji transcendence. To trditev zastavijo še malo bolj provokativno; če možgani ne bi bili tako sestavljeni, kot so, ne bi mogli izkušati višje resničnosti, četudi bi obstajala. To jih sili v to, da se soočijo s težkim, vendar fascinantnim vprašanjem: Zakaj bi človeški možgani, ki so se razvili zaradi zelo pragmatičnega namena, da nam pomagajo preživeti, imeli takšen očitno neuporaben, nepraktičen talent? Seveda lahko samo špekuliramo, vendar narava evolucijskega procesa kaže na to, da se zmožnost uma, da vstopi v stanje enotnosti, enosti ni razvila specifično zaradi namena duhovne transcendence. Evolucija je pragmatično slabovidna; naklonjena je prilagoditvam, ki zagotavljajo učinkovite preživetvene prednosti tukaj in zdaj. Težko si je zamisliti, da bi evolucija dopuščala takšen

nevrolški razvoj, ki ne bi bil uporaben, in ga ne bi zavrnila. Navsezadnje pa evolucija ne planira vnaprej. Nepristransko tipa potenciala in ne ve, kam bi ta potencial lahko vodil.

Verjetno je, da je veliko višjih funkcij človeškega uma – filozofski koncepti, izkustvo kompleksnih čustev, kot so ljubezen, žalovanje, ljubosumje – razvitih zaradi enostavnejših nevrolških procesov, ki so se razvijali, da se spopadajo z osnovnejšimi preživetvenimi potrebami. Po Newbergu se je nevrolška mašinerija transcendence razvila iz nevronskega vezja, ki se je razvilo za parjenje in spolna izkustva. Jezik mysticizma namiguje na to povezavo: mistiki vseh časov in kultur so uporabljali podobne izraze: blaženost, zamaknjenost, ekstaza, veličastnost. Zase govorijo, da so se izgubili v občutku enosti, se stopili v vznesenosti, govorijo tudi o popolni zadovoljitvi želj. Morda ni naključje, da je to tudi jezik spolnega zadovoljstva, vendar sta ti dve izkustvi nevrolško precej različni.

Evolucijska perspektiva predpostavlja, da je nevrobiološko mistično izkustvo nastalo, vsaj deloma, zaradi mehanizma spolnega odziva. V tem smislu bi bilo mistično izkustvo lahko ponesrečen soprodukt, vendar to nujno ne zmanjšuje pomena duhovnega izkustva. Kompleksne kognitivne zmožnosti, ki nam omogočajo, da cenimo glasbo ali drugo umetnost, so se razvile iz enostavnejših nevrolških struktur, te pa so se razvile, da bi se spopadle z vsakdanjimi preživetvenimi potrebami. Kar si je potrebno zapomniti, je to, da ne glede na to, kako nevsakdanje, čudne in nedoumljive so izkušnje mistikov, ne temeljijo na zmotnih, blodnih idejah, temveč na izkustvu, ki je nevrolško resnično (SPECT – ftonska računalniška emisijska tomografija - single photon computed emission tomography).

Vesolje je vsekakor 'čudno', vendar za povprečnega razumskega posameznika ni nič bolj čudno, noben koncept ne more biti bolj bizaren in nepojasnljiv kot trditve mistikov, da obstaja druga raven, stopnja razvoja, ki je bolj realna kot materialnost vesolja.

Transcendentalna resničnost, ki jo opisujejo, v bistvu absorbira materialni svet, skupaj s subjektivnim jazom, ki ga dojema, v spiritualno, duhovno 'vse' ali mističen 'nič', odvisno od metafizičnega zornega kota gledanja. Zdrava pamet, ki nam pravi, da ne more biti nič bolj resnično kot zemlja, po kateri hodimo, stol, na katerem sedimo, nas sili, da zavržemo to mistično realnost kot nesmisel. Vendar nevrološke korenine teh izkustev naredijo ta izkustva tako resnična, kot so vse ostale percepcije možganov, zato lahko sklenemo, da mistiki ne govorijo nesmislov, ampak poročajo o pristnih nevroloških dogodkih.

To je zaključek, do katerega so Newberga in sodelavce pripeljale raziskave, in na podlagi tega si zastavljajo provokativno vprašanje o končni naravi človekove duhovnosti: je vsaka duhovnost in vsako izkustvo resničnosti Boga lahko zreducirano na bežne elektrokemične 'utrpe' (flashes), ki tekmujejo ob nevroloških poteh možganov? Na podlagi trenutnega razumevanja načina, na katerega možgani spremenijo nevronske 'input' v percepcije človekovega izkustva, je njihov najlažji odgovor 'da'. Ali tako pravijo, da je Bog samo ideja, ki nima nič več absolutne substance (vsebine) kot fantazija ali sanje? Na podlagi razumevanja, kako um interpretira percepcije možganov, je njihov najenostavnejši odgovor 'ne'. Znanost o možganih ne more ne dokazati ne ovreči obstoja Boga, vsaj ne z enostavnimi odgovori. Nevrobiološki aspekt duhovnega izkustva podpira 'občutek' resničnosti Boga. Preden si še naprej ogledujemo funkcije možganov, ki nas povezujejo z Bogom, moramo razumeti, zakaj nam možgani govorijo, da je kaj resnično, in zakaj temu verjamemo.

Verjetno se bomo strinjali z Newbergom, ki pravi, da obstajata dve vrsti realnosti: trdna, objektivna zunanja realnost, na katero mislimo kot na 'svet', in notranji, subjektivni občutek realnosti, ki ga pripisujemo 'jazu'. Če se strinjamo s tem, da sta fundamentalno različni, in če gre samo za načina, po kateri realnost obstaja, potem logično gledano lahko samo ena predstavlja realnost v njeni

bolj fundamentalni obliki. Z drugimi besedami, resnična realnost sta bodisi objektivni zunanji svet ali subjektivno zavedanje tega sveta in občutek jaza (prvotno ultimativna, končna realnost). Po definiciji mora biti končna realnost vir vsega, kar je resnično, tako da subjektivna in objektivna realnost ne moreta biti obe resnični. Ena mora biti vir druge. Poglejmo še tako: "Znanstvena" ali objektivna realnost temelji na prepričanju, da ni nič bolj resnično kot materialni svet. Po tem pogledu je zunanja resničnost primarna resničnost; vse, kar obstaja, je resnično, vse je izšlo iz nje. Mistiki pa na primarno, fundamentalno resničnost gledajo drugače. Verjamejo, da so izkusili primarno realnost, ki je globlja od materialnega obstoja – je stanje čistega bitja, čiste bitnosti, ki zajema manj realnosti zunanjega sveta in subjektivni jaz. Znanstveniki to trditev zavračajo ne samo, ker se oklepajo misli, da v obstoju ni nič bolj resnično kot resničnost materije, ampak tudi zato, ker ne zmorejo sprejeti, da lahko nekaj tako nemerljivega in subjektivnega, kot je mistično izkustvo, prinese uporabno resnico o tem, kaj je fundamentalno resnično. Zagovarjajo principe znanosti in vse, kar ne more biti merljivo, stehtano, prešteto, skenirano ali drugače razumljivo z znanstvenimi metodami, ne more biti resnično. Tako realnost mistikov ne more biti resnična, saj znanstveno ni preverljiva. Tudi A. Newberg in E. d'Aquili sta se tega vprašanja lotila znanstveno. Na možgane sta gledala kot na biološki stroj, sestavljen iz materije, ki je bila skreirana skozi evolucijo, da bi zaznavala fizični svet in z njim vstopala v interakcijo. Po letih raziskav ju je njuno razumevanje ključnih struktur možganov vodilo do hipoteze, da imajo možgani mehanizem za samotranscendenco. Za ta mehanizem verjameta, da izbriše občutek jaza in razveljavi vsako zavestno zavedanje zunanjega sveta. Ta hipoteza je bila kasneje podprta s skeni SPECT (fotonska računalniška emisijska tomografija – single photon computed emission tomography), ki so začeli osvetljevati nevrološke korelate

duhovnega izkustva. Pravita, da vsa izkustva obstajajo v umu. Zemlja pod nogami, stol, na katerem sedimo, knjiga, ki jo držimo v rokah, vse to se lahko zdi neizpodbitno resnično, vendar so vse to neizvirne (secondhand) nevrološke percepcije kot utripi, ki tekmujejo v nevroloških poteh znotraj naše lobanje. Pravita, da če želimo zavrniti duhovna izkustva kot zgolj nevrološke aktivnosti, tudi ne bi smeli zaupati vsem svojim možganskim percepcijam materialnega sveta. Po drugi strani pa, če ne zaupamo percepciji fizičnega sveta, nimamo nobenega razumskega razloga, da razglasimo, da so duhovna izkustva fikcija, ki obstaja samo v umu. Raziskave so ju pripeljale do dveh izključujočih se možnosti: ali so duhovna izkustva nič več

kot nevrološki konstrukt, ki je v možganih, ali pa gre za stanje absolutne enosti (union), ki jo opisujejo mistiki in ki resnično obstaja, medtem ko je um razvil sposobnost, da jo zaznava. Zaenkrat znanost še ni našla jasne poti, da bi odgovorila na ti vprašanji.

Transcendentalno stanje, ki mu pravita absolutno enostno, eno bitje, bitnost (Absolute Unitary Being) se nanaša na različne kulture – tao, nirvana, Unio Mystica, Brahman-atman. Gre za stanje čistega zavedanja, jasne in žive zavesti nič. Je pa tudi nenadna, živa zavest vsega kot (neločene) celote. Čeprav mistiki pravijo, da ultimativno bitje, bitnost ne more biti razumljena preko razuma niti racionalno, razumsko opisana, to ni ustavilo številnih, da ne bi poskušali. Veliko opisov

Ideja



je kontradiktornih, vendar to ne pomeni, da niso resnični ali da realnosti ne opisujejo pravilno.

Zenovski mojster Huang Po je ultimativno stanje poimenoval en um: "Vse Bude in vsa čuteča bitja niso nič drugega kot en um, poleg česar ne obstaja nič. Ta um, ki je brez začetka, je nerojen in neuničljiv. Ni zelen ali rumen, nima niti forme niti pojavnosti (videza), ne spada v kategorijo stvari, ki obstajajo ali ne obstajajo, niti se ga ne da misliti v terminih novega ali starega. Ni niti dolg niti kratek, ne velik ali majhen, saj transcendirata vse omejitve, meritve, imena, sledi in primerjave ..." (Navedeno Newberg in d'Aquili, 2001, 147–148.)

Takšne trditve um težko sprejme kot resnične: ne obstaja, a obenem ne moremo reči, da obstaja, presega vse meje in primerjave in zunaj tega enega uma ni nič drugega resnično. Za koga, ki takšnega stanja ni izkusil mentalno in fizično, so ti koncepti težko razumljivi. Ironično je (po avtorjih Newbergu in d'Aquili), da mora biti to stanje čuteno in oba, telo in um, mu morata verjeti, čeprav oba, telo in um, transcendirata s pomočjo tega stanja. Vendar mistiki trdijo, da je to povsem mogoče razumeti, če damo na stran svojo subjektivno nevero, nezaupanje.

NAMESTO ZAKLJUČKA

Absolutno eno (unitary) bitje, bitnost je opisano kot stanje brez časa, prostora in fizičnih občutij; brez zavedanja materialne realnosti. Ponovno ironično, za doseganje tega stanja zahteva mentalno potovanje v najgloblje dele sebe (jaza) in tisti, ki so to

stanje dosegli, se strinjajo, da subjektivno samozavedanje izgine, ko je to stanje doseženo. Avtorja pravita, da moramo, če želimo priti do tega stanja, uporabiti um, da gre preko uma (preko samega sebe). Um mora izstopiti iz svojih okvirjev. Ta izbris, uničenje jaza je verjetno najtežji koncept, ki ga razumski um razume. Težko pridemo do dna temu, kako je lahko um, ki ne vsebuje določenega jaza, sploh um. Je pa tudi možno, da obstaja zavedanje brez subjektivnega fokusa jaza. V bistvu vsi začnemo živeti z umom, ki še nima jaza (nepopisan list, tabula rasa). Vsi človeški otroci so rojeni s potencialom, da zgradijo, formirajo jaz, vendar to naredijo skozi življenje in izkušnje. Kaj pa mistično izkustvo? Dokler naši možgani delujejo tako, kot delujejo, dokler je um sposoben čutiti, zaznavati to globljo realnost, tako dolgo bo človeško izkustvo vodila, oblikovala duhovnost in Bog, kakorkoli ta skrivnostni koncept imenujemo, 'ne bo šel stran'.

LITERATURA:

Hood, Ralph W, Peter C. Hill in Bernard Spilka. 2009. *The Psychology of Religion, Fourth Edition: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press. <http://bookzz.org/book/841939/4e1d46> (pridobljeno 8. oktober 2015).

Kos, Polona. 2016. *Interakcija religioznega izkustva in razvoja posameznika*. Diplomsko delo.

Newberg, Andrew, in Mark Robert Waldman. 2009. *How God Changes Your Brain*. New York: The Random House Publishing Group.

Newberg, Andrew, Eugene D'Aquili in Vince Rause. 2001. *Why God won't go away*. New York: The Random House Publishing Group.

Peruš, Mitja. 1997. *Vsenavzočnost zavesti*. Ljubljana: DZS.

Underhill, Evelyn. 1915. *Practical Mysticism*. E-booksDirectory.com. <http://bookzz.org/book/696121/a370ae> (pridobljeno 17.3 2016).

ELISABETTA BRIGHI

Mimetična politika samotarskega terorizma¹

“Ko strupeni plini ne bodo več zadostovali, bo človek, vsem drugim ljudem enak, izumil eksplozivno snov brez primere, in v primeri z njo bodo danes znane eksplozivne snovi obveljale kot nedolžne igračke. In drugi človek, ki bo prav tako vsem drugim enak, toda nekoliko huje bolan od drugih, bo ukradel to eksplozivno snov, se spustil v središče zemlje in jo položil tja, kjer utegne imeti najhujši učinek. Nastala bo neznanska eksplozija, ki je ne bo slišal nihče, in zemlja se bo vrnila v megleno stanje ter tavalala po nebesih brez zajedavcev in brez bolezni.” (Italo Svevo, *Zeno Cosini* (1961, 374.))

V zadnjih treh letih² so številni odmevni napadi v tako različnih državah, kot so Francija, Velika Britanija, Norveška in ZDA, strokovnjake na področju mednarodne varnosti, vlade in splošno javnost opozorili, da postajajo dejanja političnega nasilja, ki jih izvajajo posamezni storilci, vse pogostejša in vse bolj resna. “Pazite se samotarskega terorista” /*lone-wolf terrorist*/ se je glasila naslovnica popularne ameriške revije le nekaj tednov po napadu na bostonskem maratonu 15. aprila 2013, v katerem so umrli trije ljudje, več kot 250 je bilo ranjenih in je bilo povzročene za približno 300 milijonov ameriških dolarjev ocenjene gospodarske škode (NBC News 2013). Tako veliko izgubo življenj in premoženja sta povzročila le dva posameznika, Tamerlan in Džohar Carnajev, oborožena z rudimentarnimi, doma

izdelanimi eksplozivnimi napravami in daljinskim upravljalnikom za otroški avtomobilček, kar jasno dokazuje, da lahko danes vse manjše število ljudi povzroči več strahu, škode in smrti, kot je bilo to mogoče kadarkoli v preteklosti.

Strokovna razprava se je osredotočila na fenomen privatizacije nasilja, ki se ga navadno povezuje z vzponom nedržavnih akterjev (Keohane 2002), z množenjem zasebnih vojaških družb, ki se ukvarjajo z zagotavljanjem varnosti (Avant 2005), ter s konceptualnega vidika s pomembnim premikom vprašanja varnosti iz javne v zasebno dobro (Krahman 2008). Vendar k vprašanju privatizacije varnosti vse bolj spadajo tudi nepovezani posamezniki, ki prestopijo črto nasilja, kar spreminja terorizem vse bolj v človeško in osebno zadevo (Atran 2010).

Razpršitev avtoritete, erozija suverenosti in fragmentacija moči, ki so zaznamovale globalni scenarij po koncu hladne vojne, so se združile z revolucijo informacijskih in komunikacijskih tehnologij, kar je olajšalo konvergenco dveh teženj: na eni strani ne le privatizacije, ampak tudi naraščajoče individualizacije nasilja; na drugi strani pa, kot želim prikazati v tem članku, globalizacije resentimenta /*resentment*./³

Oslabitev Al-Kajde z odstranitvijo njenih ključnih voditeljev (Johnston 2012) deset let po napadih 11. septembra bi lahko nakazovala začetek konca četrtega, verskega vala terorizma (Rapoport 2002) - in nastop petega vala (Simon 2011), v katerem bodo 'solo teroristi', 'osamljeni akterji' in 'samo-radikalizirani' posamezniki postali "največja skrb družbe", kot je precej preroško napovedal predsednik ZDA Barack Obama v intervjuju aprila 2011, le nekaj tednov po uboju Osame bin Ladna (Associated Press 2011). Če je temu res tako, predstavlja tak razvoj presenetljivo sklenitev kroga terorizma moderne dobe. Njegove izvore pogosto iščemo v anarhističnem gibanju 19. in zgodnjega 20. stoletja, ki je revolucionarna spoznanja državnega terorja iz 18. stoletja prevedel v individualno 'propagando dejanj' (Chaliand in Blin 2007; Laqueur 2004; Zarakol 2011). Vodilni intelektualni predstavnik anarhizma, Mihail Bakunin, je privrženec pozival, naj uporabijo tehnološke pridobitve poznega 19. stoletja - kot je bil dinamit, ki ga je Alfred Nobel izumil leta 1867 - in s svojim posamičnim delovanjem prikažejo dramatični potencial nasilja kot taktičnega in didaktičnega sredstva (Joll 1970; gl. tudi Carr 1961). Terorja niso utelesile velike, hierarhične organizacije ali tesno spletena horizontalna omrežja (dober primer slednjih sicer predstavlja Narodna volja), ampak predvsem to, kar bi danes imenovali 'upor brez voditelja', posamezniki, ki so pogosto delovali na svojo lastno pobudo, sami organizirali svoje napade in razglašali, da "niso morilci, ampak teroristi" (izjava Vere Zasulič, ki jo navaja Rapoport 2002).

Zapiske iz podtalja je Fjodor Dostojevski napisal v času preteče družbene in politične krize, na prehodu med zatonom carske Rusije in vzponom anarhizma ter kasneje socialistične revolucije. Roman, ki predstavlja resnično prelomno literarno delo, četudi so ga v njegovi domovini močno prezirali - slavna je Leninova oznaka Dostojevskega kot "odvratnega" pisatelja (Pevear 1993, ix) - sestavlja notranji monolog neimenovanega antijunaka: zavrženega, izločenega, podlega človeka, v katerem vre bes, ki ga greni resentment in stoji na robu radikalizacije. Friedrich Nietzsche je v tem romanu videl po vsej verjetnosti najboljšo raziskavo brezna nihilizma in je zapisal, da lahko v njegovem monologu sliši "glas krvi" (citirano v Hibbs 2002, 156; prim. Nietzsche 1977, 468; o vplivu Dostojevskega na Nietzscheja glej Miller 1973; Šestov 1969).

Romani Dostojevskega imajo osrednjo vlogo tudi v delih bistveno drugačnega sodobnega misleca, francosko-ameriškega antropologa in literarnega kritika Renéja Girarda. Girard (1965, 1977, 2012a; Palaver 2013a) do ključnih elementov svoje mimetične teorije želje ni prišel z abstraktno filozofijo, ampak jih je našel znotraj zgodb in značajev, ki napolnjujejo romane, kot so *Bratje Karamazovi*, *Zločin in kazen*, *Večni mož* in predvsem *Zapiski iz podtalja*.⁴ Z besedami Andrewa McKenna (1998) se je Girard "veliko svojih kasnejših trditev o človeški želji in grešnemu kozlu [...] naučil od Dostojevskega."

Je lahko Dostojevski relevanten za preučevanje terorizma v dobi globalizacije? Lahko človek iz podtalja razkrije pomembne mehanizme in resnice o samotarskih storilcih? In končno, bi morala literarna dela imeti vlogo in status na področju političnih 'znanosti' in pri preučevanju nasilja? V pričujočem članku bom na vsa tri vprašanja odgovorila pritrdilno. S tem namenom se v prvem delu ukvarjam z romanom Dostojevskega in zarisujem portret neimenovanega samotnega volka iz Sankt Peterburga. Nato se obračam na Girardovo preučevanje Dostojevskega,

da bi teme iz romana umestila v Girardov palimpsest mimetične teorije. V tretjem delu zagovarjam, da je mimetična teorija posebej uporabna za razlago terorizma, kljub svoji nenavadni zapostavljenosti na področju terorističnih študij, predvsem ko želimo najti in razložiti vzroke za porast samotarskega terorizma. Da bi vsebinsko podkrepila svoje trditve v zadnjem delu članka, uporabljam gradivo o nedavnih napadih samotarskih teroristov na Norveškem, v ZDA in v Združenem kraljestvu.

KRIK TERORJA⁵

Iz razpoke v tleh stanovanja v Sankt Peterburgu se dviguje glas človeka iz podtalja. *Zapiski* so njegove neurejene izpovedi ali tok zavesti *ante litteram* - stran za stranjo "navidez praznega govoričenja", ki teče brez časovnega sosledja in se na koncu konča "s katastrofo" (Dostojevski, navedek iz Bahtin 1984, 41). Človek iz podtalja je brez imena, ker uteleša množico ljudi. Predstavlja literarni portret oseb iz resničnega sveta, kot je bil npr. Sergej Nečajev, morebiti najbolj znani ruski terorist in nihilist iz 60. let 19. stoletja, avtor anarhističnega priročnika *Katekizem revolucionarja* (Laqueur 2004). Je predhodnik in predstavnik številnih drugih oseb v delih Dostojevskega, ki so različice iste "podtalne psihologije" (McKenna 1998): Rodiona Raskolnikova iz *Zločina in kazni*, Petra Verhovenskega iz *Besov* in Ivana Karamazova iz *Bratov Karamazovih*. Navsezadnje in navkljub negativni oznaki na začetku romana predstavlja človek iz podtalja tudi Dostojevskega samega, ki je kot bivši član revolucionarnega kroga Petraševskega in 'kvaziterorist' v poznih 40. letih 19. stoletja svojo bližino podtalju plačal s smrtno kaznijo, ki je bila kasneje znižana na štiri leta zaporja v Sibiriji.

Zapiski ne opisujejo enega samega posameznika in tega tudi ne morejo. Kot pojasnjuje opomba na začetku romana, takšni ljudje, kot je človek iz podtalja, "ne samo morejo, temveč celo *morajo* živeti v naši družbi, če

upoštevamo okoliščine, v katerih je sploh nastala" (Dostojevski 1995, 8; poudarek avtorjev).⁶ Namen *Zapiskov* zato še zdaleč ni le orisati psihološki profil neke patologije, ampak so bili zamišljeni kot izrazito družbeni roman, kot prispevek k ruskemu intelektualnemu in družbenemu diskurzu 19. stoletja. Dostojevski nas svari, da je obraz človeka iz podtalja bolj domač, kot si upamo priznati (prim. McKenna 2002, 5): "Posebej o sebi pa povem, da sem v življenju prišel do kraja s tistim, s čimer si vi niste upali priti niti do polovice, pri tem pa ste svojo strahopetnost imeli še za razumnost, se tolažili s tem in goljufali sami sebe. Tako da sem torej še zmeraj 'bolj živ' kakor vi. Le malo bolje pogledajte!" (Dostojevski, 1995, 118.)

Čeprav je antijunak *Zapiskov* brez imena, so tarče njegove jeze znane. Delo Dostojevskega je bilo v prvi vrsti sarkastična zavrnitev romana Nikolaja Černiševskega iz leta 1863 z naslovom *Kaj narediti?* (Frank 1967), ki je izšel le eno leto pred *Zapiski* in je dal glas junaku generacije ruskih utilitarističnih radikalcev in utopistov: Rahmetov je "zdravi, racionalni egoist, genialni človek akcije" (Frank 2000, 1). Navdihnil je tudi Lenina, da je postal revolucionar in da je leta 1902 napisal svoj politični pamflet z istim naslovom. Življenjepisec Dostojevskega Joseph Frank je zapisal, da je roman Černiševskega bolj kot *Das Kapital* zagotovil 'emotivno dinamiko', ki je omogočila rusko revolucijo (Frank 1967, 68). V svojem samogovoru človek iz podtalja svoj bes usmerja proti temu, kar vidi kot toteme družbe - proti modernosti, materializmu in pozahodnjenju.

"Če je bila kadarkoli napisana kritika čistega uma, jo moramo poiskati pri Dostojevskem," je o *Zapiskih* napisal Lev Šestov (1975, 78). Človeku iz podtalja je vrhunsko spoznanje znanstvene misli kot zapor in mu vzbuja grozo: "Poglejte, gospoda moja: zdrava pamet, gospoda, je lepa reč, o tem ni dvoma, vendar je samo zdrava pamet in zadovoljuje samo umske človeške zmožnosti, hotenje pa je uveljavljanje vsega življenja, se pravi vsega človeškega življenja, z zdravo pametjo in z

vsem praskanjem za ušesi vred. In čeprav se nam življenje v tem dostikrat dozdeva prazen nič, je vendar še zmeraj življenje, ne pa samo računanje kvadratnega korena" (33.)

Življenje po utilitaristični paradigmi za človeka iz podtalja ni življenje, ampak 'gola logistika'. Ljudje pa niso "tipke na klavirju, ki nanje sicer svojeročno igrajo sami zakoni narave" (36); o tem priča predvsem obstoj vseh prečloveških želja, ki se ne ujemajo z egoizmom, z racionalnostjo in včasih celo s preživetjem.

Poskusi, da bi logiko razsvetljenega egoizma vpeljali v družbo, se nujno končajo v gradnji kolosalnih in grozljivih struktur. Za simbol zmagoslavja modernega, industrijskega kapitalizma in njegovih pogubnih posledic izbere človek iz podtalja Kristalno palačo, ki so jo zgradili v Londonu za Svetovno razstavo leta 1851 in jo je Dostojevski obiskal med svojim potovanjem po Evropi leta 1862. Kristalna palača kot utelešenje teženj utilitarne tehnologije, kot moderni variete racionalne utopije, je za človeka iz podtalja le slepilo in 'bahaštvo'. Muke in trpljenje ljudi v podtalju razkrivajo njeno družbeno nasilje in moralno praznino. Celo kurnik je lahko neskončno prijetnejši od nje za tistega, ki bi ji rad na skrivaj kazal osle ali figo v žepu (41). Človek iz podtalja piše svoje *Zapiske* iz "zanikrne in revne" (10) podzemne sobe, iz kletnega stanovanja na obrobju Sankt Peterburga - 'idealnega mesta', ki ga je iz nič ustvaril Peter Veliki v skladu z zahodnimi urbanističnimi kanoni - kar daje kontrastu še večjo ostrino.

Kdo je sploh človek iz podtalja? Začetne vrstice romana nas razorožujoče seznanijo z njim: "Jaz sem bolan človek ... Hudoben človek." (Dostojevski 1995, 7.) Kot eden izmed tisočih javnih uslužbencev, ki naseljujejo Sankt Peterburg in nenehno tekmujejo s sodelavci v pisarnah za vse manjše nagrade, je človek iz podtalja nezadovoljen, ponižan in odtujen posameznik, ki je štirideset let poslušal kramljanje mesta nad svojo glavo in se ne more več zadrževati: "... prepričan sem, da je nas enega iz podtalja treba držati na

vajetih. Sicer ti lahko celih štirideset let molče prečepi v podtalju, ampak, kakor hitro pride na svetlobo, ti začne bruhati in ti govori in govori in govori ..." (42.)

Človek iz podtalja svoje dneve preživlja v histeričnih, mrzličnih menjavah vzhičenosti in obupa, ob načrtih in zarotah za maščevanje vsem tistim, ki so ga užalili s svojo brebrižnostjo. Ne brez sprevrženega napuha ali občutka ponosa žrtve se čuti predvsem izključenega, ingoriranega in potlačenega: "... nihče ni tak kakor jaz in sam nisem nikomur podoben. Jaz sem torej sam, drugi so pa vsi" (54). V drugem delu romana s tragikomičnim prizvokom pripoveduje o svojih drznih podvigih proti ljudem, v katerih je videl svoje zatiralce, od neuspešnih dvobojev do propadlih načrtov za napad. Ker ne more poravnati računov s svojimi tekmeci, se njegov bes in prezir končno usmeri na nadomestno tarčo. Prostitutka Liza še zdaleč ne predstavlja moči ali grožnje; z enako pravico kot človeka iz podtalja jo lahko označimo kot žrtev. Vendar pa namesto solidarnosti ali prijaznosti do sotrpce in zatirane osebe pritegne nase le njegov bes. Na zadnjih straneh romana Liza postane "vsega kriva" (135) in zato tudi plača ceno. Prizori in odnosi, ki jih opisuje drugi del romana, so logični uvod prvega dela in dokončno razjasnjujejo začetek romana. Razgaljajo nam 'prve vzroke' in dinamike, ki določajo podtalje, njegove protagoniste in njihove muke.

ČLOVEŠKA ŽELJA IN DRUŽBENO NASILJE V PODTALJU: MIMETIČNI PRISTOP

Čeprav so *Zapiski* ob objavi naleteli na omalovažujoč sprejem in čeprav v Rusiji tudi kasneje niso dosegli velike priljubljenosti, so zasedli ključno mesto v delu Dostojevskega in v zahodni književnosti nasploh. Roman predstavlja pravo prelomnico med avtorjevimi zgodnjimi, konvencionalno romantičnimi deli in njegovimi kasnejšimi mojstrovini, kot so *Zločin in kazen*, *Besi* in *Bratje Karamazovi*, saj napoveduje praktično



vse najpomembnejše teme, ki se pojavljajo v njih. Po splošnem mnenju so *Zapiski* imeli ključen vpliv tudi na eksistencialistično literaturo, predvsem preko Sørenea Kierkegaarda, Friedricha Nietzscheja in Maxa Schelerja, s tem da so do izraza pripeljali *mal du siècle* /'bolezen stoletja', ki je kasneje postala znana kot *ressentiment* - frustrirana želja, ki zahteva maščevanje, 'zobobol', ki po besedah človeka iz podtalja moti njegov spanec, obremenjuje srce in protagonista pripravi do obupanega vzklika: "Tako je, ne spite, tudi vi vsak trenutek čutite, da me bolijo zobje" (20.)

Iz drugačnih, a ne povsem nepovezanih razlogov je roman Dostojevskega imel zelo globok vpliv na razvoj palimpsesta mimetične teorije, ki ga je René Girard začel sestavljati v svojem prvem večjem delu *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961). V njem analizira izbrane poglavitne romanopisce, kamor poleg Cervantesa, Stendhala, Flauberta in Prousta uvršča tudi Dostojevskega. V kasnejšem spisu iz leta 1963 z naslovom *Dostoïevski, du double à l'unité* je Girard obrnil svojo pozornost izključno na Dostojevskega, da bi v globino raziskal mehanizme, ki tvorijo podlago njegovih velikih del, in jih uporabil kot gradnike mimetične teorije. Njegov zaključek je značilno drzen: po Girardu je "Dostojevski največji sodobni razkrivalec te [mimetične] želje" (Girard 1976, 179). Girardovo raziskovalno delo nam tako ponuja obširno snov za aplikacijo mimetične teorije na spise Dostojevskega, začeniši z *Zapiski* - še več, v njih in njim podobnih delih se je mimetična teorija sploh spočela.

Blodnje človeka iz podtalja o naravi želje so prvi dokaz na tej poti. Na predzadnji strani *Zapiskov* protagonist piše: "... vsi se strinjamo sami pri sebi, da je bolje živeti po knjigi. In kaj se včasih sploh otepamo, kaj bi radi olajšali, česa si želimo? *Sami ne vemo* [...] Saj še tega ne vemo, kje sploh živi zdaj tisto živo in kaj je in kako se mu reče. Pustite nas same, brez knjig, pa se pri priči zmedemo, se izgubimo - ne bomo več vedeli, kam naj se premaknemo, po čem naj se ravnamo: kaj naj ljubimo in kaj

sovražimo, kaj spoštujemo in kaj zaničujemo?" (Dostojevski 1995, 145-146-)⁷

Dostojevski se na tem mestu norčuje iz hromečega učinka literature na generacijo romantičnih radikalcev, ki ji pripada človek iz podtalja. Toda njegova globlja težnja sovпада z Girardovim uvidom, da je narava želje po svojem bistvu prosto lebdeča in nenavezana (Girard 2012b, 76). Če pogledamo onkraj romantične iluzije spontanega in 'avtentičnega' jaza, je želja človeka iz podtalja, če uporabimo Girardovo izrazje, vedno *želja Drugega* (Oughourlian 2007), želja, ki ne izhaja iz notranjosti, ampak jo pridobimo ali opustimo s posnemanjem, z *mimesis*.

Človek iz podtalja svojo idejo o zaželjenem ali primernem tako prevzema bodisi iz knjig, bodisi od cele vrste 'Drugih,' ki imajo vpliv nanj - vrstnikov, sodelavcev, častnikov, bivših sošolcev - in jih skuša posnemati v upanju, da bo z njimi delil njihov dozdevni družbeni uspeh. Z Girardovimi besedami je človek iz podtalja obseden s svojimi zgledi. Pomen zgljedov postane zares ogromen in dejansko dobi razsežnost 'pošastnega' (Girard 2012b, 76), ko postane jasno, da se vsak njegov poskus povzpeta na njihovo predstavljeno statusno raven, konča z neuspehom, ko človek iz podtalja obsedi zasmehovan in zapuščen v kotu sobe v Hôtel de Paris, "pomendran in uničen" (Dostojevski 1995, 87).

Ta preprosti vzorec, ki ga poganja mimetična tekmovalnost, po Girardu predstavlja genezo zasvojenosti z oviro, resentimenta in posledičnega zatekanja k nasilju z iskanjem grešnega kozla. *Zapiski* ponujajo živ opis vseh treh stopenj, ki so ključne za eskalacijo človeške želje v družbeno nasilje.

Girard (2012b, 88) zapiše, da je protagonist *Zapiskov* v polnosti "emancipiran in moderen človek", ki se je otrešel vnaprejšnjih prepričanj, ki bi jih črpal iz religije ali družbenega statusa. Ob tem pa je nemočno, na milost in nemilost prepuščen številnim zgledom, ki jih poskuša posnemati v želji, da bi se 'vklopil'. Ker je vsak njegov poskus neuspešen in zgrešen, hitro pade v obsedenost, a ne s

končnim ciljem njegovih posameznih poskusov ("[ljubezen sem] končeval z moralnim podjarmljenjem, tako da si pozneje še misliti nisem mogel, kaj naj počnem s podrejenim predmetom." Dostojevski 1995, 141-142), ampak z zgledi, ki so postali ovire ali, kot jih opisuje roman, 'zidovi'.

Vsakokrat ko trči v zglede-oviro, se povečata njegova žeja po moči (Dostojevski 1995, 118) in njegova metafizična želja biti kot zglede ali zeliti se z njim. Njegova poražena čustva /*sentiment*/ se odbijejo nazaj kot zamera /*re-sentment*/. Girard opaža, da gre tu za mazohizem (ali natančneje pseudo-mazohizem; Cowdell 2013; Palaver 2013a, 2013b): "Mazohistom ne uspe pridobiti samospoštovanja, razen z briljantno zmago nad tistimi, ki so jih užalili" (Girard 2012b, 14), kar pa se nikoli ne zgodi zaradi razlike v moči in družbenem položaju. Junak iz podtalja se torej "usmiljenja vredno in tragično zaletava v vsako oviro na svoji poti - kot večča, ki jo privlačijo plameni, ki jo uničijo" (Dupuy 2008, 40).

Na ta način podtalje postane skladišče frustrirane mimetične želje ali resentmenta. Tu ostaja zaprt, vse dokler ne izbruhne proti žrtvi, ki jo v romanu predstavlja prostitutka Liza. Je klasični primer grešnega kozla, izbrana z dna družbene piramide, tudi sama izločenka, ki po Girardu s svojim bledim obrazom in trpečim izrazom kaže drugo stran 'zakona podtalja', ki velja za zasvojenost z oviro. "Ljudi iz podtalja neustavljivo privlačijo tisti, ki jih zavračajo, in sami neustavljivo zavračajo tiste, ki jih privlačijo, ali celo tiste, ki so samo prijazni z njimi" (Girard 2012a, 81). Ker je prepričan v šibkost tega "Drugega" in ker stremi po "božanskosti, s katero je v svoji stiski oblekel [...] svoje nepomembne pregnjalce" (Girard 1965, 185), najde pri njej človek iz podtalja priložnost za posnemanje krutosti svojih tekmecev-ovir. Srečanje z Lizo mu pokaže pot k nasilnemu pridobivanju moči in ga iz pseudomazohista spremeni v psevdosadista.

Da bi izvedel ta prehod, pa mora človek iz podtalja ustvariti pripoved, s katero bo lahko upravičil svojo nenadno zamenjavo

vloge - zateči se mora, drugače rečeno, k žrtveni pripovedi. S pisanjem, katerega zadnji namen je ohraniti krog nasilja, se kot žrtev čuti upravičen do tega, da naredi za žrtev Lizo, tako da ji pripiše bolečino svojega neuspeha, ponižanja in podrejenosti. Zato jo v romanu nenadoma začne opisovati kot zlo - kot povzročitelja, ki mora "odgovarjati za vse", ki je "kriva za vse" (Dostojevski 1995, 135; 138): "Mahoma mi je v srcu vzkipela strahotna jeza nanjo; zdi se mi, da bi jo bil lahko kar ubil. [...] 'Ona je vsega kriva,' sem preudarjal. [...] Ko sem se moral za žalitev znesti nad kom drugim, da bi prišel na svoje, si prišla ti, pa sem se znesel nad teboj in si privoščil tebe. Ponižali so me, zato sem hotel tudi sam poniževati; poteptali so me ko cunjo, sem tudi jaz hotel pokazati svojo moč ..." (135; 137.)

Preden označimo človeka iz podtalja kot mazohista ali sadista in odpravimo njegovo zatekanje k nasilju kot posledico edinstvene, individualnega psihopatološkega stanja, se moramo vendarle vrniti na sam začetek *Zapiskov*. Kot zatrjuje Dostojevski v začetni predstavitvi človeka iz podtalja, ni ta nič drugega kot nujni rezultat ustroja družbenih odnosov in širših družbenih okoliščin - ne le, da *more* obstajati, ampak tudi *mora*. To daje pomembno izhodišče, okoli katerega razvija Girard svojo refleksijo o kompleksnih odnosih med posameznikovim in družbenim nasiljem, med psihološko in sociološko ravno.

Za Girarda je očitno, da človek iz podtalja izraža veliko širše družbene napetosti: "Ko je fizično nasilje, kot je običajno v modernem civiliziranem življenju, potlačeno, gre vsa frustrirajoča tekmovalnost v podtalje in se pojavi v obliki 'psihopatoloških simptomov', ki jih izkazujejo podtalni liki v mojstrovinah Dostojevskega" (Girard 2012b, 77). Vendar ni tako preprosto, da bi družba samo 'spodbudila' izbruh simptomov pri posameznikih, ki bi imeli zanje razvito predispozicijo, ampak obstaja radikalnejše "globoko sovpadanje med družbeno resničnostjo in individualno psihologijo". Dejansko med njima ni mogoče razlikovati: "Da bi razumeli obsesije nižjih uradnikov pri Dostojevskem, si moramo samo

predstavljati carsko birokracijo s sredine 19. stoletja. [...] Proces 'razosebljanja', ki mu je bila podvržena množica podrejenih uslužbencev, postaja vse hitrejši, učinkovit in zahrbtn, ko se pomeša s silno, a sterilno tekmovalnostjo, ki jo poraja sistem. Posamezniki, ki so stalno postavljeni eden proti drugemu, ne morejo razumeti, da so njihove dejanske osebnosti v procesu razkroja" (Girard 2012b, 21).

Daleč od analitično čistega procesa interakcije med družbenimi strukturami in individualnim delovanjem, Girardova mimetična teorija kaže na precej radikalnejšo nemožnost konceptualizacije delovanja izven struktur. Osvetljuje potrebo po dokončni nadomestitvi te analitične dihotomije v z polnosti *relacionalno* ontologijo, kjer človeške želje in družbeni red postanejo neločljivo povezani.

"TEROR, TERORIZEM IN TERORISTI":⁸ GIRARDIJANSKO BRANJE

Kljub njihovi konceptualni obetavnosti so Girardovi uvidi doživeli le omejene poskuse aplikacije na vprašanje terorizma (Jürgensmeyer, 1991, 2008; Palaver 2013b; *Terrorism and Political Violence*, 1991; Zurawski 2002) in jih do sedaj še niso eksplicitno uporabili za razlago samotarskega terorizma. Toda mimetična teorija lahko ponudi spretno in obenem močno konceptualizacijo političnega nasilja te vrste, v katerem še vedno odmeva glas človeka iz podtalja. Ne le, da se prekriva z nekaterimi okviri, ki so jih v študijah terorizma razvile družboslovne znanosti; ključno je, da nam takšna konceptualizacija pomaga še bolj osvetliti njihove poglavitne mehanizme delovanja.

Terorizem po Alexu P. Schmidu (1984, 2013), enem izmed najvidnejših raziskovalcev, izstopa med drugimi oblikami nasilja, vključno z vojno, po določeni posebnosti: za teroriste je v nasilnem zasledovanju političnih ciljev značilna identifikacija dveh vrst tarč, primarnih in sekundarnih. Primarne tarče so politični nasprotniki teroristov - to je lahko

državni aparat, njegove institucije ali simboli njegove politične moči. Sekundarne tarče pa so tisti, ki bodo dejansko nosili glavno breme terorističnega nasilja, pogosto nedolžni civilisti brez orožja in zaščite. Njihova smrt prenese politično sporočilo teroristov tistim, ki jim je namenjeno (Schmid, 1984, 92).

Terorizem torej sloni na nenavadnem tristranskem razmerju med storilci, tarčami in žrtvami (Schmid in De Graafm 1982, 176; gl. tudi Schmid 2013, 93). Če se poslužimo Girardovih uvidov, ni težko opaziti, da je pogonska sila tega tristranskega razmerja preprosto oblika mimetične tekmovalnosti. Tekmovanje za nagrado politične moči postavlja države in teroriste v mimetični vlogi zgleđa in tekmeča. To neizprosno vodi k nasilju, v kolikor je predmet tekmovanja nedeljiv in ekskluziven, kot je pogosto politična oblast. Žarišče tekmovalnosti se postopoma prestavi z osvajanja moči na sam obstoj obeh nasprotnikov. Še več, pogon mimetične tekmovalnosti je sam odgovoren za značilno spiralo posnemanja po načelu 'milo za drago', ki pogosto oblikuje tako metode terorizma kot protiterorizma in ju dela za 'sovražnika v ogledalu' (Wheatcroft 2005) ali mimetična dvojnika. Žrtev in grešni kozel sta v središču političnega nasilja te vrste. Pomislimo na primer na verjetno najstarejšo poznano definicijo terorizma, namreč na starodavno maksimo Sun Tsuja "ubij enega, prestraši jih deset tisoč" (Schmid 2011, 99). Stavek lahko beremo kot nenavadno preobrnjeno različico opisa žrtve iz evangelijev: "bolje da eden umrje za ljudstvo, kot da je uničen cel narod" (Jn 11,50).

Mimetični pristop lahko osvetli tudi številne bolj specifične poteze sodobnega terorizma, predvsem premik iz 'četrtga vala' religioznega terorizma k 'petemu valu' samotarskega terorizma. Zanimivo je, da sta Dostojevski in nihilizem bila pogosto navajana v celi vrsti prispevkov po napadih 11. septembra in vendar ni noben od njih upošteval njunih mimetičnih implikacij (Glucksmann 2002, Ignatieff 2005, *Millennium: Journal of International Studies* 2013; Pasha 2011, 2012).

Za začetek: sodobno stanje so teoretiki mednarodnih odnosov v zadnjih dveh desetletjih obširno, a pogosto megleno opisovali s pojmom 'globalizacija'. Girard (2012a) v njej prepoznava bolj specifično stanje 'konca vseh zunanjih posredovanj'. Globalizacija zanj razkriva poslednjo skrivnost politične modernosti: fragmentacijo in rastočo nemoč suverenih teritorialnih držav, tako v obvladovanju političnega procesa, kot v nadzoru nad nasiljem (Cowdell 2013). Z zmagoslavjem načela enakosti kot svetišča demokratičnega etosa in osrednje točke projekta sekularne modernosti je česčenje tirana kot (zunanjega) posrednika "zamenjalo sovražstvo do tisočerih tekmecev" (Girard 1965, 119; prim. Cowdell 2013, 25) v premiku od zunanjega k notranjemu posredovanju.⁹ Premik naraščajoče sprošča nevarno 'krizo stopnje', to je eskalacijo neomejenega tekmovanja med političnimi subjekti, ki so postali individualni suvereni. Doba globalizacije pripelje ta proces do vrhunca in se kaže kot histerično mimetična, a tudi tragična in apokaliptična, v kolikor se absolutna enakost vedno bolj bliža absolutni tiraniji (Palaver 2013a; gl. tudi Tocqueville 1990, 137). Imperativ 'sosedove krave' se na ta način podvaja v vseh segmentih osebne, družbene in politične krajine. Rezultat je po Girardu (2001) mimetična tekmovalnost na globalni ravni (Doran 2008).

Iz tega položaja izhajajo štiri med seboj povezane težnje, ki dajejo kritično maso vzponu samotarskega terorizma. Prvič, v srcu sodobne globalne mimetične krize po Girardu ne najdemo tako zelo oglaševanih oblik religioznih, rasnih, etničnih, civilizacijskih ali kulturnih razlik, temveč frustrirano mimetično željo - to je sprevrženo željo po *identiteti*, željo, oblikovano po *Drugem*, željo biti drugi. Radikalna odprtost, ki jo je ustvarila globalizacija, s svojim medijskim spektaklom, ki se mu ne da izogniti in odmeva brez konca, ustvarja neusmiljeno *kompetitivne* in ne kooperativne učinke ter potencial za povečanje nezadovoljstva, vsakokrat, ko zmagata ali uspešno posnemanje zgleda nista mogoča. Resentiment tako postane globalen.

Drugič, procesa globalizacije ne doživljamo več toliko na področju skupka organizacij - naj bodo to države ali mednarodne institucije - temveč vse bolj v privatnem življenju posameznikov. Če parafraziramo Hannah Arendt (1963), je prišlo do ponotranjenja fronte. Za samotarski terorizem v dobi globalnega resentimenta je značilno manjšanje pomena piramidalnih struktur organizacije in tesno prepletenih omrežij, ki so v preteklosti veljale za nepogrešljiv vir legitimnosti, avtoritete in zmožnosti (Turk 2004). Danes se zdi, da je individualna samoradikalizacija zunaj ali na obrobju sprejetih interpretacij političnih ali religioznih norm postala pravilo. Neposredna dostopnost sredstev nasilne pridobitve moči - oprema, navodila, strelivo in orožje se zlahka dobijo na internetu (Weimann 2012) - ki izhaja iz spodkopanega monopola države nad uporabo sile, še dodaja težo težnji po vselej naraščajoči individualizaciji nasilja.

Tretjič, v 'petem valu' terorizma lahko opazimo eksplozivno konvergenco notranjega in zunanjega, neposrednih in posrednih oblik iskanja grešnih kozlov. Globalna mimetična tekmovalnost dejansko ustvarja neizogibno širok spekter žrtve (Wydra 2012). Najprej so tu žrtve 'nikogar posebej', če parafraziramo Paula Dumouchela, žrtve indifferenca, ki danes ne deluje kot "psihološka dispozicija določenih posameznikov, ampak kot nova institucionalna ureditev" globalizacije in modernosti, kot prežemajoč, a hkrati sistematičen proces iskanja grešnih kozlov brez pravega subjekta (Dumouchel 2011, 255). Neomejeno tekmovanje pomeni preprosto, da ljudje, ki ne morejo slediti, padejo ob rob - ali skozi razpoke v tleh peterburškega stanovanja, če vzamemo Dostojevskega - pogosto, ne da bi družba opazila. Poleg tega se bolj neposredne oblike iskanja grešnih kozlov brez prestanka uporabljata v domači in mednarodni politiki. Doma se logika grešnega kozla in žrtve pospešeno širi v sodobnih biopolitičnih praksah, kot je rasno profiliranje, pri katerem se manjšine nesorazmerno obsoja za bolezni družbe. Te prakse ponavadi odgovarjajo na

potrebo po vzdrževanju ali ponovni vzpostavitvi reda v skupnosti, po preusmeritvi naslija in absorpciji tekmovalnosti v času 'moralne panike' (Cohen 1972). Na mednarodni ravni postaja zunanja politika gonilo iskanja grešnih kozlov in tujih 'izločencev', ki postanejo žrtve (Campbell 1998; Neumann, 1988). Kot pa je vse bolj jasno v ozračju po 11. septembru, ni več mogoče voditi zunanje politike, ki bi sistematično proizvajala grešne kozle v oddaljenih deželah, v upanju, da ta strategija ne bo nikoli povzročila protiudarca v domovini (Brighton 2007; Hill 2013). V zahodnih multikulturnih družbah iskanje grešnih kozlov vrača udarec, saj ustvarja potencial za domači terorizem in povzroča kratki stik nasilnih mehanizmov, ki vzdržujejo red.

Končno, globalizacija množi priložnosti za ad hoc ustvarjanje žrtvenih pripovedi, ki omogočajo nasilno preobrazbo žrtev v preganjalce. Po drugem delu 'zakona podtalja', kot ga je opisal Girard, ima nihilistična mistika nasilja 'onkraj dobrega in zlega' "izvor pri žrtvah tega položaja, pri zasvojenosti z oviro, ki za svoje nelagodje krivijo omejitve družbenega reda" (Girard 2012b, 85). Maščevanje na ta način obleče krinko pravičnega povračila, teror pa se predstavlja kot odmev Robespierrove formule: "nič drugega kot pravica, takojšna, stroga in neupogljiva". Bolečino frustrirane mimetične želje se pripíše drugi kategoriji grešnih kozlov, ponavadi na nezavarovanim civilistom, z žrtvovanjem, ki pa je zaman, ker ne prinaša stabilizacije, kaj šele razrešitve globljih dinamik znotraj mimetične želje. Krog ali bolje trikotnik nasilja se lahko tako nadaljuje v tem, kar ni le tragična, ampak po Girardu (2012a) v svojem bistvu tudi resnično satanska značilnost globalne politike.

"KRI TVOJEGA BRATA KLIČE IZ ZEMLJE": OD PODTALJA DO SAMOTARJEV

Močno prisotnost mimetičnih tem lahko prepoznamo v samotarskem terorizmu, ki je njegova danes najhitreje rastoča veja. V

tem delu bom črpala iz več nedavnih primerov, da bi pokazala troje: najprej, da mimetična teorija ponuja trdno in osvetljujoče branje te oblike terorizma; drugič, da je to branje razkriva več kot poročila, ki temeljijo samo na vseobsegajoči kategoriji 'religioznega nasilja' in posebej islamskega fundamentalizma; in tretjič, da nas lahko ukvarjanje z literarnimi teksti, kot so *Zapiski iz podtalja*, na pomemben način opominja na sodobno podtalje in nam ponuja stično točko z njim. V ta namen se tu obračam na strelski napad v Oslu in na otoku Utøya Andersa Breivika 22. julija 2011, ko je bilo ubitih 77 ljudi; na napad na bostonskem maratonu 15. aprila 2013, ki sta ga izvedla brata Carnajev in v katerem so umrli trije, ranjenih pa je bilo 250 ljudi; in nazadnje na umor britanskega vojaka na londonskih ulicah v Woolwichu 22. maja 2013, ki sta ga zagrešila Michael Adebolajo in Michael Adebowale.

Za začetek lahko izpostavimo, da v procesu samoradikalizacije, skupne vsem trem napadom deluje skrajna individualizacija kot učinek globalizacije in konca 'zunanjega posredovanja'. Zaradi narave tako terorističnih dejanj kot tudi njihovih preiskav je seveda težko kategorično izključiti pomen določenih institucij za lažjo preobrazbo resentmenta v nasilje. Vendar pa preseneča, da je skupna značilnost nedavnih napadov izstopajoča vloga interneta. V odgovor na eksplicitno umeščanje napada bratov Carnajev v islamski okvir, ki je prevladoval v zgodnjih odzivih nanj, so analitiki v zadnjem času prišli do zaključka, da je religiozna razlaga problematična, ker je jasno, da je bil "njun islam iz Googla vzeta in dekontekstualizirana vera" (Brissett in Dodd 2013). Pričevanja sorodnikov in prijateljev bratov Carnajev so potrdila, da je vloga 'Miše' - Mihaila Allakhverdova, armenskega emigranta, ki se je spreobrnil v islam in so ga sprva obtoževali, da je 'radikaliziral' starejšega od bratov - bila manj odločilna kot Tamerlanovo lastno in samostojno iskanje, predvsem preživljanje "dolгих ur na internetu med branjem islamskih spletnih strani, kot



tudi strani ameriških teoretikov zarote, kot je npr. InfoWars Alexa Jonesa" (Reitman 2013).

Podobno se v primeru Andersa Breivika "zdi, da je bil internet ključno orodje, tako v ideološkem kot v operativnem smislu" (Pantucci 2011b, 36). Brevikov 1500 strani dolg manifesto, ki je izšel v samozaložbi, z naslovom '2083: Evropska deklaracija o neodvisnosti', je pravzaprav zbirka spletnih vsebin, povečini preslikanih iz ekstremističnih desničarskih in protimuslimanskih spletnih strani. "Na obrobju skrajno desničarske in protimuslimanske ideološke skupnosti v Evropi" Brevik ni vzpostavil kakih močnih operativnih ali ideoloških povezav s katero od posameznih skupin in je deloval v bistvu sam (Pantucci 2011b, 34; BBC News 2012). Za glavnega osumljenca za napad v Woolwichu, Michaela Adebolaja, so po napadu ugotovili njegovo neposredno vpletenost v dejavnosti zdaj prepovedane islamske ekstremistične skupine Al-Muhajiroun, pa tudi sodelovanje v kriminalnih tolpah jugovzhodnega Londona. Vendar je odločilno dejstvo, da napadalcema v Woolwichu nobena organizacija ni dala naloge ubiti ali obglaviti Leeja Rigbyja - veljala sta za 'neodvisna tipa', ki sta 'kročila okoli' in ju je islam privlačil tako zaradi svojega 'ugleda na ulici' kot zaradi obljube po osebнем odrešenju (Githens-Mazer 2013; *The Guardian* 2013). Vse te primere torej združuje na eni strani neodvisnost nasilnih dejanj, ki niso bila ne posredniška, ne naročena, in na drugi strani uporaba terorja kot oblike individualnega samoizražanja.

Drugič, ti trije napadi predstavljajo primer neuspele asimilacije v multikulturnih in liberalnih zahodnih družbah in tako pripovedujejo tudi izrazito zgodbo o frustrirani mimetični želji ter kažejo tako na vsepričujočnost resentimenta, kot tudi na nevarno vlogo ponižanja pri podžiganju terorizma (Silke 2003, 40). Neuspele mimetični proces je storilce napadov vrgel iz tira in jim dal občutek kulturnega razkola ali družbene izključenosti - ponižani, obsedeni in na koncu zavrtnjeni s strani zahodne modernosti, njihovega zgleda, ki je

postal tekmeč. Primer prizadevanj Tamerlana Carnajeva v tem pogledu razodeva zelo veliko. Potem ko je prevzel povsem zahodnjaški videz in sledil 'ameriškim sanjam' kot predvideni član ameriške olimpijske ekipe v boks, je zavrnitev njegove prošnje za državljanstvo ZDA uničila njegove upe na bleščeče življenje, skupaj z njegovo novo ameriško identiteto. Na tej točki so se odprla vrata radikalizaciji - raje kot možnost biti nezaposleni oče male deklice v utesnjenem, subvencioniranem stanovanju na obrobju Cambridga v Massachusettsu, je izbral nasilje (Caryl 2013). Podobna pripoved o brezbriznosti družbe in izključenosti, ki sta trčili ob precej velikopotezna pričakovanja, čemur je sledil radikalni, nasilni obrat, je prisotna tudi v Brevikovi zgodbi (Borchgre-vink 2013). Kot je med drugimi opazil Mark Anspach (2012), je bil Brevik "v svojih očeh legenda", a v resnici le neprilagojen posameznik. "Brevik je sovražil mlade ljudi na poletnem taboru [na Utøyi], ker so bili 'kul'", medtem ko je bil on nihče. Ob tem ga je tako skrbelo za priznanje in posnemanje zgledov, da je porabil 400 £ za doma izdelano uniformo z lažnimi medaljami, s katero je poziral na spletu.

Kmalu po napadu v Woolwichu je postalo jasno, kako zelo se je Michael Adebolajo odmaknil od kulture svoje britansko-nigerijske, katoliške družine in živel svoje življenje vse bolj na obrobju, razkril se je tudi neuspele poskus MI5, da bi ga privabili za obveščevalca in ga speljali nazaj v britanski kulturni okvir (ITV News 2013). Njegovo potovanje v Kenijo in potovanje Tamerlana Carnajeva v Dagestan lahko razumemo kot poskus premostiti razkorak in nadomestiti nedosegljiv in frustrirajoč zgled z dosegljivim, kot poskus gradnje identitete, kjer bi bila protagonist, če že ne junaka. O delovanju globoke mimetične dinamike v bostonskem napadu pričuje, da sta brata Carnajev - ki sta, kot v romanu Dostojevskega, vsak zrcalna podoba ali 'dvojnik' drugega - dosegla izmikajoči se položaj zgleda za druge šele s svojim terorističnim dejanjem: "Al-Kajda na Arabskem polotoku je objavila

podobo Tamerlana, oblečenega v novo, belo srajco kot iz filma *Vročica sobotne noči* in s pilotskimi sončnimi očali na straneh svoje najnovejše številke revije *Inspire*”, medtem ko Džohar nima le “rastočega in presentljivo pogumnega kluba oboževalcev - #FreeJahar - in na desetisoče novih sledilcev na Twitterju” (Reitman 2013), ampak ga je s kontorverzno potezo revija *Rolling Stone* postavila na naslovnico izdaje 1. avgusta 2013 v drži, ki je mnoge spominjala na pokojnega Jima Morrisona.

Tretjič, napade lahko razumemo kot nove korake v procesu naraščajočega iskanja grešnih kozlov, žrtvovanj in preganjanj, ki je značilen za globalno stanje eskalacije k skrajnosti. Začnemo lahko pri tem, da so se vsi storilci napadov imeli za žrtve - bodisi kot posamezniki, bodisi kot del večje skupine (npr. muslimanske *umme* v primeru napadov v Bostonu in Woolwichu ali belih evropskih kristjanov v primeru napada na Norveškem). Do neke mere predstavljajo katalizator oz. končne prejemnike velikih procesov iskanja grešnih kozlov znotraj in zunaj družbe, ki so bili eksplicitno izraženi in pomaknjeni v ospredje šele po napadih. Ozadje, ki je Tamerlana in Džoharja Carnajeva oblikovalo v islamska fundamentalista in ju izločilo iz ameriškega ‘političnega telesa’, je bilo na primer rasno profiliranje in nezaupanje do njunega čečenskega in muslimanskega porekla (*The New York Times* 2013). Z razlagami, da je Tamerlan dobil ime po Timurlenku, srednjeazijskem vojskovodji iz 15. stoletja, ki se je imenoval ‘meč islama’, Džohar pa po čečenskemu džihadistu in borcu za neodvisnost, so mediji izvrševali to ‘drugotenje’ in osumljenca postavili izven meja svoje zamišljene skupnosti, kar je tipična usoda grešnih kozlov (*The Daily Beast* 2013; *The New Republic* 2013).

Rasna in verska diskriminacija sta delovali tudi v primeru napada v Wollwichu, kjer so kot pglavitni ključ za oblikovanje profila napadalcev in napadov samih izbrali črnski islamski terorizem, kar je povzročilo vse preveč predvidljivo reakcijo proti muslimanskim

skupnostim v Londonu in drugod po Združenem kraljestvu. V primeru Andersa Breivika bi lahko trdili, da najdemo tehniko iskanja grešnega kozla v prvotnem poskusu, da bi ga razglasili za duševno bolnega - kot je Breivik dejal na sodišču, “nihče ne bi zahteval psihiatričnega pregleda, če bi bil ‘bradati džihadist’” (*The Independent* 2012). Če izznamemo morilski pohod, ga je v tolerantni družbi, kot je Norveška, v težave spravila identifikacija z zagovorniki bele prevlade - ker njegov skrajno desničarskegi ekstremizem ni mogel biti del norveške samopodobe, so ga morali umestiti v okvir ‘psihotičnega’. Bolj kot je proces grešnega kozla uspešen, močnejše se utrdijo družbene vezi med tistimi znotraj politične skupnosti (Rapoport 1991, 127sl.). Da bi razumeli družbeni in politični kapital grešnih kozlov, naj bo tu dovolj spomniti na porast patriotizma na območju Bostona in širše ob prijjetju Džoharja Carnajeva, ko so se velike množice zbrale na javnih mestih, mahajoč z amerišskimi zastavami; kako je postalo viralno objavljanje norveške zastave na družbenih omrežjih po aretaciji Andersa Breivika na otoku Utøya (Borchgrevink 2013); in končno, na močan dvig javne podpore oboroženim silam po pogrebu Leeja Rigbyja (*The Huffington Post* 2013).

Nazadnje so ti napadi tragičen opomin na drugi del Girardovega ‘zakona podtalja’, ki preoblikuje žrtve v preganjalce, multiplicira grešne kozle in obvladuje nadaljnjo eskalacijo nasilja. V vseh treh primerih so napadalci sami zgradili ali od drugje prevzeli žrtveno pripoved, ki jim je omogočila odgovornost za bolečino njihovega resentimenta pripisati drugim članom družbe in jih označiti za ‘zle’. Kot je opazil Ramon Spaaij (2012), sta za samotarske teroriste značilni umestitev in interpretacija osebnih težav v okvirih širše politične pripovedi krivice ali vzroka. Od tod izhajata privlačnost in nevarnost velikih pripovedi o ponižanju, kakršno ima npr. Al-Kajda, ki skupaj spnejo osebno in družbeno raven (Fattah 2013). Monolog Michaela Adebolaja, ki so ga posneli s kamerami na telefonih, kot

tudi objave na Twitterju Džoharja Carnajeva in njegova s krvjo napisana sporočila na stenah motornega čolna, kjer so ga našli, so tovrstne reprodukcije žrtvene pripovedi o ponižanju. Anders Breivik se je posluževal natančne zrcalne slike njune pripovedi, namreč ponižanja zaradi islamske invazije, za širjenje politične in ideološke agende skrajne desnice. Zelo povedna je tudi demografska in generacijska slika. Za sodobno generacijo samotarskih teroristov je postal internet posebej uporaben za konstrukcijo individualno obdelanih pripovedi, vzeti iz zgodovinskega in širšega konteksta, ki zlahka najdejo oporo v spletnih 'faktoidih' in zlahka pokrijejo širok spekter različnih političnih in osebnih zamer (Pantucci 2011a, 3). Žrtvene pripovedi, naj bodo še tako utemeljene, omogočajo napadalcem, da razdelijo svet na 'mi' proti 'njim' - ali po Dostojevskem: "jaz sem torej sam, drugi so pa vsi". Na ta način je Lee Rigby naslikan kot vojak, ki je "ubijal muslimane v muslimanskih deželah" (*The Times* 2013), in si je zato zaslužil umreti. Podobno, čeprav povsem zunaj islamskega diskurza, je Anders Breivik prikazoval mladino iz Utøye kot "multikulturne politične aktiviste" in zato kot "zlobne pošasti", ki so sodelovali na "taboru za politično indoktrinacijo" - njihov pomor je bil zato "grozljiv, a nujen". Džohar Carnajev je povzel svoj prezir do 'drugih' v še krajši kletvici: "Fuck America" (Reitman 2013).

Ta proces je neizogibno ustvaril nove žrtve, kot tudi nove grešne kozle. Žrtveni element je bil posebej očiten pri napadu v Woolwichu, kjer storilca vojaka nista samo ubila, ampak sta njegovo truplo postavila sredi ceste, ga izmaličila in obglavila na način, ki nas neposredno spominja na navado jemanja skalpov in drugih trofej v vojni (Harrison 2012), kot tudi na obrede žrtvovanja živali v starodavnih religijah. Čeprav na drug način, so podoben pomen žrtve izražali ubiti v napadu na Norveškem, ki imajo z grešnim kozlom skupno lastnost brezmadežnosti - kot prototip nedolžnosti in privilegiriranosti, kot 'izbrana' mladina dežele. V primeru Bostona

so se med zgodbami ubitih in ranjencev pojavile posebne pripovedi, ki so slikale žrtve kot 'mučence' in izražale odpornost politične skupnosti, ki je odsevala odpornost, vzdržljivost in tekmovalnost samih tekačev na maratonu. Najbolj znan tak primer sta Jeff Bauman, ki so mu morali amputirati obe nogi, in Carlos Arredondo, mož s kavbojskim klobukom, ki je po eksploziji rešil Baumana in zatisnil njegove brizgajoče arterije s svojimi golimi rokami.

ZAKLJUČEK

Mimetično branje *Zapiskov* prinaša pomemben vpogled v naravo samotarskega terorizma in njegovega sodobnega porasta v globalnem političnem prostoru. Kaže nam, kako mimetična tekmovalnost podžiga tristransko razmerje med vladami, teroristi in civilnimi žrtvami, ki stoji v središču terorističnih dejanj. S tem, ko resentment in zasvojenost z oviro povezuje s hipermimetičnostjo, značilno za globalizacijo pozne moderne dobe, približa družbeno raziskavo poročilom o posameznih primerih samotarskega terorizma. S tem, ko išče izvor porasta samotarskega terorizma v procesu individualizacije nasilja in globalizacije resentimenta, korenito zmanjšuje pomen razlag, ki temeljijo na kategoriji 'verskega nasilja'. Navsezadnje pojasnjuje tudi turbulentost globalne politike, kjer mehanizem žrtvovanja in grešnega kozla ni več zmožen stabilizirati družbenega reda, ampak v resnici povzroča še hitrejšo rast in eskalacijo nasilja.

Na tej točki lahko podamo dva ugovora na aplikacijo Girardove mimetične teorije na samotarski terorizem. Prvi se nanaša na idejo vzročnosti, s katero mimetična teorija povezuje človeško željo z družbenim nasiljem. Kot se pogosto zgodi pri razlaganju 'korenin' terorizma, lahko to razumemo deterministično, redukcioniistično in navsezadnje zmotno, saj potrebne vzroke pomešamo z zadostnimi. Vsakdo, ki čuti resentment, se ne bo zatekel k nasilju in postal terorist.

Smer



Podobno tudi dostopnost žrtvenih pripovedi ali celo nasilnih sredstev za izpeljavo napadov ne preoblikuje nujno vsake frustrirane želje v teroristično dejanje. Mimetična teorija je problematična, v kolikor ji ne uspe osvetliti vloge naključja, zgodovine in procesa. Ta pa je ključna, če želimo razložiti rezultate v sistemih odprtega tipa, kot sta družbeno in politično življenje.

Drugi ugovor se ujema z argumentom, ki se ga pogosto uporablja proti Dostojevskemu samemu in njegovim delom, vključno z *Zapiski*. Tako kot njemu lahko tudi Girardu očitamo, da predstavlja v svojem bistvu konservativen pogled na zgodovino, ki modernost na koncu izenači z nasiljem in kjer 'tradicija' drži ključ do miru. Po tem pogledu nasilje ne more biti nikoli 'pravično' in nujno, legitimno in upravičeno - vedno je prikazano kot vdaja sprevrženi (dejansko satanski) logiki mimetične tekmovalnosti. S tem zanika osnovno funkcijo nasilja (in vojne) kot institucije mednarodne politike in sredstva družbenih sprememb (Bull 1977), kot tudi vrednost nasilnega upora, ki naj bi ga skozi zgodovino utelešali 'borci za svobodo' in teroristične skupine. Girard je vzel Dostojevskega izrecno v bran proti tovrstnim obtožbam: "Dostojevskega bomo prej ali slej bolje razumeli, ker je edini, ki že razume. Razume, da zakon ni kriv za mimetično krizo. Razume tudi, da je moderni svet v mimetični krizi brez primere. V svojih najslabših delih se z nostalgijo obrača nazaj k tolažbi zakona, ko je še živel. V najboljših delih ve, da povratka ni več." (Girard 1976, 1184.)

Oba pa zanemarjata in dejansko zavračata bolj temeljno vprašanje, ali ima nasilje lahko pozitivno socialno funkcijo. Če 'nas politika ne more več rešiti', je politično nasilje prav tako obsojeno na neuspeh. Edina prava alternativa je torej osebna in religiozna: razodetje, milost in ne-nasilje (Girard 2012a). Krhkost te rešitve postane očitna takoj, ko upoštevamo realnost kulturne in verske raznolikosti na eni ter zahteve, ki jih to postavlja za individualno vest, na drugi strani.

Če se prognoza in epistemološki pristop k problemu političnega nasilja zdita dvomljiva, pa je vrednost preučevanja mimetične teorije in literature, ki jo je omogočila, nedvomna. Nekaj preroškega in vznemirjajočega je v delih, kot so *Zapiski*, v njihovem monologu, ki močno spominja na sodobno teroristično literaturo, ki jo sestavljajo mučeniške izjave, manifesti in 'tirade'. Z močjo Girardovega dvodelnega 'zakona podtalja' mimetična teorija razkriva dvojno naravo teh komunikacijskih dejanj, ki so delno resnica, delno laž, delno prerokba, delno manipulacija.

Navsezadnje lahko branje teh zgodb goji odnos empatije in razumevanja, ki je motiviral tudi samega Dostojevskega, da je pisal o "mnogovrstnih motivih, zaradi katerih celo najčistejša srca [...] lahko zavede, da zagrešijo tako pošastne prestopke" (Frank 2001, 100).¹⁰ Lahko nas prepričajo, da pogledamo v brezno terorizma in prepoznamo v njegovem odsevu tudi del nas samih. Kot je Thomas Mann nekoč napisal o svojem 'bratu', Adolfu Hitlerju: "Brat - precej neprijeten in moreč brat. Dela me živčnega, odnos je do neke mere boleč. Toda ne bom se mu odrekel. Ponavljam: boljše, produktivnejše, bolj pošteno, bolj konstruktivno od sovraštva je prepoznanje, sprejetje, pripravljenost zediniti se s tem, kar zasluži naše sovraštvo." (Mann 1939; gl. tudi Kurzke 2002.)

Širša posledica te trditve je, da družboslovne znanosti ne morejo brez literature - razumljene kot umetniške oblike, ki je zmožna razkriti generativne mehanizme družbene zgodovine - če želi iti onkraj plehkosti in raziskati najbolj primitivne manifestacije političnega nasilja z analizo želja in fantazij, ki ga porajajo (Pelikan Straus 2006, 198). Kot je Mihail Bahtin nekoč izjavil o literarnem delu Dostojevskega: "prav razumljena umetniška oblika ne oblikuje že pripravljene in najdene vsebine, ampak prej dovoli vsebini, da je prvič najdena in videna" (Bahtin 1984, 43; gl. tudi Bleiker 2009). Ker je tako, lahko "samo psevdoznanost nasprotuje največjim literarnim delom naše književne dediščine" (Girard 1976,

1181). V tem oziru nas mimetična teorija vabi k preseganju striktnih disciplinarnih delitev v poskusu, da bi dosegli bolj holistično razumevanje položaja nasilja v političnem in družbenem redu: "Vse, kar je potrebno za revolucijo v našem spoznanju človeka, je spoznanje [...] tako antropologov kot politologov, kako in zakaj sta znotraj te tragedije njihovi disciplini v resnici eno." (Girard 1991, 219.)

REFERENCE

- Anspach, Mark. 2012. "Understanding Anders Breivik" *Imitatio*. Dostopno na: <http://www.imitatio.org/mimetic-theory/mark-anspach/understanding-breivik.html>
- Arendt, Hannah. 1963. *On Revolution*. New York: Penguin Books.
- Associated Press. 2011. "Obama: 'Lone wolf' terror attack biggest concern" 16. avgust. Dostopno na: <http://news.yahoo.com/obama-lone-wolf-terror-attack-biggest-concern-223347040.html>.
- Atran, Scott. 2010. *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*. New York: HarperCollins Publishers.
- Avant, Deborah. 2005. *The Market for Force: The Consequences of Privatizing Security*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakhtin, Mihail. 1984 [1963]. *Problems of Dostoevsky's poetics*. Prev. C. Emerson. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- BBC News. 2012. "Viewpoint: Killer Breivik's links with far right" Dostopno na: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-19366000>
- Bleiker, Roland. 2009. *Aesthetics and World Politics*. New York: Palgrave.
- Borchgrevink, Aage. 2013. *A Norwegian Tragedy: Anders Behring Breivik and the Massacre on Utøya*. Cambridge: Polity Press.
- Brighton, Shane. 2007. "British Muslims, multiculturalism and UK foreign policy: 'Integration' and 'cohesion' in and beyond the state." *International Affairs* 83(1): 1-17.
- Brissett, Wilson in Patton Dodd. 2013. "The Boston bombing: Made in the U.S.A." *The Atlantic*, 2. maj. Dostopno na: <http://www.theatlantic.com/national/archive/2013/05/the-boston-bombing-made-in-the-usa/275510/>
- Bull, Hedley. 1977. *The Anarchical Society*. Basingstoke: Macmillan.
- Caryl, Christian. 2013. "The bombers' world" *The New York Review of Books*, 6. junij. Dostopno na: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/jun/06/bombers-world/>
- Campbell, David. 1998 *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Pred. izd. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Carr, Edward Hallett. 1961[1937]. *Michael Bakunin*. New York: Vintage books.
- Chaliand, Gerard in Aranud Blin. 2007. *The History of Terrorism*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cohen, Stanley. 1972. *Folk Devils and Moral Panics*. London: Routledge.
- Cowdell, Scott. 2013. *René Girard and Secular Modernity: Christ, Culture, and Crisis*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press.
- Doran, Robert. 2008. "Apocalyptic thinking after 9/11: An interview with René Girard." *SubStance* 37(1): 20-32.
- Dostoevsky, Fyodor Mikhailovich. 1958 [1864]. *Best Short Stories*. Prev. D. Magarshack. New York: Modern Library.
- Dostoevsky, Fyodor Mikhailovich. 2004 [1864]. *Notes from the Underground*. Prev. R. Pevear in L. Volokhonsky.
- Dostoevsky, Fyodor Mikhailovich. 2012 [1864]. *Notes from Underground*. Prev. N. Randall. London: Canongate Books. Slov. prevod: Fjodor M. Dostojevski. *Zapiski iz podtalja*, prev. J. Moder. Ljubljana: Karantanija, 1995.
- Dumouchel, Paul. 2011. *Le sacrifice inutile: essai sur la violence politique*. Paris: Flammarion.
- Dupuy, Jean-Pierre. 2008. "Anatomy of 9/11: Evil, rationalism, and the sacred." *SubStance* 37(1): 33-51.
- Fattah, Khaled. 2013. "The terrorist mind" *Canada.org*, The Canadian International Council, 6. marec. Dostopno na: <http://opencanada.org/features/the-think-tank/essays/the-terrorist-mind/>
- Frank, Joseph. 1967. "N.G. Chernyshevsky. A Russian Utopia." *Southern Review* 3:1.
- Frank, Joseph. 2000. "Introduction" V: Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, *Demons*. London: Everyman's Library, 2-12.
- Girard, René. 1965. *Deceit Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, René. 1976. "Superman in the Underground: Strategies of Madness – Nietzsche: Wagner, and Dostoevsky." *MLN* 91: 6.
- Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, René. 1991. *A Theatre of Envy: William Shakespeare*. Oxford: Oxford University Press.
- Girard, René. 2001 "What is occurring today is a mimetic rivalry on a planetary scale." Intervju s Henrijem Tincqom. *Le Monde*, 6. november. Dostopno na: http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html
- Girard, René. 2012a. *Battling to the End: Conversations with Benoit Chantre*. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Girard, René. 2012b [1963]. *Resurrection from Underground*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Githens-Mazer, Jonathan. 2013. "Why Woolwich matters." *RUSI Analysis*, 31. maj. Dostopno na: <https://www.rusi.org/analysis/commentary/ref:C51A8860A58067/>
- Glucksmann, André. 2002. *Dostoevski à Manhattan*. Paris: Laffont.
- Harrison, Simon. 2012. *Dark Trophies: Hunting and the Enemy Body in Modern War*. Oxford: Berghahn Books.
- Hibbs, Thomas S. 2002. "Notes from underground: Nihilism and the matrix." V: W. Irwin (ur.), *The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real*. Chicago, IL: Open Court Publishing.
- Hill, Christopher. 2013. *The National Interest in Question: Foreign Policy in Multicultural Societies*. Oxford: OUP.
- Ignatieff, Michael. 2005. *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*. London: Verso Books.
- ITV News. 2013. "Woolwich suspect Michael Adebolajo 'approached by UK Security Services'" 28. maj. Dostopno na:

- <http://www.itv.com/news/2013-05-28/woolwich-suspect-michael-adebolajo-approached-by-uk-security-services/>
- Johnston, Patrick B. 2012. "Does decapitation work? Assessing the effectiveness of leadership targeting in counterinsurgency campaigns." *International Security* 36(4): 47–79.
- Joll, James. 1970. "Anarchism: A living tradition." *Government and Opposition* 5(4): 341–354.
- Jürgensmeyer, Mark. 1991. "Sacrifice and cosmic war." *Terrorism and Political Violence* 3(3): 101–117.
- Jürgensmeyer, Mark. 2008. "Martyrdom and sacrifice in a time of terror." *Social Research* 75(2): 417–434.
- Keohane, Robert O. 2002. "The globalization of informal violence, theories of world politics, and the 'Liberalism of Fear.'" *Dialog-International Organization* 1: 29–43.
- Krahman, Elke. 2008. "Security: Collective Good or Commodity?" *European Journal of International Relations* 14(3): 379–404.
- Kurzke, Hermann. 2002. *Thomas Mann: Life as a Work of Art. A Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laqueur, Walter (ur.). 2004. *Voices of Terror: Manifestos, Writings and Manuals*. New York: Reed.
- Mann, Thomas. 1939. "That Man Is My Brother." *Esquire* 11(3): 31, 132–133.
- McKenna, Andrew J. 1998. "Prophet of nihilism." *First Things*, maj. Dostopno na: <http://www.firstthings.com/article/2008/11/001-prophet-of-nihilism-15>
- McKenna, Andrew J. 2002. "Scandal, resentment, idolatry: The underground psychology of terrorism." *Anthropoetics* 8(1): 20–41.
- Millennium: Journal of International Studies*. 2013. "Forum: International relations and the 'Death of God'." 42(1): 103–223.
- Miller, C. A. 1973. "Nietzsche's 'Discovery' of Dostoevsky." *Nietzsche Studien* 2(1): 202–257.
- NBC News. 2013. "Adding up the financial costs of the Boston bombings." 30. april. Dostopno na: http://usnews.nbcnews.com/_news/2013/04/30/17975443-adding-up-the-financial-costs-of-the-boston-bombings?lite
- Neumann, Iver. 1998. *Uses of the Other: the 'East' in European Identity Formation*. Minneapolis, MN, USA: University of Minnesota Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1977 [1887]. *The Portable Nietzsche*. Prev. W Kaufmann. Harmondsworth: Penguin Books.
- Oughourlian, Jean-Michel. 2007. *The Genesis of Desire*. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Palaver, Wolfgang. 2013a. *René Girard's mimetic theory*. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Palaver, Wolfgang. 2013b. "Terrorism versus non-violent resistance." *Journal of Religion and Violence* 1(2): 192–215.
- Pantucci, Raffaello. 2011a. "A typology of Lone Wolves: Preliminary analysis of Lone Islamist terrorists." *Developments in radicalisation and political violence*. The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, London.
- Pantucci, Raffaello. 2011b. "What have we learned about Lone Wolves from Anders Behring Breivik?" *Perspectives on Terrorism* 5(5–6): 27–42.
- Pasha, Mustapha Kamal. 2011. "Western nihilism and dialogue. Prelude to an uncanny encounter in international relations." *Millennium: Journal of International Studies* 39(3): 683–699.
- Pasha, Mustapha Kamal. 2012. "Islam, nihilism and liberal secularity." *Journal of International Relations and Development* 15(1): 272–289.
- Pelikan Straus, Nina. 2006. "From Dostoevsky to Al-Qaeda." *Common Knowledge* 12(2): 197–213.
- Pevear, Richard. 1993. "Introduction." V: Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, *Notes from Underground*. New York: Knopf Doubleday, str. iv–xvi.
- Rapoport, David. 1991. "Some general observations on religion and violence." *Terrorism and Political Violence* 3(3): 119–140.
- Rapoport, David. 2002. "The four waves of Rebel Terror and September 11." *Anthropoetics* 8(1). Dostopno na: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/apo801/terror.htm>
- Reitman, Janet. 2013. "Jahar's world." *The Rolling Stone*, 17. julij. Dostopno na: <http://www.rollingstone.com/culture/news/jahars-world-20130717>
- Schmid, Alex. 1984. *Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Databases and Literature*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Schmid, Alex. 2011. *The Routledge Handbook of Terrorism Research*. London: Routledge.
- Schmid, Alex. 2013. "The response problem as a definition problem." V: J. Horgan in K. Braddock (ur.). *Terrorism Studies: A Reader*. London: Routledge, pp. 91–96.
- Schmid, Alex in Janny De Graaf. 1982. *Violence as Communication*. London: SAGE.
- Shestov, Lev. 1969 [1903]. *Dostoevsky, Tolstoy, and Nietzsche*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Shestov, Lev. 1975 [1929]. *In Job's balances: On the sources of the eternal truths*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Silke, Andrew. 2003. *Terrorists, Victims and Society*. London: Wiley.
- Simon, Jeffrey D. 2011. "Technology and Lone Operator Terrorism: Prospects for a fifth wave of global terrorism." V: J. Rosenfeld (ur.). *Terrorism, Identity and Legacy: The Four Waves Theory and Political Violence*. New York: Routledge, pp. 44–65.
- Spaaij, Ramon. 2012. *Understanding Lone Wolf Terrorism: Global Patterns, Motivations and Prevention*. New York: Springer.
- Svevo, Italo. 2001 [1923]. *Zeno's Conscience*. Prev. W Weaver. New York: Vintage International; Einaudi: Milano. Slov. prevod: Italo Svevo. *Zeno Cosini*, prev. S. Škerl. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1961.
- Terrorism and Political Violence*. 1991. "Special Issue: Violence and the Sacred in the Modern World" 3(3): 1–148.
- The Daily Beast*. 2013. "Is Tamerlan Tsarnaev named after a brutal warlord?" 19. april. Dostopno na: <http://www.thedailybeast.com/articles/2013/04/19/is-tamerlan-tsarnaev-named-after-a-brutal-warlord.html>
- The Guardian*. 2013. "Woolwich suspect's friend arrested after appearing on Newsnight." 25. maj. Dostopno na: <http://www.theguardian.com/uk/2013/may/25/woolwich-suspect-kenya-torture>
- The Huffington Post*. 2013. "Help for heroes donation website crashes as people give in memory of Drummer Lee Rigby." 23. maj. Dostopno na: http://www.huffingtonpost.co.uk/2013/05/24/help-for-heroes-crashes-woolwich_n_3329831.html
- The Independent*. 2012. "Anders Breivik: I'm the victim of a racist plot." 23. april. Dostopno na: <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/andersbreivik-im-the-victim-of-a-racist-plot-7669783.html>
- The New Republic*. 2013. "The Boston bombing suspects were reared by both Chechnya and America." 19. april. Dostopno na: <http://www.newrepublic.com/article/112971/boston-marathon-bombers-brothers-chechnya-forged-america>

The New York Times. 2013. "What's the difference between McVeigh and Tsarnaev?" 22. april. Dostopno na: <http://takingnote.blogs.nytimes.com/2013/04/22/whats-the-difference-between-mcveigh-and-tsarnaev/>

The Times. 2013. "Mother tried to get killers to give up weapons." 23. maj, str. 8.

Tilly, Charles. 2004. "Terror, terrorism, terrorists." *Sociological Theory* 22(1): 5–13.

Tocqueville, Alexis de. 1990. *Democracy in America*. New York: Vintage Books.

Turk, Austin. 2004. "Sociology of terrorism." *Annual Review of Sociology* 30: 271–286.

Weimann, Gabriel. 2012. "Lone Wolves in cyberspace." *Journal of Terrorism Research* 3(2): 75–90.

Wheatcroft, Andrew. 2005. *Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam*. New York: Random House.

Wydra, Harald. 2012. "Victims and new wars." *Cambridge Review of International Affairs* 26(1): 161–180.

Zarakol, Ayşe. 2011. "What makes terrorism modern? Terrorism, legitimacy, and the international system." *Review of International Studies* 37(5): 2311–2336.

Zurawski, Nils. 2002. "Girard among the paramilitaries of Ulster: Identity, history, and violence." *Anthropoetics* 8(1). Dostopno na: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/apo801/ulster.htm>

-
1. Elisabetta Brighi, "The mimetic politics of lone-wolf terrorism." *Journal of International Political Theory*, 2015, 11(1) 145–164. Elisabetta Brighi je predavateljica za mednarodne odnose na University of Westminster. Njena polja raziskovanja vključujejo mednarodno varnost, zunanjo politiko in mednarodno politično teorijo.
 2. Članek je izšel februarja 2015. Od tedaj se je zgodila serija napadov v ZDA, Franciji, Belgiji, Nemčiji, Turčiji in drugod

po svetu z različnimi motivi (islamski radikalizem, vojni konflikti v Siriji, Libiji, Jemnu, Ukrajini, ..., nacionalna gibanja, npr. Kurdov ali Palestincev, rasizem, npr. streljanje v cerkvi v Charlestonu in napad v Münchnu julija letos, ...). Precejšen delež napadov so izvedli posamezniki, ki niso bili povezani ali so bili le ohlapno povezani s katero od terorističnih organizacij in jih lahko uvrstimo v kategorijo "samotnih volkov" ali samotarskih teroristov. Op. prev.

3. Izraz resentment, iz fr. *ressentiment*, ki ga lahko prevajamo tudi kot zamera ali ljubosumje, označuje sovražni občutek do osebe ali skupnosti, ki ga subjekt vidi kot vir frustracije, in je povezan z občutkom manjvrednosti; je obrambni mehanizem iskanja krivde za neuspeh zunaj sebe. Gre za pojem z bogato zgodovino, najbolj pa sta ga zaznamovala Kierkegaard in Nietzsche, ki v njem vidita značilnost moderne dobe. Ker gre za tehnični termin v prevodu ohranjam tujk. Op. prev.
4. Med literarnimi viri mimetične teorije lahko le za Shakespearea rečemo, da ima isto težo kot Dostojevski; glej Girard (1991).
5. Šestov (1969, 169).
6. Vsi citati iz *Zapiskov* so iz prevoda Natashe Randall, razen če je navedeno drugače. (Za slovenski prevod uporabljam izdajo iz leta 1995. Op. prev.)
7. V navedku sem zaradi jasnosti, da gre za vprašanje želje, spremenil slovenski prevod, ki se glasi: "česa si prosimo?"
8. Tilly (2004).
9. Zunanje posredovanje pomeni odnos do zgleada, ki je oddaljen, na višji ravni, in je mogoče v hierarhičnih družbah, njegovo utemeljitev pa daje pogosto religija (s sakralizacijo družbenega reda in nosilcev oblasti). Notranje posredovanje nastane, ko se zgledi približajo in postanejo dosegljivi tekmeci, kar odpre vrata mimetični dinamiki naslija. Op. prev.
10. Navsezadnje je prav neuspeh Dostojevskega kot terorista iz njega naredil romanopisca (Cowell 2013, 158–159; McKenna 2002, 7).

Vtis



JAROMIR BALCAR

Češkoslovaška: Med nacistično okupacijsko oblastjo in komunistično diktaturo*

Češkoslovaška je bila prva dežela z nenemško večino prebivalstva, ki je prišla v nemško oblastno območje. Češki del dežele je kot protektorat Češka in Moravska najdlje ostal pod nacionalsocijalistično vladavino. Po drugi strani je slovaška marionetna država postala zaveznica Nemškega rajha. Po koncu vojne je bila skupna država Čehov in Slovakov obnovljena. Nove politične in družbeno-ekonomske strukture naj bi poenotile deželo in pregnale nevarnost vnovičnega razpada države. Poskus obnove demokratičnih struktur je spodletel. Kljub dolgim civilnodružbenim izročilom se je na Češkoslovaškem slednjič uveljavil državni socializem.

Ko so 9. maja 1945 prvi sovjetski tanki pripeljali v Prago in zapečatili poraz vermahta, je to za največji del češkoslovaškega prebivalstva pomenilo dolgo pričakovano osvoboditev nemške okupacijske vladavine. A poskus demokratičnega novega začetka, ki se je začel tako poln upanja, se je že kmalu končal v komunistični enopartijski diktaturi, ki je s seboj prinesla osebno nesvobodo, politično zatiranje in gospodarsko stagnacijo. S Češkoslovaško je v državni socializem sovjetskega tipa zdrsula dežela z najmočnejšimi civilnodružbenimi koreninami v vzhodni in jugovzhodni Evropi. To ni bilo v tolikšni meri posledica posega Sovjetske zveze, čeprav je bila ta seveda zelo zavzeta, da bi omenjeno visoko industrializirano pokrajino v srcu Evrope vključila v svoje vplivno območje. A drugače kot na Poljskem se je Rdeča

armada do novembra 1945 znova umaknila iz države. Ta razvoj tudi ni sledil premetenemu mojstrskemu načrtu Komunistične partije, ki je sicer od vsega začetka težila k popolni oblasti, vendar je pri tem prožno in z veliko taktične spretnosti izkoristila priložnosti, ki so ji jih ponujala demokratična pravila igre in neenotnost njenih političnih nasprotnikov.

VOJNA IN OSVOBODITEV

Da bi razumeli povojni razvoj na Češkoslovaškem, se je treba neizbežno ozreti na čas okupacije in vojnega obdobja. Prva češkoslovaška republika je bila ustanovljena po prvi svetovni vojni in je bila s prebivalstvom, sestavljenim razen iz Čehov in Slovakov še iz Madžarov, Nemcev, Poljakov, Rusinov in Judov, pomanjšana podoba

večnarodne podonavske monarhije. Kljub temu je bila edina med po prvi svetovni vojni na novoustanovljenimi državami med Baltikom in Balkanom, ki se ji je posrečilo vzpostaviti sorazmerno stabilno demokracijo. Drugače kot Madžarska, Poljska, Romunija, Bolgarija, Jugoslavija, Grčija, Baltik ali tudi Avstrija, kjer so mesto neutrjenih demokracij kmalu zasedli avtoritarni režimi, je postala Češkoslovaška žrtev agresije od zunaj. Že svetovna gospodarska kriza v tridesetih letih 20. stoletja je od izvoza odvisno republiko posebej hudo zadela in spodkopala njen gospodarski temelj. V znamenju galopirajoče množične brezposelnosti se je velik del izmed 3,2 milijona nemških prebivalcev, ki so tvorili nekako četrtno prebivalstva, pridružil separatističnemu in fašističnemu gibanju, ki je kmalu povsem zaplulo v vode nemškega nacionalsocializma. S pomočjo te "pete kolone" je Hitler lahko od zahodnih sil v Münchenskem sporazumu izsilil odstop večinoma z Nemci poseljenih obmejnih območij Češke in Moravske. Predstavniki Prage se pogajanj sploh niso udeležili. Drugi korak k razbitju Češkoslovaške je sledil sredi marca 1939, ko je vermaht vkorakal v notranjost Češke in Moravske, ki so ju Nemškemu rajhu pridružili kot "protektorat". Okupacijska politika je bila tukaj bistveno milejša kot denimo na Poljskem ali na zasedenih območjih Sovjetske zveze. Omenjeno je bilo posledica dejstva, da so morali Nemci med vojno svoje dolgoročne "germanizacijske cilje" postaviti v ozadje, da bi lahko češke dežele izkoristili za proizvodnjo oborožitve. Vendar se okupatorji niti tukaj niso bali nasilnih ukrepov. Na Slovaškem, ki se je leta 1939 povzpela do navidezno neodvisne države po Hitlerjevi milosti, je Slovaška ljudska stranka vzpostavila klerikalno-fašistični režim, v katerem so preganjali tako politične nasprotnike kot Jude.

Teror in zatiranje, a tudi vse slabše stanje preskrbe, so povzročili izbruh nezadovoljstva in sovražstvo do okupacijskih oblasti in marionetnega režima. Na Slovaškem se je odpor proti vladi Jozefa Tisa izoblikoval v

Slovaškem nacionalnem svetu, ki je konec avgusta 1944 sprožil slovaško narodno vstajo. Ta vstaja je trajala dva meseca, preden so jo krvavo zadušili. Dejavnosti slovaških partizanov, ki so se spričo napredovanja Rdeče armade še stopnjevale, Nemci niso več dobili pod nadzor. V "protektoratu" jim je, nasprotno, uspelo deloma s pomočjo čistega terorja skoraj do konca vojne vzdrževati grobno tišino med češkim prebivalstvom. Šele, ko so se v začetku maja 1945 prestolnici približale sovjetske in ameriške enote, se je češki odpor odkrito izrazil. Po nekajdnevni krvavi boji se je praška vstaja končala s pogajanjem in nemške enote so se umaknile. Rdeča armada je, ko je nekaj pozneje dosegla Prago, dospela v večinoma že osvobojeno mesto.

TEŽAVEN VNOVIČNI ZAČETEK

O lajšanje in veselje, ki sta ob osvoboditvi prevzela Čehe in Slovake, nista mogla zakriti dejstva, da bo novi začetek težak. To je bilo deloma posledica okoliščine, da so se morale z njim spopasti izjemno heterogene politične sile. Politični prostor je bil sestavljen iz treh velikih skupin: odpora, ki se je na Slovaškem in v čeških deželah bojeval proti nemškim okupatorjem, vlade v izgnanstvu pod predsednikom Edvardom Benešem v Londonu, ki je utelešala državnopravno kontinuiteto Prve republike, in skupine, v glavnem sestavljene iz komunistov, ki je čas okupacije prebila v moskovskem izgnanstvu. Večina šestih strank, ki so tvorile politični spekter, je bila mešanica omenjenih treh skupin, s čimer so bili spopadi med krili na dnevnem redu. Stranke so se povezale v Nacionalno fronto, oblastni kartel, ki je bil nosilec ljudskodemokratske vlade Češkoslovaške in je pripravljala njene odločitve. Parlament, ki je bil do volitev 26. maja 1946 sestavljen iz odposlancev strank in družbenih organizacij, je imel v razmerju do te mogočne izvršilne oblasti le podrejeno vlogo. Po eni strani politična opozicija ni mogla predstaviti nasprotnih konceptov, saj so bile vse v parlamentu zastopane stranke v vladi, po drugi strani pa zakonodajna veja

oblasti ni sprejemala pomembnih odločitev. Deželi so najprej vladali s predsedniškimi odloki, tako imenovanimi Beneševimi odloki, ki jih je pripravljala vlada oziroma Nacionalna fronta. A ker je morala koalicija vseh strank v pomembnih vprašanih odločati soglasno, je pogosto prihajalo do kompromisnih formulacij in paketnih rešitev, kar je oteževalo jasne odločitve o usmeritvi.

Tudi hipoteke najnovejše preteklosti so bile izjemno hude. Nikakor se ni smelo ponoviti kaj takega, kot je bil Münchenski sporazum iz leta 1938, ki je pomenil uvod v razpad češkoslovaške države. Meščanske elite iz medvojnega obdobja, ki so se odrekle državi, so bile diskreditirane enako kot zahodne sile, ki so bile podpisnice Münchenskega sporazuma, namesto da bi izpolnile svojo dolžnost pomagati Češkoslovaški. Zato sta se zdeli nujni obsežna zamenjava elit in sprememba zunanjepolitične usmeritve države. Ravno tako je bil diskreditirana tržno usmerjena gospodarska ureditev medvojnega obdobja, saj je v odločevalcih še globoko tičal spomin na svetovno gospodarsko krizo z njenimi dramatičnimi družbenimi in političnimi pretresi. Zato ni prišla v poštev obnova Prve republike, marveč le vzpostavitev povsem novih političnih in družbeno-ekonomskih struktur. Omenjeno je bilo izraženo že v Košiškem programu, vladnem programu Nacionalne fronte, ki je bil sprejet aprila 1945 v vzhodnoslovaškem mestu Košice.

IZGON IN MAŠČEVANJE

Vendar v prvih tednih in mesecih po osvoboditvi niso bili ključni ne politični programi ne navodila osrednje praške vlade, temveč pobude lokalnih dejavnikov. To je veljalo predvsem za globoke posege v etnično sestavo prebivalstva, ki so bili po letu 1945 povsem na vrhu političnih prioritet. Sicer si je londonska vlada v izgnanstvu pri zaveznikih že vnaprej zagotovila soglasje za izselitev nemškega prebivalstva, toda način je bil ob koncu vojne še povsem odprt. Zdaj, v trenutku

zmage nad nacističnim režimom, se je sprostilo sovražstvo do Nemcev, ki so ostali v deželi. Grozljive podobe še malo pred koncem vojne proti zahodu gnanih ujetnikov iz koncentracijskih taborišč in brutalno ravnanje vermah-ta in SS-a med boji ob umiku so to sovražstvo še stopnjevali. Visoki politiki so v odmevnih govorih dodatno prilivali olja na ogenj, da bi na ta način ustvarili izvršena dejstva. Iz vsega tega so nastali "divji pregoni" poleti 1945, med katerimi so Nemce najprej internirali v delovna taborišča in jih potem pregnali čez mejo. Pri tem je prišlo do ekscesnega nasilja, zaradi katerega je skupaj umrlo med 200.000 in 300.000 Nemcev.

Avgusta 1945 so zmagovite sile na potsdamski konferenci sklenile, da mora transfer prebivalstva potekati "urejeno in humano", kar je omejilo samovoljne napade. Četudi je najprej prav tako načrtovano izselitev madžarskega prebivalstva iz Slovaške ustavil veto zaveznikov, je omenjeni skrajni poseg v prebivalstveno politiko pokazal daljnosežne posledice. Ustvaril je številne možnosti za vzpon in bogatenje na obmejnih območjih, kjer so prej večinoma prebivali Nemci, denimo s prevzemanjem kmetij, trgovin ali obrtnih obratov. Preselitev industrijskih obratov z obmejnega območja na Slovaško je pomagal zmanjšati prepad v gospodarski razvitosti v državi. Ker pa je propagirano vračanje Čehov in Slovakov iz tujine daleč zaostalo za pričakovanji, je kmalu prišlo do kroničnega pomanjkanja delovne sile, ki je tako industrijo kot kmetijstvo postavilo pred hude težave. S tega vidika se je izgon izkazal kot breme za novi začetek.

Obračun z Nemci in s pomagači njihovih pomagačev se je raztegnil na češke in slovaške "kolaborante" in "izdajalce", ki so jih zdaj poklicali na odgovornost. Pri tem je najprej vladala samovolja. Če omenimo le en zglede, so v industrijskih obratih oblast prevzeli obratni sveti, vzpostavili "odbore za čiščenje" in s tistimi, ki so jih osumili kolaboracije z okupatorji, ravnali po lastni presoji. Ob tem je pogosto prihajalo do poravnavanja zasebnih računov

in ravno obratni sveti so priložnost izkoristili za obračun z neljubimi predpostavljanimi. Pozneje je kot retribucijska politika označeni pravni obračun z nemško okupacijsko oblastjo prešel v urejene tirnice. Obdolženci so se morali zagovarjati pred izrednimi ljudskimi sodišči, posebej prominentni obtoženci so prišli pred praško narodno sodišče.

Tako v čeških deželah kot na Slovaškem, kjer je veljala nekoliko drugačna pravna podlaga, se je pravno soočanje z najnovejšo preteklostjo v evropskem primerjalnem okviru končalo zlasti neizprosno. Samo na Češkem in Moravskem so izrekli 723 smrtnih obsodb, od katerih so jih 686 izvedli. Tako so tukaj usmrtili približno toliko ljudi kot v Franciji, katere prebivalstvo je bilo štirikrat številčnejše. Nedvomno so mnogi obdolženci, ki so jih prijaviли njihovi sosedje ali so jih izdali v skrivališčih živeči Judje, prejeli zaslužene kazni. A cena za to je bila visoka, saj je lahko po samovoljnih denunciacijah praktično vsakdo zašel v mline retribucijske politike. S tem sta se faza pravne negotovosti in ozračje strahu raztegnila daleč onkraj konca vojne.

OD TRŽNEGA K PLANSKEMU GOSPODARSTVU

Kako zelo je bil povojni razvoj na Češko-slovaškem odvisen včasih odvisen od preprostih naključij, nič ne pojasni bolj od procesa preobrazbe gospodarskega reda. Da bi se izognili nadaljnjim gospodarskim krizam, za katere se je zdelo, da so kapitalističnemu gospodarskemu sistemu inherentne, so se vse politično pomembne sile zavzemale za zamenjavo labilnega "trga" s stabilnejšim "planom". Kako daleč naj to načrtovanje gre in ali in kdaj bi ga bilo dobro dopolniti s tržnimi elementi, pa ni znal poleti in jeseni leta 1945 zares povedati nihče. Čudežna beseda, ki so jo imeli vsi v ustih, se je glasila "socializem", ne da bi kdo imel konkretne predstave o tem, kako naj bi bil ta socializem pravzaprav videti. Prevzema sovjetskega modela s tem vsekakor niso imeli v mislih, saj so celo komunistični gospodarski

strokovnjaki šteli to spricho povsem drugačnih danosti na Češkoslovaškem za nemogoče. Da so imeli prav, se je pokazalo pozneje, a šele, ko je Češkoslovaška sovjetski model že prevzela.

Osrednji korak na poti do tja je pomenila daljnosežna nacionalizacija industrije jeseni 1945. Z enim zamahom je država napredovala v največjega podjetnika v deželi. Ki je zaposloval skoraj dve tretjini industrijskih delavcev. Vendar je to dejansko poddržavljenje ustvarilo ogromne težave, ker država na svojo novo vlogo sploh ni bila pripravljena. Združitev obratov v ogromna nacionalna podjetja, ki so ustvarjala velike izgube, je povečala potrebo po ukrepanju. V veliki naglici sestavljeni dveletni načrt za leti 1947 in 1948 je potem v prvi vrsti predstavljal nujno pomoč za od vojne prizadeti nacionalizirani industrijski sektor. A že leta 1947 se je cilj s ponovne izgradnje premaknil k "izgradnji socializma", za kar je bilo videti, da zahteva obširnejše instrumente in tehnike načrtovanja, ki so jih nato uporabili v prvem petletnem načrtu med letoma 1949 in 1953. Naslednja pomembna etapa na poti k centralnemu planskemu gospodarstvu je bila v preusmeritvi zunanje trgovine Češkoslovaške v smeri nastajajočega vzhodnega bloka, za kar so govorile tudi vse večje težave češkoslovaških proizvodov pri prodiranju na zahodne trge. Vlada je hotela s tem gospodarsko podkrepiti že od leta 1943 obstoječe politično in vojaško zaveznitvo s Sovjetsko zvezo. Zvezo sta deželi sklenili decembra 1943 med Beneševim potovanjem v Moskvo. Sprememba usmeritve v zunanji trgovini, ki je bila na vidiku, je po drugi strani spodbujala strukturno spremembo od lahke k težki industriji. Prestrukturiranje državnih financ, do katerega je prišlo v zgodnjih petdesetih letih 20. stoletja, je bilo sklepno dejanje systemske preobrazbe. S tem so bile na voljo nove gigantske vsote, ki so potem v največji meri presahnile v nerentabilni težki industriji. Zaradi gospodarske krize kot posledice omenjenega razvoja so se začele reforme na gospodarskem področju, ki so končno dosegle vrh v praški pomladi leta 1968.

POT V ENOPARTIJSKO KOMUNISTIČNO VLADAVINO

Vzporedno s preobrazbo gospodarskega reda je besnel politični boj za oblast, v katerem je Komunistična stranka Češkoslovaške (KSČ) slednjič porazila svoje nekdanje partnerje v Nacionalni fronti. Kljub temu zelo razširjena predstava o "praškem udaru" februarja 1948 ni ustrezna. Komunisti na oblast niso prišli s pučem. Nasprotno, Češkoslovaška je tudi na političnem področju doživela postopen prehod, ki so ga zaznamovale stalne pridobitve komunistov na eni in vse hujša erozija njihovih nasprotnikov na drugi strani. "Zmagoviti februar" slednjič ni bil nič več kot nekakšna uradna potrditev

triumfa komunistov, ki ga je mogoče pojasniti s petimi dejavniki.

Prvič je imela KSČ, ki je bila po letu 1945 stranka z daleč največ člani, trdno vodeno organizacijo, segajočo v zadnji kot dežele. S tem je bila v ogromni prednosti pred vsemi drugimi strankami, še zlasti, ker so na žrtve pripravljeni tovariši v bazi brez večjega godrnjanja sledili vedno novim taktično motiviranim spremembam smeri partijskega vodstva.

Drugič je stranka na parlamentarnih volitvah maja 1946 s 37,9 odstotka glasov prepričljivo zmagala. Tako se je uveljavila kot najmočnejša politična sila, ki je s strankarskim šefom Klementom Gottwaldom dobila novega ministrskega predsednika. V volilnem izidu

Čas



se je odrazil splošni zasuk v levo, na katerega so vplivali svetovna gospodarska kriza, okupacija in vojna, a tudi izjemen prestiž, s katerim je kot osvoboditeljica dežele razpolagala Sovjetska zveza. Komunistični program je bil v sozvočju s pričakovanji širokih delov družbe, ki so upali na socialno pravičnejši red. Ker so bila njena stališča deležna široke podpore prebivalstva, je KSČ skupaj s socialno demokracijo, ki je bila v veliki meri njena sopoltnica, že leta 1946 dosegla več kot polovico sedežev v parlamentu.

Tretjič se je partiji posrečilo zasesti strateško pomembne položaje v vladi in državni upravi. Že takoj po osvoboditvi je, nenazadnje zaradi svoje ciljne kadrovske politike, prišla do jasne prevlade v nacionalnih odborih na krajevni in okrožni ravni, v novi lokalni in pokrajinski upravi. Razen tega je KSČ zasedla osrednja ministrstva v Pragi. Kot posebej pomembno se je razen notranjega ministrstva, ki je imelo nadzor nad varnostnimi organi, izkazalo kmetijsko. Z njim so komunisti pridobili prevladujoč vpliv na razdelitev Nemcem in Madžarom odvzete veleposesti na obmejnih območjih. Partija je svoj položaj izbrabila za to, da je zdaj člane rekrutirala tudi na podeželju, pri čemer je bila ravno pri ljudeh brez zemlje deležna velike podpore. Svoje načrte o kolektivizaciji je ob tem začasno postavila v ozadje, kot je prebivalstvo tudi nasploh puščala v negotovosti glede svojih dolgoročnejših načrtov in njihovih posledic. Tako je partijsko vodstvo šele jeseni 1948 javno priznalo, da se morajo za "izgradnjo socializma" žrtvovati tudi delovni ljudje, in sicer pri zasebni potrošnji, ker jo je potrebno omejiti na račun proizvodnje investicijskih dobrin.

Četrtrič je imela partija na voljo mogočne zaveznike. Na njihovem čelu je bil enotni sindikat, preko katerega so komunisti prišli do vpliva na v tovarnah tako rekoč vsemogočne obratne svete. Četudi so slednji denimo v vprašanih plač ali delovnih norm vedno znova prihajali v spore s komunisti, so se v političnem boju za oblast izkazali za zanesljive partnerje. Z njihovo pomočjo se je komunistom

posrečilo mobilizirati "organizirano nezadovoljstvo ljudskih množic" (Karel Kaplan).

Ni bilo naključje, da so se februarski dogodki leta 1948 začeli na vsedržavnem kongresu obratnih svetov v Pragi. S tem so komunisti v primerjavi s svojimi tekmeci razpolagali z neprecenljivo prednostjo, kajti druge stranke so ostale ujete v prisilnem jopiču Nacionalne fronte in niso mogle komunistom na ulici zoperstaviti ničesar.

Petič je bila prednost komunistov tudi šibkost njihovih političnih nasprotnikov. Slednja je nenazadnje koreninila v nerešenem državnopravnem razmerju med Čehi in Slovaki, kar je pripeljalo do tega, da je precejšen volilni uspeh Demokratske stranke Slovaške v veliki meri zbledel. Ostale češke stranke v njej namreč niso videle potencialne partnerke proti KSČ, marveč predstavnico separatističnih teženj. Zaradi tega so komunisti le redko naleteli na strnjeno falango ostalih političnih sil v deželi. Večinoma se ji jih je posrečilo izigravati drugo proti drugi. Ki je KSČ februarja 1948 slednjič povsem odkrito stegnila prste po popolni oblasti, se ji opozicija ni mogla več pomembneje upreti.

Zaradi velikih hipotek iz najnovejše preteklosti je slalom med političnimi in gospodarskimi krizami na Češkoslovaškem v povojnem obdobju privedel do postopne razgradnje demokratičnega standarda in standardov pravne države ter tržnega gospodarstva. Omenjeno je doseglo vrhunec v popolnem komunističnem prevzemu oblasti februarja 1948. Kmalu zatem se je začel val čistk, ki je zadel politične nasprotnike komunistov. Z monitranimi procesi zgodnjih petdesetih let 20. stoletja, ki so žrtve terjali med številnimi zaslužnimi tovariši, se je obsežna zamenjava elit zaključila. Tako so se sanje o "tretji poti", ki so zaznamovale novi začetek po osvoboditvi, končale v nočni mori državnega socializma.

Prevedel: Aleš Maver

* Prevedeno po: 1945: Niederlage, Befreiung, Neuanfang. Berlin: Deutsches Historisches Museum, 2015. Str. 48-55.

MARCIN ZAREMBA

Poljska: Ruševine in travma*

Poljsko prebivalstvo je ob sovjetskem v drugi svetovni vojni še posebej trpelo zaradi nemške okupacije. Dežela je morala objokovati več kot pet milijonov mrtvih, med njimi tri milijone Judov. Leta 1945 v ruševinah ni bila samo prestolnica Varšava, marveč so bile opustošeni širni predeli dežele. Tudi v poljski družbi sta vojna in okupacija zapustili globoke sledi. Sovjetska zveza je silovito vplivala na poljsko politiko, od konca 1948 je potekala stalinizacija države. Nenazadnje spričo premika poljske države na zahod, o katerem so se dogovorili zavezniki, je prišlo do precejšnjih sprememb v prebivalstvu. Preseljeni so bili milijoni ljudi.

Ko je Rdeča armada januarja 1945 zavzela Varšavo, je bilo mesto kot izumrlo. Tanka plast snega je prekrivala ruševine in pepel. Tudi psihosocialno stanje poljskega prebivalstva je bilo podobno porušeni pokrajini. Med drugo svetovno vojno so morali Poljaki doživeti propad svoje lastne države, izkusiti vojni kaos in dve okupaciji ter se soočiti z rasistično motiviranimi nasiljem in grozotami in z iztrebljenjem Judov. Ozračja na Poljskem v povojnem obdobju do danes brez izkušenj vojnih let ni moč razumeti.

POSLEDICE VOJNE IN OKUPACIJE

Poljska je bila prva dežela, ki jo je 1. septembra 1939 napadel Nemški rajh, in hkrati ena izmed najdlje zasedenih. Pri tem je poljsko prebivalstvo doživelo dva okupacijska

režima, nemškega in sovjetskega. Vermaht je zasedel zahodna območja poljske države. Na podlagi tajnih dogovorov v okviru pakta med Hitlerjem in Stalinom je Rdeča armada 17. septembra 1939 vkorakala na območje vzhodne Poljske, ki je bilo nekoliko pozneje vključeno v sovjetske republike Ukrajino, Belorusijo in Litvo. Z nemškim napadom na Sovjetsko zvezo 22. junija 1941 so tudi ta območja prišla pod nemško oblast.

Posledice za deželo so bile katastrofalne. Množični umori elit in deportacije so se dogajali v obeh delih zasedene države, čeprav v različnih razsežnostih. Na vzhodnem Poljskem je bila sovjetizacija povezana z represalijami in preganjanji, usmerjenimi proti določenim skupinam prebivalstva. Tako je sovjetska tajna služba marca 1940 v Katynu in na drugih krajih umorila 25.000 poljskih

oficirjev in drugih pripadnikov poljskih elit. Do leta 1941 so v Sibirijo in Kazahstan deportirali okrog 300.000 poljskih državljanov.

Nemška zasedbena politika je temeljila na rasistični in antisemitski podobi sveta nacionalsocialističnega vodstva in je težila h "germanizaciji" osvojenih in rajhu priključenih ozemelj. Velik del poljskih elit je bil umorjen, deželo pa so gospodarsko radikalno izkoriščali. Nemška zasedbena uprava je do leta 1944 nasilno preselila 1,6 milijona ljudi in vrhu tega deportirala nekako dva milijona poljskih državljanov na prisilno delo v Nemški rajh. V okviru preganjanja judovskega prebivalstva so bili sistematično pobiti trije milijoni poljskih Judov.

V celoti je morala dežela v mejah iz avgusta 1939 objokovati med 5,2 in 5,8 milijona mrtvih. Glede na število svojih prebivalcev je sodila Poljska leta 1945 med deželi z največjimi izgubami prebivalstva sploh.

Povsod tam, kjer je prihajalo do bombardiranj ali ogorčenih bojov, so leta 1945 še ležala trupla ljudi in živali. Aprila in maja tega leta je v mnogih poljskih mestih vladal komaj znosen smrad. V Varšavi so se ljudje počutili kot na pokopališču. Nekako 120.000 od 150.000 žrtev varšavske vstaje spomladi 1945 še ni bilo pokopanih. Ležale so na cestah, v stanovanjih in kletah ali bile pokrite le s tanko plastjo prsti. Po pravici so se bali izbruha epidemije kolere.

Po vojni je v vsej državi prihajalo do ekshumacij. Zaradi njih dolgo ni bilo moč pozabiti grozot vojne. Med javnimi izkopi je radovednost neredko zmagala nad gnusom. Janina Osińska je eno izmed takšnih scen opisala v članku o Varšavi maja 1945: "Na Puławski ulici [...] poteka ekshumacija. Okna so polna radovednežev. Na pločniku skupina zija, ki se po vetru približuje ali odmika. Včasih pride mimo pešec, se v nenadni zaprepačenosti prerine naprej in išče znane poteze obraza. Toda obrazov ni več. Strohnela uniforma še drži skupaj mladostno obliko telesa, čeprav se je slednja že spremenila v sivo spolzko gmoto. Od zdravja pokajoče dekle, oblečeno v

rožnato z belim predpasnikom, se skloni bliže in z večimi prsti potipa truplo. Neko drugo dekle opravi uradno registracijo. Svojo službo opravljata s popolnim, pretresljivim mirom in z nasmehom na ustnicah."

Obupno iskanje pogrešanih družinskih članov je zaznamovalo povojni vsakdan. Mnoge družine so razbile deportacije, lokalnih in poklicnih mrež ni bilo več.

Celotna mesta so postala porušene pokrajine. Poljska je ob Sovjetski zvezi in Nemčiji sodila med najhuje uničene dežele. Narodni dohodek je leta 1945 dosegel še komaj 38,2 odstotka ravni iz leta 1938. Milijoni ljudi so izgubili svoja stanovanja, imetje in službo. Le delno jih je bilo moč oskrbeti z osnovnimi življenjskimi potrebščinami, leta 1946 je grozila lakota. Hudo materialno uničenje je imelo še druge, manj otipljive posledice, ki so zadevale kulturno življenje. Izginila so neštivilna mikroizročila, povezana s stvarmi v vsakdanji rabi. Predvojni čas s svojimi simboli, vrednotami in rituali je bil nenadoma zelo daleč, tako rekoč tuj. Pisatelj Jan Parandowski, ki mu je med vstajo zgorelo stanovanje, je zapisal: "Nimamo ničesar več. Kontinuiteta, domače izročilo je za vselej prekinjeno. In vse, kar sedaj prihaja, bo novo, in veliko časa bo preteklo, preden bo postalo nekaj lastnega, preden bo do te mere domače, kot so lahko domače le podedovane reči ali reči, s katerimi smo prebili mnogo let."

Vojna in okupacija sta pripeljali do skoraj popolne dezorganizacije družbenega življenja, do razpada obstoječega reda. Društva, stranke in druge organizacije so bile med okupacijo prepovedane ali razbite in niso več obstajale. Politična, intelektualna in kulturna elita je bila pomorjena. Po ocenah je umrlo 37,5 odstotka ljudi z višjo in okrog 30 odstotkov ljudi s srednjo izobrazbo. Na Poljskem po vojni ni bilo več prepoznavnih organizacij, združenj, ustanov, ki bi lahko, kot se je zgodilo na zahodu, hitro spet začele z delom. Katoliška Cerkev je bila praktično edina še obstoječa ustanova, ki je delovala po vsej deželi in ki je uživala družbeni ugled, čeprav

je bilo med okupacijo pomorjenih tudi veliko duhovnikov. Metaforično govoreno je bila Poljska organizacijsko in institucionalno po vojni videti kot Köln po zavezniških bombardiranjih. Iz morja ruševin se je dvigala skoraj nepoškodovana stolnica.

OSVOBODITEV IN REPRESIJA

Rdeča armada je nemški vermaht iz Poljske izrinila v dveh velikih etapah. Do septembra 1944 so sovjetske čete prodrle do Visle in zavzele nekdanja vzhodnopoljska območja. Januarja in februarja 1945 so zavzele ostalo ozemlje Poljske.

Poljsko odporniško gibanje je poskušalo spričo dejstva, da je bil vermaht v defenzivi, deželo osvoboditi samo. 30. septembra 1939 oblikovana vlada v izgnanstvu s tako imenovano Vojsko v domovini (Armia Krajowa) je organizirala vojaški odpor proti okupatorjem in v nekakšni podtalni državi vnovič vzpostavila in vzdrževala pomembne družbene ustanove, kot šolstvo, pravosodje, različne oblike socialnega skrbstva ali izdajateljske dejavnosti. Vrhunec bojov za samoosvoboditev poljskega ozemlja je bila varšavska vstaja med 1. avgustom in 2. oktobrom 1944, ki je življenja stala 16.000 upornikov in med 150.000 in 180.000 civilistov. Po svoji zmagi so Nemci deportirali še 500.000 oseb in mesto zravnali z zemljo. Poraz v varšavski vstaji je znatno oslabil podtalno družbeno samoorganiziranje.

V vzhodnopoljskem Lublinu je sovjetsko vodstvo že julija 1944 vzpostavilo Poljski komite narodne osvoboditve (PKWN). Njegovi člani so bili v glavnem komunisti, ki so jih prej na to vlogo pripravljali v Moskvi. Tako imenovani Lublinski komite se je izogibal temu, da bi se imenoval "komunističen", in je razglašal "demokratično" in "ljudstvu bližnjo" Poljsko. Londonska vlada v izgnanstvu in PKWN sta bila ogorčena tekmeča za vpliv v povojni Poljski. Po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo poleti 1941 so se sprva razvili stiki med sovjetskim vodstvom in poljsko

vlado v izgnanstvu. Poljske čete so se bojevale na strani protihitlerjevske koalicije, in sicer v britanski in Rdeči armadi. Po odkritju množičnih grobišč v Katynu spomladi 1943 je poljska vlada v izgnanstvu javno zahtevala razjasnitev zločina. To je slednjič privedlo do prekinitve sovjetskih stikov s to vlado in do njene izolacije v protihitlerjevski koaliciji.

Na konferenci na Jalti februarja 1945 so za-hodni zavezniki svojega sovjetskega zaveznika pozvali, naj na Poljskem oblikuje začasno vlado narodne enotnosti in kar najhitreje dovoli svobodne in neovirane volitve. Julija 1945 so ZDA in Velika Britanija odtegnile diplomatsko priznanje vladi v izgnanstvu, a se ta ni razpustila, temveč je ostala dejavna do decembra 1990.

Na Poljskem se je komunistom s sovjetsko pomočjo posrečilo utrditi in razširiti svoj vpliv. Varnostni aparat je sodil med prve strukture, ki so jih zgradili. Po vkorakanju v osrednjo Poljsko je sovjetska NKVD razorožila čete Vojske v domovini, ki se niso borile samo proti nemškim okupatorjem, marveč hkrati za nekomunistično Poljsko. Mnogi njeni oficirji so bili ustreljeni ali poslani v gulag. Na deset tisoče pa se jih umaknilo v podzemlje in so se udeležili oboroženega protikomunističnega odpora. Spopadi med temi borci, ki so jih označevali za "zavržene vojake", in med poljskimi oziroma sovjetskimi varnostnimi organi so trajali do leta 1947.

Od konca leta 1944 so represalije prizadevale velik del družbe. Iz Pomorjanske in Zgornje Šlezije so v Sovjetsko zvezo deportirali vsaj 25.000 do 30.000 oseb, med njimi okrog 15.000 rudarjev, ki so jih zaprli v taborišča v Donješkem bazenu in v zahodnosibirskih revirjih, nenazadnje zato, ker so tam potrebovali kvalificirano delovno silo. Skupaj so samo do marca 1945 v okviru operacije "čiščenje zaledja" prijeli 34.787 Poljakov, od katerih so jih največ internirali v Sovjetski zvezi. Julija 1945 je NKVD aretirala nekaj tisoč prebivalcev območja okoli mesta Suwałki, med katerimi jih je okrog šeststo izginilo brez sledu. Skupaj so oblasti leta 1945 aretirale 45.000 oseb.

NEENAK BOJ ZA OBLAST

Medtem ko je poljska vlada v izgnanstvu v Londonu sodelovanje s komunisti odklanjala, je njen nekdanji ministrski predsednik Stanisław Mikołajczyk izrazil pripravljenost za vstop v začasno vlado narodne enotnosti. Po pogajanjih z Bolesławom Bierutom in Władisławom Gomułko, vodilnima predstavnikoma komunistov, se je konec junija 1945 kot podpremier začasne vlade vrnil na Poljsko. Mikołajczyk je oživil Poljsko ljudsko stranko (PSL), ki je v nekaj mesecih postala najmočnejša stranka na Poljskem. Maja 1946 je imela 800.000 članov. Njeno trdno bazo so tvorili prav tisti kmetje, ki so imeli korist od agrarne reforme, ki jo je 1944 izvedel Lublinski komite. Reforma je zelo spremenila posestno strukturo na deželi, saj je bila veleposest ukinjena in nadomeščena s tisočnijami kmetij malih kmetov.

Stalin je na Jalti obljubil svobodne volitve, vendar so komunisti z njimi zavlačevali, saj so se bali volilnega poraza. Namesto tega so 30. junija 1946 izpeljali referendum. Na njem naj bi prebivalstvo odobrilo tri temeljne odločitve komunističnega režima. Vsa tri vprašanja so bila zastavljena tako, da je odgovor v duhu režimu pomenil odgovor da, zaradi česar je kampanja potekala pod motom "trikrat da". Volivce so spraševali o ukinitvi senata, drugega doma parlamenta, o agrarni reformi in o poddržavljenju glavnih vej gospodarstva, pa tudi o priznanju nove zahodne meje države. Na konferenci na Jalti so zavezniki sklenili, da se poljska država "pomakne na zahod". Sovjetsko vodstvo ni bilo pripravljeno vrniti leta 1939 anektiranih vzhodnih poljskih območij. Namesto tega naj bi, kot za nekakšno odškodnino, premaknili zahodno mejo Poljske in poljski državi priključili nekdanja nemška ozemlja.

PSL pod Mikołajczykom se je postavila proti ukinitvi senata in pridobila za to široko podporo med volivci. Ta poraz komunistov je zakrilo ponarejanje volilnih rezultatov. Pred volitvami v sejm januarja 1947 je bila izpeljana

brutalna ustrahovalna kampanja, med katero se komunistični oblastniki niso ustrašili niti umorov opozicijskih kandidatov. Na volitvah je Demokratični blok pod nadzorom komunistov osvojil večino sedežev, Bierut je postal predsednik. Mikołajczykov beg je leta 1947 zaključil to fazo demokratične opozicije na Poljskem.

Istega leta je stopila v veljavo začasna ustava ("mala ustava"), ki je še vsebovala številne elemente demokratične ustave iz leta 1921 in dele manifesta PKWN-ja. Nov je bil državni svet po sovjetskem vzoru. A že leta 1952 je Sovjetska zveza uveljavila socialistični diktaturi prikrojeno ustavo Ljudske republike Poljske.

Koraki v smer socialistične Poljske so se že prej začeli na gospodarskem področju. V okviru nacionalizacije so poddržavili velika in srednja podjetja ter banke. Maja 1946 oklicana "bitka za trgovino" se je zaključila s skoraj popolno odpravo zasebne trgovine in male obrti. Maja 1948 je vlada sporočila, da se bo začela kolektivizacija kmetijstva. Triletni načrt med leti 1947 in 1949 je meril na obnovo infrastrukture in težke industrije, pa tudi na gospodarsko integracijo novo priključenih območij. Obnova Varšave pod geslom "Vse ljudstvo vnovič gradi svojo prestolnico" je sprožila veliko integrativno moč, za katero se je zdelo, da presega vse ideološke razlike.

Razen nekaj glasil so komunisti nadzorovali skoraj vse medije. Toda njihove ideološke smernice še niso omejile kulturnega življenja, ki se je po vojni dinamično razvijalo. Ustanovitev Kominforma, naddržavne zveze, ki je koordinirala dejavnost komunističnih partij, je jeseni 1947 naznanila konec te faze. Decembra 1948 je prišlo do združitve nekdanje socialistične stranke s komunistično. Z Bierutom kot novim strankarskim šefom je nastala Poljska združena delavska stranka (PZRP), ki je bila na oblasti do leta 1989. Poljska je vstopila v fazo pospešene stalinizacije.

PRISILNE MIGRACIJE

Še leta po vojni so vsakdan na Poljskem zaznamovale velikanske selitve ljudi.

250.000 judovskih in nejudovskih Poljakov, ki so jih sovjetske oblasti 1940 deportirale v Sibirijo in Kazahstan, je zapustilo Sovjetsko zvezo. Na sto tisoče ljudi, ki jih je nemška okupacijska oblast razselila znotraj Poljske, se je poskusilo vrniti v svoje domače kraje. Že leta 1944 je Poljska s sovjetskimi republikami sklenila dogovor o repatriaciji, ki je predvideval izmenjavo prebivalstva. Iz pokrajin, ki so prej pripadali Poljski, denimo z območja Vilnusa in Lviva, naj bi se poljski živelj preselil na nova zahodna območja. Na zahod se je bolj ali manj pod pritiskom odpravilo 1,5 milijona Poljakov. Do konca leta 1947 je bilo iz štirih okupacijskih con v Nemčiji vrnjeno 1,6 milijona ljudi. Šlo je za nekdanje prisilne delavce, vojne ujetnike in ujetnike iz koncentracijskih taborišč. Vendar je mnogo Poljakov ostalo v zahodni Evropi ali so pozneje emigrirali v ZDA in druge dežele, ker se niso želeli ali mogli vrniti v kraje svojega izvora, ki niso bili več del poljskega ozemlja. Z nekdanjih nemških območij je bilo pregnanih ali izseljenih 5,8 milijona Nemcev.

Pri večini Poljakov so zaradi izkušenj z nemško okupacijsko oblastjo odnos do nemškega prebivalstva obvladovala negativna čustva kot odklanjanje, sovražnost in mržnja. Naziranje, da mora biti nemški narod kaznovan, je bilo v poljski družbi splošno sprejeto. Nemška jezik in kultura sta veljala za odvrtna, poslušanje jezika nekdanjih okupatorjev je izzivalo agresivne odzive. Simbolni izraz tega sovraštva je bil, da je bil tako v zasebni kot javni korespondenci in v časnikih zelo razširjen običaj pisanja samostalnika "Nemci" z malo začetnico v nasprotju s poljskimi pravopisnimi pravili. Nemški živelj so natančno nadzirali, zunaj krajev svojega bivanja se ni smel prosto gibati in je moral delati, predvsem pri odstranjevanju ruševin v mestih. Pogosto so morali Nemci zapustiti svoje hiše in stanovanja in se naseliti v posebnih zaprtih delih mesta. Mnogi Poljaki so spričo izkušenj pod nacističnim režimom gojili maščevalne občutke, prihajalo je celo do napadov. Plenjenja in ropi so na zahodnih

območjih Poljske prav tako dolgo sodili k vsakdanu.

Prisilne preselitve so razen Poljakov in Nemcev prizadele tudi ukrajinsko prebivalstvo v jugovzhodnem delu dežele. V tej pokrajini so celo po vojni še vladale razmere, podobne državljanski vojni. Ukrajinska vstajniška armada (UPA) se je od leta 1943 borila za vzpostavitev nekomunistične ukrajinske nacionalne države, pri čemer je izvajala tudi pokole nad poljskimi civilisti. Po drugi svetovni vojni so se proti UPA borili tako Poljaki kot Sovjeti. Ukrajinsko prebivalstvo, ki pokrajine kljub sporazumu o repatriaciji iz leta 1944 ni zapustilo, je bilo leta 1947 v okviru "akcije Visla" prisilno preseljeno na Pomorjansko in v zahodno Prusijo.

Poljska država, v kateri so pred letom 1939 živele velike judovska, beloruska, ukrajinska in nemška manjšina, se je po drugi svetovni vojni temeljito spremenila. Iz multietnične in multireligiozne dežele je nastala etnično in versko v veliki meri homogena. Zaradi nacionalsocialističnih množičnih umorov je bilo judovsko prebivalstvo na Poljskem skoraj iztrebljeno. Maloštevilni preživeli so se velikokrat znašli pred popolno praznino. Izgubili so svoje družine, njihovi življenjski svetovi so bili uničeni. Mnogi poljski Judje, ki so preživeli nacionalsocialistični genocid, so se v prvih povojnih letih odločili emigrirati s Poljske. Nekaterim je odločitev za to olajšal odnos večinskega prebivalstva do njih. Nejudovski Poljaki so se na preganjanje in pobijanje judovskega prebivalstva nemških okupatorjev odzivali različno. Altruizmu in brezpogojni pomoči so delali družbo ravnodušnost, pa tudi sovražnost, ovaduštvo, ciljno nasilje in celo umor. Antisemitizem je obstajal še naprej. Po vojni je prišlo do nekaterih protijudovskih izbruhov in pogromov. Med najbolj krvavimi izgredi je bilo 4. julija 1946 v Kielcah umorjenih več kot štirideset ljudi.

Poljska je bila dolga leta "dežela na kolesih". Nekdanji zaporniki koncentracijskih taborišč, prisilni delavci in vojni ujetniki so se pogosto vračali domov le z majhnim

zavojem stvari. Raszseljenci so s svojimi družinami potovali po deželi, otovorjeni s kovčki in gospodinjskim priborom, neredko z drobnico. Večinoma so se vozili z vlakom, železniške postaje so spominjale na skladišča nomadov. Mnogi so zaradi težavnih razmer in obremenitev doživeli nove travme. A tudi po prihodu v kraj nastanitve se velik del ljudi še vedno ni počutil varno. Strah pred vnovičnimi spremembami meja in vedno navzoč občutek, da živijo v začasnem stanju, sta vodila do zmedenosti, apatije, pomanjkljive socialne integracije, s tem pa nenazadnje do šibkega gospodarskega razvoja na nekdanjih nemških območjih.

K vsesplošni negotovosti je prispevala še Rdeča armada. Del poljskega prebivalstva je v korakanje sovjetskih čet leta 1944 pozdravil z veseljem in hvaležnostjo. Sprva v glavnem pozitiven odnos med prebivalstvom in sovjetskimi vojaki pa se je hitro spremenil. Rdečearmejci so s političnimi represalijami, zaplembami in ropanjem ustvarili ozračje strahu in množica posilstev zlasti v prvem letu po koncu nemške okupacije je za poljski živelj postala prava nočna mora. Najhujši je bil položaj na nekdanjih nemških območjih

in ob prometnih žilah z zahoda na vzhod. Za Poljake je omenjeno pomenilo, da sta se kaos in strah pred ropanjem, nasiljem, posilstvi in ubijanjem nadaljevala tudi po koncu vojne.

V celoti gledano je bilo prebivalstvo na Poljskem po vojni močno negotovo. Stalno doživljanje strahu in grozote skoraj šestletne nemške okupacije so izjemno vplivale na povojni čas. "Vojni sindrom" je lahko dobil različne oblike: čustveno labilnost, stalno napetost, močno občutje strahu, depresije. Strah pred možnostjo nove vojne zaradi sporov med vzhodom in zahodom je vodil k paničnemu nakupovanju, ki je cene dvignilo za nekaj sto odstotkov in izpraznilo trgovine. Domnevno potrjeni podatki o izkrcaju zaveznikov ali premestitvi čet sovjetskih oboroženih sil kot pripravi na novo vojno so okrepili negativna pričakovanja, stopnjevali splošno nervozo in oteževali psihično stabilizacijo neposredno po vojni.

Prevedel: Aleš Maver

* Prevedeno po: 1945: Niederlage. Befreiung. Neuanfang. Berlin: Deutsches Historisches Museum, 2015. Str. 62-71.

ROBERT ZIMMERMANN

Norveška: Prehod k stabilnosti in rasti*

Na Norveškem je vermaht 8. maja 1945 kapituliral brez odpora. Po tednih veselega praznovanja sta se začela obnova uničenih severnih provinc in obsežen pravni obračun z vojnimi zločinci in kolaboranti. Program vseh strank je norveški družbi nakazal optimizem za prihodnost in samozavest po petletni okupaciji. Povojna leta so deželi prinesla dotlej neznano politično stabilnost in gospodarsko rast. Vlada se je spričo začetka hladne vojne odločila za odmik od tradicionalne politike nevtralnosti. Norveška je postala ustanovna članica Nata.

Osmega maja 1945 je nemški vermaht kapituliral v norveškem komisariatu Nemškega rajha. Do boja do zadnjega moža za "utrdbo Norveško", ki ga je zahteval rajhovski komisar Josef Terboven, ni prišlo. Že prejšnji dan je nemški radio v Oslu poročal o prihajajočem koncu vojne. Vendar je šele naslednji dan zavladata dokončna gotovost, da je petletne okupacije konec. Norveško prebivalstvo je osvoboditev slavilo na ulicah Osla in drugih mest, praznovalo pa je v rdeče-belo-modrih deželni barvah, katerih javno izobešanje je bilo med okupacijo prepovedano. Celi sprevodi po cestah so bili v nekaj urah okrašeni s kraljevskim emblemom in z norveškimi zastavami. Medtem ko so možje iz podtalne armade paradirali, so se številne ženske kazale v tradicionalni norveški noši, v bunadu. Skupaj so proslavljali zmago na strani zaveznikov. Čas nočnega zatemanja

oken in šikan nemških okupatorjev ter njihovih norveških pomagačev je bil mimo. Dan osvoboditve je bil samo uvod v večtedensko praznovanje zmage. Za to so obstajali številni povodi: sprejem ujetnikov, izpuščenih iz taborišč na Norveškem in v Nemškem rajhu, vrnitev kronskega princa Olafa (13. maja), prihod na Švedskem izurjenih norveških policijskih čet in zavezniških vojaških enot (med 9. in 11. majem), državni praznik 17. maja in vrnitev predsednika parlamenta ter vladnega šefa skupaj z njegovim kabinetom iz londonskega izgnanstva (13.-31. maja). Vrhunec je ljudskemu praznovanju podobno dogajanje seveda doseglo z vrnitvijo norveškega kralja Hakona VII. 7. junija 1945. Ker je spretno izbral datum vrnitve, se je državni poglavar iz Londona vrnil natanko pet let po svojem begu pred nemškimi okupatorji in štirideset let po ukinitvi norveške unije s Švedsko.

VRNITEV V NORMALNOST

Po nemški kapitulaciji je oblast na Norveškem prevzela zavezniška vojaška delegacija pod vodstvom britanskega generala Andrewa Thorna. Šele po vrnitvi priljubljene kralja in predaji oblasti njemu je Norveška po več kot petih letih znova dobila nazaj polno suverenost. A v očeh mnogih Norvežanov je že predaja mestne utrdbe Akershus v Oslu 11. maja 1945 obveljala kot simbol za nemški poraz in za vnovič pridobljeno svobodo Norveške. V deželi, ki se ni osvobodila z lastno vojaško močjo oziroma uporabo orožja, so bila takšna simbolna dejanja neprimerno pomembnejša kot v drugih evropskih državah.

Prehod od vojne k miru je v norveškem kraljestvu potekal sorazmerno mirno. To je bila po eni strani zasluga norveške podtalne armade odporiškega gibanja, ki se je že 8. maja pojavila na vseh pomembnih krajih, po drugi strani pa popolne zadržanosti več kot 350.000 pripadnikov vermahta in njihovih norveških podpornikov. Ti so, medtem ko je večina Norvežanov slavila na ulicah, vztrajali v svojih kasarnah in stanovanjih. Tudi v naslednjih dneh je disciplina vzdržala. Nemški vojaki so celo še opravljali stražniške naloge, kjer ni bilo potrebnega norveškega ali zavezniškega osebja. Za brezhibno razorožitev in odhod nemških čet je bila pristojna zavezniška vojaška delegacija.

Vodstvo domačega odporiškega gibanja je ljudstvo pozvalo k "dostojanstvu, miru in disciplini" spričo konca vojne. Podtalna norveška armada, imenovana tudi Domovinske oborožene sile, je bila večinoma sestavljena iz mladih Norvežanov, ki so jih v gozdovih izurile posebne enote in so bili le za silo oboroženi. Namesto uniform, ki jih ni bilo, so v teh majskih dneh nosili narokavne trakove, s katerimi so izkazovali svojo pripadnost vojaškemu odporu (Milorg). Svoje sposobnosti za boj jim ni bilo potrebno pokazati na nobeni točki. Namesto tega so "fantje iz gozda" prevzemali stražniške naloge ali retirali člane norveške fašistične stranke, Nasjonal Samling, in druge kolaborante. Domovinske

oborožene sile so nase gledale kot na borce za kralja in domovino. V majskih dneh leta 1945 se je okoli 40.000 njihovih članov vedlo lojalno do političnega vodstva, ki je bilo še vedno v londonskem izgnanstvu. Po vrnitvi rednih norveških oboroženih sil in policijskih enot iz tujine je bila podtalna armada 15. junija 1945 uradno razpuščena. Njeni člani so bili deloma vključeni v redno vojaško službo, deloma odpuščeni v zasebno življenje.

Kljub temu konec vojne na Norveškem ni povsod potekal tako brezhibno in v glavnem mirno kot v glavnem mestu Oslo. Zlasti najsevernejši del dežele – pokrajini Finnmark in Troms – je moral trpeti neprimerno tršo, četudi kratkotrajnejšo okupacijo. Velike dele severnih provinc je sicer že pol leta prej osvobodila Rdeča armada, vendar je bila cena za to popolno uničenje pokrajine zaradi nemške taktike "požgane zemlje". Povod za to je bil izsiljeni umik nemškega vermahta s Finske preko Finnmarka do fjorda Lyngen. Pred tem je finska vlada odpovedala zvezo z Nemškim rajhom. Po ukazu Adolfa Hitlerja in pod kodo "Operacija Severni sij" je umikajoča se nemška vojska na območju, ki je bilo veliko kot Nizozemska in Belgija skupaj, skoraj popolnoma uničila vse stanovanjske in poslovne objekte in infrastrukturo. Lokalno prebivalstvo so prisilno evakuirali na jug. Prodirajočim sovjetskim četam naj ne bi ostalo nič vrednega. Konec oktobra 1944 je Rdeča armada osvojila Kirkenes in velike dele vzhodnega Finnmarka. Preostalo prebivalstvo, ki se mu je uspelo skriti pred evakuacijami, jo je sprejelo kot osvoboditeljico. Po tem hitrem prodoru se frontna črta do 8. maja 1945 ni več premikala. Septembra se je Rdeča armada enako kot zahodni zavezniki umaknila z Norveške.

Med nemško okupacijo se je oblikovalo široko norveško odporiško gibanje znotraj (Domovinska fronta) in zunaj Norveške (Zunanja fronta). Nasprotniki so bili še pred nemškimi okupatorji v prvi vrsti notranji sovražniki, pripadniki fašistične stranke Nasjonal Samling in njen voditelj Vidkun Quisling. Vodstvo odpora je bolj kot na partizansko bojevanje

stavilo na državljansko nepokorščino. Že leta 1941 se je Domovinska fronta podredila londonski vladi v izgnanstvu. Enotnost odporniškega gibanja se je zrcalila tudi v skupnih načrtih za osvobodeno Norveško. S ciljem ponovne vzpostavitve demokratičnih razmer so se v ilegali povezale vse uveljavljene norveške stranke. Njihovi predstavniki so od zime 1944/45 oblikovali skupen politični program za čas neposredno po koncu okupacije. To nadstrankarsko zavezništvo bi si bilo pred vojno še nemogoče predstavljati, saj so bile ideološke razlike med socialdemokratsko Delavsko stranko, Kmečko stranko in meščanskim blokom prevelike. Pri pripravi programa niso sodelovali komunisti, ker med vojno niso spadali v vodstvo Domovinske fronte. Kljub temu so se po vojni pridružili zavezništvu.

Ambiciozni program vseh strank je nakažoval optimizem glede prihodnosti in nacionalno samozavest. Razen obnove in hitrega obračuna z izdajalci je vseboval še dolgoročne načrte za trajno gospodarsko rast, pravico do dela in spodbujanje razvoja revnejših delov dežele. Pri temah, kot sta bili preseganje razrednih nasprotij in iskanje srednje poti med planskim in tržnim gospodarstvom, je bil jasno prepoznaven socialdemokratski rokopis. Ne glede na to so osrednje misli programa vseh strank služile za kašipot vsem vladam v naslednjih desetletjih.

Johan Nygaardsvold, predsednik vlade v izgnanstvu, je takoj po svoji vrnitvi maja 1945 odstopil in tako omogočil oblikovanje nove vlade. Prvi poskus, da bi kot novega vladnega šefa ustoličili voditelja Domovinske fronte Paala Berga, je spodletel zaradi pomanjkanja podpore v lastnem taboru. Kralj Hakon VII. Je zato sestavo prehodne vlade zaupal županu Osla in predsedniku največje stranke, socialdemokratu Einarju Gerhardsenu. Kot član civilnega odpora in nekdanji taboriščnik koncentracijskega taborišča Sachsenhausen je užival spoštovanje daleč preko strankinih meja. Poosebljal je novo voljo za nadstrankarsko sodelovanje. V najkrajšem času se mu je posrečilo sestaviti vlado s predstavniki

vseh strank, prvič s komunisti vred. Ta vlade narodne enotnosti je ostala na položaju do parlamentarnih volitev oktobra 1945, prvih po devetih letih. Glasovanje državljanov je potrdilo politiko programa vseh strank. Socialdemokratska stranka je dosegla absolutno večino sedežev, kar je bila v novejši norveški zgodovini novost. Do leta 1961 socialdemokrati niso več izgubili svojega močnega položaja v parlamentu. Njihova osrednja osebnost je bil Einar Gerhardsen, ki so ga kmalu začeli dojemati kot "očeta" Norveške.

OBRAČUN S KOLABORANTI IN VOJNIMI ZLOČINCI

Glede na število prebivalstva je Norveška izpeljala najobširnejši pravni obračun v vsej Evropi. Oblasti so preiskovale 93.000 Norvežanov, kar je predstavljalo tri odstotke prebivalstva. Veliki deli javnosti so zahtevali hitro in ostro kaznovanje vseh kolaborantov. Uravnoteževalni glasovi, ki so opozarjali na obremenitev za družbo v prihodnost, če bi bile sodbe nemara preostre, so bili ob koncu vojne v manjšini. Kljub temu so bili primeri linčev prej izjema kot pravilo. Pravno podlago za sodno preganjanje kolaborantov je dajal norveški kazenski zakonik iz leta 1902, ki je pomoč sovražniku opredeljeval kot izdajo države. Odloki vlade v izgnanstvu iz let 1942 in 1944 so to opredelitev kaznivega dejanja razširili, saj so za kaznivo razglasili že članstvo v Nasjonal Samling, najsi je bilo aktivno ali pasivno. Razen tega so z veljavnostjo za nazaj za čas okupacije znova vpeljali smrtno kazen. Takrat je bil omenjeni ukrep deležen velikega odobravanja. Šele desetletja pozneje je postal predmet odločne kritike, saj je norveška ustava izključevala veljavnost za nazaj.

Med letoma 1945 in 1952 so obtožili 56.000 Norvežanov. Sodniki so kolaborantom izrekli 17.000 zapornih kazni različnih dolžin. Trideset Norvežanov je bilo obsojenih na smrt. Usmrtili so jih petindvajset, med njimi tudi voditelja stranke Nasjonal Samling Quislinga in Henryja Oliverja Rinnana, vodjo "Rinnanove

bande", ki je delala za nemško varnostno policijo. Kot Gestapov vohun se je Rinnan s svojimi pomagači infiltriral v različne odpor- niške skupine in jih tako razkrinkal. Približno 29.000 oseb je bilo obsojenih na denarne kazni in/ali začasno izgubilo državljanske pravice. Eden najznamenitejših primerov je primer Nobelovega nagrajenca za književnost Knuta Hamsuna, ki se je moral zagovarjati zaradi svoje javne podpore okupatorjem. Članstva v Nasional Samling mu sicer niso mogli neizpodbitno dokazati, vendar so mu za kazni vseeno odvzeli velik del premoženja.

Pravni obračun z nemškimi okupatorji je bil manj izdaten. Po kapitulaciji so zavezniki prečesevali tabore nemškega vermahta, da bi našli pripadnike varnostne policije, ki so se skrivali med vojaki. Civilna kazenska sodišča so začela 347 procesov. Obsojenih je bilo 86 Nemcev in Avstrijcev. Razen večletnih zapornih kazni so petnajstim visokim pred- stavnikom zasedbenega režima izrekli smrtno kazni, ki so jo v dvanajstih primerih izvršili. Večinoma je šlo za pripadnike SS-a, ki so bili dejavni na podrejenih položajih v rajhovskem komisariatu Norveška. Najodgovornejši ljudje, med njimi komisar Terboven, so si ob koncu vojne vzeli življenje in se tako izognili kazens- kemu pregonu. Nobenemu od nemških vojnih zločincev, obsojenih na večletne zaporne kazni, teh ni bilo potrebno odslužiti do konca. Večino so v začetku petdesetih let 20. stoletja pomilos- tili in deportirali v Zvezno republiko Nemčijo.

Čeprav pravno soočenje z okupacijo in njenimi posledicami na Norveškem v veliki meri velja za zgledno kot delovanje pravne države po spremembi režima, so bile nekatere skupine prizadete huje kot druge. Medtem ko kaznovanje gospodarskih kolaborantov ni doseglo omembe vrednih razsežnosti, so se posebej ostro znesli nad Norvežankami, ki so imele razmerja z nemškimi vojaki. Ozmerjali so jih kot "nemške vlačuge" (tyskertøser), jih skupaj z njihovimi otroki zasramovali in jih – podobno kot v Franciji ali na Nizozem- skem – obtoževali "spolne veleizdaje", čeprav niso prekršile nobenega veljavnega zakona.

Izmed 30.000 do 50.000 prizadetih žensk so jih 3.000 do 6.000 za kratek čas brez pravne podlage internirali v posebna taborišča. Oblasti so ta ukrep uradno utemeljevale s tem, da jih želijo na tak način zaščititi pred napadi in preprečiti širjenje spolnih bolezni. Le otroke članov stranke Nasjonal Samling je stigmatizacija na Norveškem v povojnem obdobju zadela s podobno ostrino.

Nekaznovana je po drugi strani ostala kolaboracija pripadnikov norveške državne policije, ki je novembra 1942 na Gestapov ukaz zbrala vse Jude, ki so ostali v deželi, za depor- tacijo v Auschwitz. Knuta Røda, direktorja policije in člana stranke Nasjonal Samling, ki je organiziral aretacijo Judov, so leta 1948 s sklicevanjem na njegove dragocene zasluge za odporiško gibanje oprostili obtožbe nudenja pomoči sovražniku.

DRŽAVA ORGANIZIRA OBNOVO

Po letih okupacije, v katerih je nemška okupacijska oblast ropala norveške suro- vine, gospodarstvo in državne finance, so vsi politični naporji v prvi vrsti služili hitri obnovi dežele. Osrednji namen je bil ustvariti nov bivalni prostor, ne le na popolnoma uničenem severu Norveške, marveč tudi v drugih delih države. Razen tega naj bi zgradili ali nadgradili industrijo in trgovinsko ter ribiško floto. Precej razširjeno prepričanje je bilo, da bo visoka rast vodila do višje stopnje blagostanja in slednjič do srečnejših državljanov. S tem je zahteva po hitri obnovi pridobila ob gospodarski tudi družbeno razsežnost. Politiki in komentatorji tistega časa so slikali podobo dežele, ki je po "petih mračnih letih" na tleh in ki jo mora vnovič postaviti pokonci družbeno dejanje moči. Tako je državno vodstvo državljane pozivalo, naj se vsakdo vpraša, kaj lahko prispeva, da bi, kot se je glasilo geslo, "gradil deželo" in "dosegel mir". Za skupnostni projekt oklicana obnova je postala naloga, ki je vzpostavljala istovetnost in ki naj bi družbeni mir v časih pomanjkanja. Zagovornikom te "ideologije obnove", predvsem sindikalistom

in socialdemokratom, se je posrečilo velikokrat izpostavljeno držanje skupaj iz vojnega časa ("Mi proti Drugim") rešiti v čas miru.

Ob natančnejšem pregledu je bilo uničenje zaradi vojne v primerjavi s tistim v številnih drugih evropskih državah precej manj izrazito. Z izjemo popolnega opustošenja severnega dela dežele je večina vojne škode izvirala iz časa nemškega vdora leta 1940 in iz posamičnih poznejših zavezniških bombardiranj. Z njenim odstranjevanjem so začeli že v času okupacije. Razen tega so se Nemci trudili z razvijanjem energetske intenzivnih vej industrije in infrastrukture. Pri omenjenem so se opirali na izkoriščanje vzhodnoevropskih prisilnih delavcev, med drugim za gradnjo "severne železnice" in državne ceste 50, povezave med severom in jugom od Osla do Kirkenesa. Ta "zapuščina" okupatorjev je v povezavi z močnim položajem norveških gospodinjstev in nizko zasebno zadolženostjo ustvarila dobre izhodiščne pogoje za obnovo v povojnem obdobju.

Da bi hitro in trajno povečali industrijsko in kmetijsko proizvodnjo, je vlada uvedla instrumente planskega gospodarstva, ki so se zgledovali po uspešnem vojnem gospodarstvu ZDA. Vera v napredek je bila navzoča povsod. Gospodarsko življenje naj bi na osnovi novih družbeno-ekonomskih naukov dejavno regulirale državne oblasti. Ena od vladnih odredb, ki so jo naknadno povzdignili v zakon (Lex Thagaard), je uradu nadzornika cen in njegovemu vodji Wilhelmu Thagaardu podelila široka pooblastila. Ta državni organ je imel pristojnost reguliranja obsega proizvodnje slehernega obrata, ki ga je lahko v primeru previsoke proizvodnje celo zaprl. Nadaljnji ukrepi v smeri planskega gospodarstva so predvidevali državni nadzor nad uvozom, plačami in cenami. Vlada je nadaljevala z racioniranjem potrošnih dobrin iz vojnega obdobja, da bi preprečila inflacijo in z njo povezano gospodarsko krizo, kakršna je sledila prvi svetovni vojni. To racioniranje torej ni bilo znamenje stiske, ker je bilo moč temeljne potrebe vseh Norvežanov potešiti že zgodaj. Po eni strani je državni nadzor

zagotavljal enakomerno porazdelitev dobrin, ki so bile na razpolago v omejenem obsegu, po drugi strani pa je stanje v dolgih vrstah spričo pomanjkanja mnogih stvari ostalo znamenje norveškega povojnega vsakdana. Šele leta 1949 so odpravili zadnje racioniranje vsakdanjih dobrin. Ponudba luksuznih dobrin, kakršna je bil zaseben avtomobil, je ostala omejena še tja v šestdeseta leta.

Tesno sodelovanje med državo, gospodarstvom in sindikati je zaznamovalo prva povojna leta. Predstavniki interesov delavstva so se, kar zadeva stavke in zahteve po višjih plačah, kljub močno naraščajoči industrijski proizvodnji vedli precej zadržano. Podjetniki so sprejemali državno regulacijo. Država je v zameno končno položila temelje za sisteme socialne varnosti, ki so pozneje postali podlaga norveške države blaginje.

Vlada je posegala po rekordnih investicijah (vse do 37 odstotkov bruto notranjega proizvoda) za financiranje subvencij in uvoza nujno potrebnih surovin in strojev. Zlasti gradnja stanovanj je dobila izjemen položaj. Nobena druga evropska država ni toliko investirala v ta sektor, saj se je bilo potrebno soočiti z izjemno notranjo migracijo z dežele v mesta zaradi posledic vojne in napredujoče industrializacije. Na severnem Norveškem so v najkrajšem času nastala cela naselja. Posebej za ta naselja so zasnovali standardizirane lesene in montažne hiše, tako imenovane hiše iz časa obnove. V začetku so lahko vladajoči socialdemokrati za financiranje poseči po v vojnem obdobju nakopičenih devizah trgovske mornarice. A leta 1947 je bilo teh valutnih rezerv še komaj kaj, tako da je ameriški Marshallov načrt prišel ob pravem času. Sicer je morala vlada ustaviti svoje na novo vzpostavljene mehanizme za krmarjenje proizvodnje in zlasti liberalizirati zunanjo trgovino, vendar je lahko po zaslugi novih finančnih sredstev brez krize nadaljevati s svojo na intenzivnih subvencijah utemeljeno politiko rasti. Sprejem pomoči iz Marshallovega načrta je pomenil odmik od nevtralnosti prejšnjih desetletij in priključitev zahodu na gospodarskem področju.

ODMIK OD NEVTRALNOSTI

Norvežani so ob začetku druge svetovne vojne sami sebe videli na robu Evrope. Okupacija, pa tudi hladna vojna, ki se je začela nakazovati pozneje, sta ta način gledanja temeljito spremenili. V povojnem času se je kraljevina, ne le zemljepisno, nahajala med vzhodnim in zahodnim blokom. Že med drugo svetovno vojno je norveška vlada v izgnanstvu uspešno poiskali pomoč pri zahodni sosedbi Veliki Britaniji. V zameno so Britanci po koncu vojne pozvali Norvežane, naj sodelujejo pri zasedbi poražene Nemčije. Sledila je vse do danes največja operacija norveške vojske na tujem. V "nemški brigadi" je med letoma 1947 in 1953 služilo približno 50.000 Norvežanov.

Na diplomatskem parketu so se skušali ustvarjalci norveške zunanje politike sprva vrniti v svojo staro nevtralno vlogo. Pod geslom "politike mostogradnje" so želeli nastopati kot posredniki med vzhodom in zahodom. V praksi se je Norveška izogibala zavzemanju stališč ob spornih mednarodnih vprašanjih. Za forum svojih zunanjepolitičnih dejavnosti je izbrala Združene narode. Za njihovega prvega generalnega sekretarja je bil leta 1946 izbran nekdanji zunanji minister norveške vlade v izgnanstvu Trygve Lie.

Do dokončnega preloma s politiko nevtralnosti je prišlo najpozneje v začetku leta 1948. Spričo komunističnega prevzema oblasti na Češkoslovaškem in sovjetsko-finske pogodbe, ki je sosednjo državo prejkone prisilila pod sovjetski nadzor, se je norveška vlada ustrašila, da bo prav tako pristala v interesni sferi Moskve. Končno je imela norveška kraljevina s Sovjetsko zvezo skupno mejo. Konec februarja 1948 je vladni šef Gerhardsen v tako imenovanem kråkerøyskem govoru prvič javno napadel komuniste v lastni deželi. Omenjeni govor zaznamuje vstop Norveške v hladno vojno. Od načrtovane skandinavske obrambne zveze s Švedsko in Dansko so se nadejali varnosti. Toda pogajanja so v začetku leta 1949 propadla. Nato se je norveška vlada odločila, da bo kot

ustanovna članica vstopila v Nato. V naslednjih let se je nekoč nevtralna Norveška po zaslugi ameriške vojaške pomoči močno oboroževala.

Za Norveško se je s koncem druge svetovne vojne začel čas politične stabilnosti in gospodarskega vzpona. Prehod iz vojne v mir je potekal sorazmerno mirno in ga je zaznamovala popolna restavracija političnega sistema. Tri tedne po koncu vojne so že bile znova vzpostavljene vse politične stranke iz predvojnega obdobja. Po petih tednih se je vnovič sešel pred vojno izvoljeni parlament. Po sedmih tednih je bila oblikovana nova vlada. Kot nova politična sila so se pojavili komunisti, ki so jim njihove dejavnosti v odporu pripomogle k dotlej neznanemu prestižu. Najpozneje po parlamentarnih volitvah oktobra 1945 je bil vzpostavljen prevladujoči položaj socialdemokratske Delavske stranke, ki je v naslednjih letih bistveno določala podobo norveške družbe. Nikoli poprej se ni toliko Norvežanov istovetilo z eno stranko in njeno politiko.

Povojna vlada je v veliki meri stavila na povečanje proizvodnje, da bi bila kos obnovi, ki jo je povzdignila v skupnostno nalogo. Norveška je na mnogih gospodarskih področjih kmalu dosegla predvojno raven ob hkratni polni zaposlenosti. V začetku petdesetih let 20. stoletja sta bili pravno preganjanje kolaboracije in drugih zločinov iz vojnega časa ter obnova severne Norveške v največji meri končani. Racioniranje vsakdanjih dobrin je bilo odpravljeno, spričo mednarodne konkurence pa je bilo po pristopu k Marshalllovemu načrtu konec mnogih prizadevanj v smeri planskega gospodarstva. Norveška se je gospodarsko in vojaško tesno povezala z zahodom. Dežela je v veliki meri premagala neposredne posledice druge svetovne vojne in okupacije. Toda jasno so se že kazali novi izzivi: rastoči državni izdatki, galopirajoča inflacija in hladna vojna, ki se je zaostrovala.

Prevedel: Aleš Maver

* Prevedeno po: 1945: Niederlage. Befreiung. Neuanfang. Berlin: Deutsches Historisches Museum, 2015. Str. 112-121.

Francija: Po kolaboraciji in odporu*

Navdušenje nad osvoboditvijo Francije se je kmalu umaknilo streznitvi. Prebivalstvo je obkokovalo približno 400.000 mrtvih. Kolaborantska politika vichyjskega režima na eni strani in odpor, ki je bil usmerjen proti nemškim okupatorjem in proti sodelovanju s sovražnikom, na drugi strani sta globoko razdelila francosko družbo. Vračanje k republikanski ureditvi, izgradnja uničenih delov dežele in industrijska modernizacija so zaznamovale prva povojna leta. Za francoske kolonije se je s koncem druge svetovne vojne začel proces ločevanja od Francije.

Osvobajanje Francije se je začelo leta 1944, ko so zavezniške čete 6. junija 1944 pristale na obali Normandije in 15. avgusta v Provansi. S severozahoda in z juga so prodirale v notranjost dežele. Medtem ko je vichyjska vlada kolaborirala z Nemci, je francosko odporiško gibanje pri osvobajanju sodelovalo z zavezniki. Charles de Gaulle je junija 1944 v Alžiru oblikoval začasno vlado. Odpor je bil ob koncu vojne na strani zmagovalcev. V začetku leta 1945 so ZDA, Velika Britanija in Sovjetska zveza priznale Francijo za četrto zmagovito zavezniško silo.

POSLEDICE VOJNE IN OKUPACIJE

Zasedbo severne Francije in atlantske obale junija 1940 so veliki deli Francije padli v območje nemške prevlade. Na nezasedenem jugu dežele je bila pod maršalom

Philippom Pétainom vzpostavljena avtoritarno navdahnjena État Français, ki se je odvrnila od republikanskih izročil. Vichyjski režim, imenovan po mestu, v katerem se je ustalila nova francoska vlada, je uradno kolaborirala z nacionalsocialističnimi okupatorji, tudi potem, ko so nemške čete od leta 1942 zasedle skoraj vso deželo.

Izkrcaje zavezniških čet na normandijski obali 6. junija 1944 je bil eden odločilnih korakov k osvoboditvi Francije. Drugi sunek je potekal z obale Sredozemskega morja proti severu. Pariz so avgusta 1944 osvobodili člani oboroženega francoskega odpora (Résistance) in tankovska divizija pod poveljstvom generala Philippa Leclerca v sklopu zavezniških sil. Marca 1945 so zadnje čete vermahta potisnili iz Alzacije. Razen na majhnih območjih na atlantski obali je bilo vojne na francoskem ozemlju konec.

Umik nemških čet je prebivalstvo entuziastično praznovalo. Vendar so posledice vojaških operacij in nemških zločinov zapustile globoke sledi. Mnogo ljudi je žalovalo za izgubljenimi svojci in trepetalo za tiste, ki so jih odpeljali na prisilno delo v Nemčijo ali deportirali v koncentracijska in uničevalna taborišča. Tudi usoda skoraj milijona vojakov, ki so bili leta 1945 v nemškem vojnem ujetništvu, je bila še negotova.

Število pogrešanih in mrtvih iz Francije v času druge svetovne vojne je po podatkih uradne balance iz leta 1948 znašalo 600.000 ljudi. Novejše ocene se nagibajo k številki 400.000 mrtvih. Do konca vojne je v vojaških operacijah umrlo okoli 150.000 francoskih vojakov. Nadaljnjih 21.000 jih je življenje izgubilo v nemškem vojnem ujetništvu. V številki ubitih vojakov so zajeti tudi pripadniki francoskih kolonialnih čet in možje iz Alzacije in Lotaringije, ki so bili prisilno mobilizirani v vermaht in od katerih so mnogi padli na vzhodni fronti, pa tudi tisti, ki so se prostovoljno priključili oboroženim esesovskim enotam.

Okoli 100.000 civilistov je v Franciji umrlo med bombnimi napadi ali med vojaškimi operacijami. Razen tega so esesovci, delno pa tudi vermaht, izvedli več pokolov nad francoskim civilnim prebivalstvom, tako denimo v kraju Oradour-sur-Glane, kjer so ubili 642 mož, žena in otrok.

Nemški okupatorji so, deloma ob sodelovanju francoske milici in policije, ubili 15.000 članov ali podpornikov odporniškega gibanja. Približno 4.600 ljudi je bilo ustreljenih, ker so jih nemška vojaška sodišča obsodila na smrt ali so bili žrtve nemškega streljanja talcev, s katerim naj bi maščevali napade francoskega odpora na nemške okupacijske organe.

Približno 840.000 Francozov se je znašlo na delu v Nemčiji, od tega skoraj 650.000 v okviru službe za prisilno delo Service du travail obligatoire. Nekako 20.000 do 40.000 jih je v Nemčiji umrlo.

Nemci so iz Francije deportirali 76.000 Judov in jih večino umorili v

koncentracijskem in uničevalnem taborišču Auschwitz-Birkenau. Nadaljnjih 3.000 jih je umrlo v taboriščih v Franciji. Približno 90 odstotkov deportiranih je bilo prvotno nefrancoskega izvora. Šlo je za emigrante, ki so se v dvajsetih letih 20. stoletja v Francijo priselili s Poljske, iz Rusije ali Romunije, ali za Jude, ki so v Francijo pred nacionalsocialisti pribežali iz Nemčije, Avstrije, Češkoslovaške ali zasedenih sosednjih dežel Belgije, Nizozemske in Luksemburga.

Razen tega je nemški okupacijski režim v koncentracijska taborišča deportiral 87.000 ljudi iz Francije. Dve tretjini izmed njih so predstavljali člani odporniškega gibanja. Približno 40 odstotkov jih je izgubilo življenje.

Za tiste, ki so se vračali iz taborišč ali s prisilnega dela, nov začetek pogosto ni bil neproblematičen. Po dolgi odsotnosti je bila vrnitev v družino za številne težavna. Nekdanji prisilni delavci so se deloma srečevali s sumom kolaboracije, saj se niso izognili prisilnemu delu in šli v ilegalo. Preživele iz nemških koncentracijskih taborišč so zaznamovala travmatična doživetja in so trpele za posledicami ujetništva, pomanjkljive oskrbe in mučenja. Mnogi med njimi so zasebno molčali o svojih doživetjih, tudi zato, ker so se tisti, ki takih izkušenj niso imeli, pogosto odzivali z nerazumevanjem. Kljub temu so bili, drugače kot vojni ujetniki in prisilni delavci, na družbeni in politični ravni deležni posebnega priznanja. Častili so jih kot junake odporniškega gibanja.

V prvih vojnih letih skoraj niso ločevali med deportiranimi člani tega gibanja in tistimi, ki so jih preganjali kot Jude. Na posebno usodo judovskega prebivalstva so večinoma pozabljali. V nasprotju s tem je bila za judovske skupnosti po letih izključevanja, tudi na območju vichyjskega režima, vnovična vključitev v družbo bistvena naloga. Toda mnogi Judje, ki so niso imeli francoskih korenin, so se znašli pred odločitvijo, ali naj ostanejo v Franciji, se vrnejo v dežele svojega izvora ali emigrirajo čez ocean. Tudi beguncem, ki so v Francijo prišli zaradi državljanske

vojne med 1936 in 1939, se je zastavilo vprašanje, ali naj se vrnejo ali ostanejo. Samo v začetku leta 1939 je pred fašističnimi četami generala Francisca Franca v Francijo pobegnilo približno 500.000 ljudi, vojakov in civilistov. Po uradnih podatkih se je aprila 1940 v deželi nahajalo še približno 167.000 španskih izgnancev. Mnogi med njimi so se na strani francoskega odpora borili proti nemškemu okupatorjem. Upanje na skorajšnjo vrnitev v Španijo po osvoboditvi Francije pa se ni izpolnilo. Začasno izgnanstvo se je za mnoge spremenilo v trajno.

Za težavno nalogo se je izkazala tudi repatriacija afriških kolonialnih vojakov, ki so se v vrstah francoske vojske bojevali za osvoboditev Francije. Velik del francoskih čet so rekrutirali

iz francoskih kolonij v severni, zahodni in osrednji Franciji ter z Madagaskarja. Po vojni jih je v prehodnih taboriščih v Franciji veliko čakalo na vrnitev. Slaba plača in obet nizke pokojnine, pa tudi pomanjkanje priznanja za njihov prispevek k osvoboditvi domovine, so vzbujali nezadovoljstvo. Napeto ozračje je vedno znova privedlo do spopadov s francoskimi nadzorniki v taboriščih. V taborišču za povratnike iz vojne Thiaroye pri Dakarju v Senegalju je 1. decembra 1944 prišlo do upora 1.280 demobiliziranih afriških vojakov, ker so jim odrekli del plačila. Upor je bil nasilno zadušen, pripadniki francoske kolonialne vojske so po uradnih podatkih ubili 35 tako imenovanih senegalskih strelcev. Natančno število žrtev upora vse do danes ni znano.

Moč



VRNITEV K REPUBLIKI

Vichyjski režim je pod pritiskom francoškega poraza in zasedbe velikih delov dežele izvajal politiko kolaboracije z Nemškim rajhom. Notranjepolitično se je vlada pod Pétainovim vodstvom odvrnila od idealov republike in oklicala "nacionalno revolucijo". Nova vlada, ki je spočetka vsekakor uživala široko podporo, pa je kmalu izgubila zaslombo pri prebivalstvu. General de Gaulle, nekdanji državni sekretar v zadnji republikanski vladi, je Pétainovo politiko odklanjal. Junija 1940 je v Londonu ustanovil Komite Svobodne Francije in od tam podpiral francosko odporništvo. Štiri leta pozneje, 3. Junija 1944, so se v Alžiru člani različnih odporiških skupin povezali v začasno vlado francoske republike pod de Gaulleom. De Gaulle je po osvoboditvi avgusta 1944 prišel v Pariz, oktobra 1944 so začasno vlado priznale tudi ZDA, Velika Britanija in Sovjetska zveza. Do prvih volitev v ustavodajno narodno skupščino je prišlo oktobra 1945. Prvič so smele voliti tudi ženske. Vzporedno z volitvami se je na referendum velika večina Francozov izrekla proti povratku k ustavi Tretje republike. Debata o novi ustavi je v naslednjih mesecih zaznamovala politično dogajanje. Večina članov narodne skupščine je po izkušnji avtoritarnega vichyjskega režima zagovarjala parlamentarni sistem vladavine. De Gaulle je v nasprotju s tem dajal prednost prevladi izvršne veje oblasti in močnemu položaju predsednika države. V tem sporu se je izoliral in v začetku leta 1946 slednjič odstopil kot predsednik vlade. V dolgotrajnem sporu o ustavi so na koncu prevladali zagovorniki močne zakonodajne veje oblasti in referendum je slednjič potrdil novo ustavo Četrte republike. Uveljavljena je bila 27. oktobra 1946, prvi predsednik Četrte republike je postal Vincent Auriol.

Komunistična partija je po vojni spričo svoje nosilne vloge v odporiškem gibanju in spričo svojih velikih volilnih uspehov sprva igrala pomembno politično vlogo. Vendar so leta 1947 komunisti izstopili iz skupne vlade

s socialisti in krščanskimi demokrati. Zaradi začetkov hladne vojne so se znašli v vedno izrazitejši politični izolaciji. S tem v vladi ni bilo več dveh pomembnih gibanj iz odporiških časov, komunističnega in golističnega. Politiko naslednjih let sta zaznamovala močno razcepljeni strankarski prostor in pogosto menjavanje kabinetov. Četrte republike je bilo konec leta 1958 s sprejetjem nove ustave, ki je zmanjšala vpliv parlamenta in odločilno vlogo namemila predsedniku države. De Gaulle je postal prvi predsednik Pete republike.

PREGANJANJE KOLABORACIJE: "DIVJE" IN LEGALNE ČISTKE

Po osvoboditvi se je velik del prebivalstva poistovetil z odporiškim gibanjem. De Gaulle je predstavljal uporno in zmagovito Francijo. Že kmalu po vkorakanju nemških okupatorjev leta 1940 se je iz francoskega izgnanstva po radiu BBC obrnil na francosko prebivalstvo: "Francija je izgubila bitko, vojne ne." Te de Gaullove besede še danes veljajo za rojstni trenutek francoskega odporništva. Po osvoboditvi se je zdelo, da je de Gaulle povezoval francosko družbo, ki sta jo razdelila odporiško gibanje in kolaboracija. Tukaj ima svoj začetek mit, češ da je večina Francozov podpirala odpornike, ki je desetletja zaznamoval francosko družbo. Podoba odporništva je zaradi svojega pomena v njem in visokega števila žrtev v svojih vrstah v začetku zaznamovala tudi komunistična partija. Toda de Gaulle si je dediščino odporiškega gibanja vse bolj prilajščal zase in za svoje politično gibanje. Odgovornost za politiko kolaboracije so po drugi strani naprtili zgolj posameznikom.

V Franciji so bile izrazito sporne in predmet hudih čustvenih razprav tako imenovane divje čistke, do katerih je prišlo v kontekstu osvobajanja. Navzoče so bile in so zlasti podobe žensk, izpostavljenih javnim ponižanjem, ker so jim očitali razmerja z Nemci.

Že takoj po vojni je bilo spornih tudi 8.000 do 9.000 umorov oziroma usmrtitev brez

sodnega procesa, ki so prizadeli predvsem policiste, žandarje in politike. Približno 80 odstotkov umorov se je zgodilo še v času okupacije. Mednje štejejo tudi usmrtitve, ki so jih izpeljala improvizirana vojaška sodišča oboroženih odporiških skupin, in atentati, ki so od poletja 1943 sodili k strategiji odporiškega gibanja. Te umore je potrebno deloma še prišteti dejanskemu vojnemu dogajanju, ki je v Franciji 1943/44 do določene mere pripeljal do državljanjski vojni podobnega stanja.

Šele postopoma so se izoblikovale državne strukture za preganjanje kolaboracije, ki so jih, da bi jih razmejili od prejšnjih "divjih", poimenovali "legalne čistke". Mnogo Francozov, ki so delovali v okviru vichyjskega režima, je bilo postavljenih pred sodišče. A do danes ni soglasja o tem, kako ocenjevati preverjanje obremenjenih oseb v državnem aparatu in v javnem življenju in kam slednje umestiti v evropskem primerjalnem okvirju. Pravno preganjanje članov vichyjske vlade, pa tudi policistov, visokih uradnikov in članov ustanov vichyjskega režima je bilo v pristojnosti sodišč, civilnih porot in vojaških sodišč. Najodgovornejše za vichyjski režim so pred vrhovnim sodiščem obtožili veleizdaje. Sodišče je razglasilo 55 sodb, od tega 18 smrtnih obsodb. Med temi so tri izvršili, med drugim so usmrtili Pierra Lavala, nekdanjega ministrskega predsednika vichyjskega režima. Nekdanjega šefa države, maršala Pétaina, so leta 1945 obsodili na smrt, a ga je de Gaulle kmalu zatem pomilostil zaradi visoke starosti. Smrtno obsodbo so spremenili v dosmrtno zaporno kazen.

Po vsej deželi je obtožba grozila približno 350.000 Francozom. Izvršili so vsaj 1.500 pred civilnimi in vojaškimi sodišči izrečenih smrtnih obsodb zaradi kolaboracije. Približno 44.000 oseb je bilo obsojenih na zaporne kazni, več kot 50.000 jih je izgubilo državljanjske pravice.

Toda zaradi pomilostitev in amnestij še zdaleč niso izvršili vseh kazni. Leta 1954 je bilo v zaporu samo še nekako 1.000 oseb. Prvi fazi obsojanja kolaboracije takoj po vojni je najprej sledilo dolgo obdobje potlačevanja

državne in individualne kolaboracije v podzavest. Bistvena naloga politike je bila večinoma v čim hitrejši vnovični vzpostavitvi enotnosti družbe in obnovi dežele.

Šele ob koncu šestdesetih let 20. stoletja je začela podoba dežele, ki je skoraj enodušno podpirala odporiško gibanje, vse bolj izgubljati tla pod nogami.

OBNOVA IN MODERNIZACIJA GOSPODARSTVA

Francija je zaradi zavezniškega izkrcanja v Normandiji oziroma na sredozemski obali ter med napredovanjem zavezniških sil doživela hudo opustošenje. Spričo letalskih napadov in vojaških operacij je bilo neuporabnih 22.000 kilometrov železniških prog in 11.500 mostov. V ruševinah ali poškodovanih je bilo skoraj 2,4 milijona stavb. Mesta kot Caen ali Le Havre v Normandiji so bila 80-odstotno uničena. Brez strehe nad glavo ali v začasnih bivališčih je bilo pet milijonov ljudi. Tudi po osvoboditvi so veliko nevarnost predstavljale mine, ki so jih postavili vojaški nasprotniki. V več kot petdesetih departmajih je bilo v zemlji več kot deset milijonov min. Njihovo odstranjevanje je trajalo do konca leta 1947.

Med vojno so nemški okupatorji v velikem obsegu vozili iz Francije vire za lastno vojskovanje. Po osvoboditvi je francosko prebivalstvo upalo na konec materialnih odrekanih in pomanjkanja vsakdanjih dobrin. Vendar je obnova Francije zaradi omejenih surovin in virov energije, pa tudi zaradi močno poškodovane infrastrukture, le počasi stekla.

Mnogi Francozi so se v vsakdanu stežka oskrbeli z živili, obleko in kurjavo. Tudi po koncu okupacije je še trajalo razdeljevanje pomembnih potrošnih dobrin na karte. Živila, obleka, obutev in premog so bili deloma racionirani vse do leta 1949. Spočetka so bile sočasno ohranjene omejitve pri porabi plina in elektrike. Vsakdanje tegobe so pri mnogih spodbujale nezadovoljstvo, v prvih dveh povojnih zimah je pogosto prihajalo

do protestov in demonstracij. Konec leta 1947 je sledil stavkovni val po vsej državi. Še do začetka petdesetih let je prebivalstvo v vsakdanjem življenju občutilo posledice vojne in okupacije. Razen tega Franciji ni bilo treba odstranjevati samo posledic vojne, marveč je morala drugače kot Nemčija nadomestiti še industrijski zaostanek iz predvojnega obdobja. Pri gospodarski modernizaciji je politika stavila na gospodarsko načrtovanje pod taktirko države in na nacionalizacijo osrednjih podjetij. Šele od petdesetih let naprej se je začela faza gospodarske rasti in množične potrošnje, od česar pa niso imele koristi vse družbene skupine.

ZUNANJA POLITIKA: FRANCIJA KOT ZMAGOVITA SILA

Francoska zunanja politika pod de Gaulleom si je prizadevala za to, da bi Franciji zagotovila enakovredno mesto ob ostalih zmagovitih silah. Na jaltški konferenci februarja 1945 so zavezniki Francijo priznali kot eno bodočih zasedbenih sil v Nemčiji. Razen tega naj bi postala stalna članica varnostnega sveta Združenih narodov.

Francija je na svoje kolonije gledala kot na nujnost za zagotovitev svoje pomembne vloge v svetovni politiki. A druga svetovna vojna je spodbudila tudi emancipacijska gibanja v koloniziranih deželah in njihova prizadevanja za neodvisnost. K temu sta prispevala začasni upad francoske moči in delež, ki so ga kolonije v obliki čet, oporišč in surovin primaknile k zmagi zaveznikov.

Prvi korak k dekolonizaciji je sledil v Indokini. Komunist Ho Ši Minh, voditelj gibanja za neodvisnost Vietminh, je leta 1945 razglasil neodvisno Demokratično republiko Vietnam. Francija po drugi strani kolonije ni želela izpustiti iz rok. Med vojno v Indokini, ki se je začela leta 1946, je Francija leta 1954 doživela poraz, s čimer je bilo konec njene kolonialne vladavine v Aziji.

V francoski severni Afriki je bil odločilen dan za gibanje za neodvisnost 8. maj 1945. Na

dan nemške kapitulacije je prišlo v Alžiriji do proslavljanja zmage, med katerimi so hkrati zahtevali neodvisnost dežele. Med nemiri, ki so sledili v provinci Sétif, je bilo ubitih okoli sto Francozov. Brutalno zatrtje upora, ki so ga izpeljale francoska vojska in milice in kar je postalo znano kot sétifski pokol, je terjalo na tisoče mrtvih. Odpor proti francoski matici je leta 1954 prešel v alžirsko vojno in leta 1962 je dežela dosegla neodvisnost. Tudi v drugih francoskih kolonijah so po koncu vojne obstajala prizadevanja za neodvisnost. Proces dekolonizacije so marsikje spremljali nasilni spopadi.

De Gaulle in francoskemu odporiškem gibanju proti nemškim okupatorjem in vichyskemu režimu je potrebno pripisati zasluge za to, da je bila Francija po vojni priznana kot zmagovita sila. 5. junija 1945 so ji z Berlinsko deklaracijo dodelili okupacijsko območje na jugozahodu Nemčije. Večina francoskih politikov je bila naklonjenih decentralizaciji Nemčije, internacionalizaciji Porurja in gospodarski priključitvi Posarja Franciji.

Spričo integracije mlade Zvezne republike z zahodom so se v Franciji slednjič uveljavili zagovorniki evropskega zblizovalnega procesa. Francoski zunanji minister Robert Schuman je 9. maja 1950 razglasil načrtovano ustanovitev Evropske skupnosti za premog in jeklo, katere ustanovna članica je leta 1951 postala tudi Zvezna republika Nemčija. Tako je Francija komaj nekaj let po koncu vojne že vključila nekdanjega vojnega nasprotnika in okupatorja kot osrednjega partnerja. Poleg želje po okrepitevi francoskega vpliva na process zahodnoevropske integracije je bil pomemben razlog za ta korak tudi pričakovanje, da se bo moč z vključitvijo Zvezne republike v evropske strukture izogniti vnovični sosedovi grožnji.

Prevedel: Aleš Maver

* Prevedeno po: 1945: Niederlage. Befreiung. Neuanfang. Berlin: Deutsches Historisches Museum, 2015. Str. 176-184.

Zgodovinske postaje rabe latinščine v bogoslužju*

Vprašanje bogoslužnega jezika je posebej aktualno ne le v teološki razpravi, temveč tudi v cerkveni praksi. Po eni strani je zaznati ponovno zanimanje za latinščino, bogoslužni jezik krščanskega Zahoda, ki še danes uživa prednost v uradnih izdajah (*editiones typicae*) rimskega obreda, čeprav se večina maš dejansko daruje v ljudskih jezikih.¹ Najmočnejši impulz za ponovno oživitev latinskega liturgičnega jezika je pomenil motuproprij *Summorum Pontificum* papeža Benedikta XVI., ki je bil izdan 7. julija 2007 in je odpravil nekdanje omejitve, ki so veljale za Rimski misal iz leta 1962 in druge liturgične knjige, ki so bile v uporabi pred letom 1970. Uporaba latinščine pri bogoslužju se je v kontekstu, ki seveda daleč presega jezikovno vprašanje, občutno razširila.²

Po drugi strani je navodilo *Liturgiam Authenticam*, ki ga je leta 2001 izdala Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, dalo pobudo za temeljit pregled in revizijo prevodov liturgičnih knjig, narejenih po 2. vatikanskem koncilu.³ Iz razlogov, ki jih na tem mestu ne moremo obravnavati,⁴ je bil ta proces v angleško govorečih deželah posebnega pomena in njegov glavni rezultat predstavlja novi "Roman Missal", ki je bil v večini anglofonskih držav vpeljan v letu 2011. V nemško govorečem prostoru je revizija mašne knjige že toliko napredovala, da je Nemška škofovska konferenca na svojem plenarnem zasedanju jeseni 2012 odobrila revidirani prevod *Ordo Missae* in ga poslala Kongregaciji za bogoslužje v pregled.⁵ V tem

sestavku želimo osvetliti tri pomembne zgodovinske postaje glede vprašanja liturgičnega jezika in na ta način prispevati svoj delež k ne vedno objektivni razpravi.⁶

OD GRŠČINE K LATINŠČINI: JEZIK RIMSKE LITURGIJE V POZNI ANTIKI

V prvih krščanskih skupnostih v Rimu je bil prevladujoči jezik grščina. To izpričujeta tako Pavlovo pismo Rimljanom kot tudi najzgodnejša krščanska literatura, ki je nastala v Rimu, Prvo Klementovo pismo, Hermov Pastir ter spisi mučenca Justina. V prvih dveh stoletjih je izpričanih več papežev z grškim imenom in napisi na krščanskih grobovih so napisani v grščini.⁷ Ponuja se

domneva, da je bila v tem obdobju grščina v rabi tudi pri bogoslužju. Preobrat k latinščini se ni zgodil v Rimu, temveč v severni Afriki; tam so bili "prvi nam znani spreobrnjenci [...] domačini iz provinc, ki so govorili latinsko, in ne grško govoreči priseljenci".⁸ Od srede 2. stoletja naprej so v Rimu nastajale latinske različice grških zapisov (Prvo Klementovo pismo in Hermov Pastir).⁹

Do srede 3. stoletja je v rimski Cerkvi prehod k latinščini že močno napredoval: člani rimskega klera so Ciprijanu v Kartagino pisali v latinščini in v tem jeziku je Novacijan napisal *De trinitate*, pri čemer je navajal citate iz neke latinske Biblije. Zdi se tudi, da je v drugi polovici 3. stoletja pojenjal dotok priseljencev z Vzhoda, ki so iskali pot v Rim. Ta demografski preobrat je pomenil, da so na življenje rimske Cerkve imeli vedno večji vpliv latinsko govoreči verniki.¹⁰

Neko mesto v delu *Adversus Arium*, ki ga je okoli leta 360 napisal Marij Viktorin, se v splošnem razume kot indic za to, da je grščina še v drugi polovici 4. stoletja služila kot jezik rimske liturgije. Viktorin, ki je živel v Rimu in pisal v latinščini, citira v drugi knjigi svojega dela iz neke evharistične molitve ("*oratio oblationis*"): - "reši svoje [Tebi lastno] ljudstvo, ki si polno vneme prizadeva, da bi delalo dobro", v grščini po nekem stavku iz Pisma Titu 2,14.¹¹

Tega dokaza pa ne moremo spejeti brez pomislekov. Viktorin navaja omenjeno mesto, ko brani nicejski izraz *homoúsios* pred tistimi, ki ugovarjajo, da se beseda *ousía/substantia* ne pojavi nikjer v Svetem pismu. Opozori na podobno jezikovno rabo, se pravi na sestavljene pridevnike s končnico *-oúsios*: najprej v prošnji iz očenaša: "daj nam danes naš vsakdanji kruh" (*epioúsios ártos*), poleg tega pa še v Tit 2,14, kjer so odrešeni imenovano kot *laòs perioúsios*, "ljudstvo [...], ki mu pripada kot posebna lastnina", in končno v že navedeni "*oratio oblationis*".¹² V prvi knjigi svojega dela *Adversus Arium* predstavi Viktorin isti argument in se sklicuje na ista besedila, vendar pa navaja svoj citat iz evhatistične

molitve v latinščini: "*munda tibi populum circumvitalem, aemulatore bonorum operum*". Ker pa mu latinski "*circumvitalem*" pri njegovi utemeljitvi ni v pomoč, doda pojasnilo "*circa tuam substantiam venientem*".¹³ Negotovo je, ali so molitev, ki jo navaja Marij Viktorin, v različnih cerkvah v Rimu molili v grščini ali latinščini, ali pa morda v obeh jezikih. Izkušeni govornik se je morda odločil, da bo predložil različico molitve, ki se v njegovem času ni več uporabljala, in sicer z namenom, da bi svojemu zagovoru pojma *homoúsios* dal večjo težo. Poleg tega je treba opozoriti na to, da prošnja "Reši svoje ljudstvo, ki si polno vneme prizadeva, da bi delalo dobro", sicer najdemo v vzhodnosirski liturgiji,¹⁴ v poznejšem rimskem mašnem kanonu pa ni zapustila nobene sledi.¹⁵

Težko je tolmačiti argumente iz del avtorja, ki je poznan pod imenom Ambroziaster in je bil domnevno rimski prezbiter, dejaven v času pontifikata papeža Damaza (366-384).¹⁶ Vprašljiva mesta se nahajajo v Ambroziastrovem komentarju h 1 Kor 14:

"Očitno je, da je naš razum (*animus*) neveden, če govori v jeziku, ki ga ne pozna, prav tako, kot so latinsko govoreče osebe navajene [molitve] peti v grščini, in so vse prevzete od zvena besed, a kljub temu ne razumejo, kaj govorijo. Zato pa ve duh (*spiritus*), ki je podarjen pri krstu, kaj razum (*animus*) moli, ko govori ali moli v njemu neznanem jeziku; razum (*mens*) pa, ki je *animus*, nima od tega nobene koristi. Kaj bi tudi lahko imel od tega, če ne ve, kaj govori?"¹⁷

"[...] ljudstvu v cerkvi so raje govorili v nepoznanem jeziku, tako kot [imajo] nekatere latinsko govoreče osebe [raje] vero v grščini."¹⁸

"Govorjenje v jezikih", ki ga je obravnaval Pavel - *lingua* ali *linguis loqui* v Ambroziastrovem, pred Vulgato nastalem besedilu v latinščini - je tukaj razumljeno kot govorjenje v tujem ali nepoznanem jeziku. Komentator se torej komajda lahko ubrani očitka, da je izkrivil svetopisemsko besedilo in to toliko bolj, ker se zdi, da se zaveda, da je "govorjenje v jezikih" karizmatičen pojav ("*donum spiritus*

sancti").¹⁹ Ambroziastrovi komentarji očitno odsevajo stanje v času Damazovega pontifikata, ko so znotraj v veliki meri latinsko govoreče rimske cerkve (še vedno) obstajale skupnosti, ki so molitve izgovarjale, ali bolje rečeno pele, v grščini. Amroziaster z neodobravanjem pripomni, da se nekateri držijo te navade, ker jim ugaja estetski učinek, ne da bi pri tem razumeli jezik. A te navade ne zavrne v celoti; prizna, da ima človek od tega lahko duhovno korist. Kljub temu ima molitev v poznanem jeziku za višjo obliko, saj prinaša tudi intelektualno ali kognitivno korist.

Iz naslednjih stavkov komentarja (k vrstici 24-25) lahko razberemo, kaj je Ambroziastra nagnilo k temu, da je uporabil svetopisemsko besedilo na tako polemičen način:

"Če [nekdo, ki ni veren ali ne pozna krščanske vere] razume, in sicer razume ob poslušanju, da se slavi Boga in moli Kristusa, tedaj spozna v vsej jasnosti, da je to resnična in spoštovanje vzbujajoča vera, na kateri ni nič napačnega. Spozna, da se nič ne dogaja na skrivaj kakor pri poganih, katerih oči so zastrte, da ne morejo zaznati tega, čemur pravijo 'sveto' (*sacra*), in torej ne razumejo, da se smešijo z različnimi neumnostmi. Kajti vsak slepar išče temo in prikazuje laž kot nekaj resničnega. Zato se med nami nič ne dela na skrivnem, nič za tančico; pač pa na preprost način dajemo hvalo nemu Bogu, od katerega prihaja vse, in Gospodu Jezusu, po katerem je vse. Kajti če ni nikogar, ki bi ga razumel ali bi mu lahko oporekal, lahko reče, da je [naša vera] prevara in norost in bi bilo sramotno, če bi se obelodanila."²⁰

Ambroziastru je očitno šlo za to, da bi krščanstvo razmejil od misterijskih kultov svojega časa; menil je, da uporaba tujega jezika pri bogoslužju vzbuja vtis, da ni krščanstvo nič drugega kot še en poganski kult. Tako je ekseget uporabo latinščine v rimski liturgiji lahko le zagovarjal, saj je le-ta na omenjeni način postala dostopnejša.²¹ Ambroziastrovi komentarji pa so zgodovinskega pomena predvsem zato, ker dajejo vpogled v prehodni čas, o katerem imamo na voljo le nepopolne

vire. Sicer pa so se na 1 Kor 14 v razpravah glede liturgičnega jezika v zgodovini Cerkve vedno znova sklicevali, na primer v sporu glede cerkvenoslovanske liturgije Cirila in Metoda, v polemikah za časa reformacije in na tridentinskem koncilu.²²

V delu "Vprašanja o Stari in Novi zavezi", ki se prav tako pripisuje Ambroziastru,²³ najdemo še eno zanimivo pričevanje avtorja: v povezavi z vprašanjem, v katerem zastopa nenavadno tolmačenje Melkizedeka kot manifestacije Svetega Duha, se naveže na evharistično molitev v Rimu, v kateri je ta skrivnostna oseba stare zaveze naslovljena kot "summus sacerdos";²⁴ to je poimenovanje, poznano iz dokončne različice mašnega kanona.

RIMSKI KANON

Najpomembnejši vir rimske evharistične molitve v poznem 4. stoletju je Ambrož Milanski. V njegovem spisu *De sacramentis*, zbirki katehez za novokrščence iz časa okrog leta 390, Ambrož izčrpno citira iz evharistične molitve, ki je bila tedaj v njegovem mestu vpeljana v bogoslužje. Navedena mesta so starejše oblike molitev *Quam oblationem, Qui pridie, Unde et memores, Supra quae in Supplices te rogamus*. Na drugem mestu v *De sacramentis* milanski škof poudarja, da je njegova želja, da bi v vsem sledil običajem rimske Cerkve. Zato lahko s precejšnjo gotovostjo domnevamo, da je bila evharistična molitev, ki jo je citiral, v rabi tudi v Rimu.²⁵

Prva molitev, ki jo navaja Amrož, se začneja z besedami "*Fac nobis hanc oblationem*", zato je mogoče domnevati, da je bila pred njo še neka druga molitev, na katero se nanaša "ta daritev. Michael Moreton je predstavil prepričljivo hipotezo, ki se opira na Ambroževe komentarje v *De sacramentis* in na naše poznavanje poznejše oblike mašnega kanona. Domneva namreč, da bi lahko bila prejšnja omemba daritve spričo Ambroževe predhodne razlage "*oratio petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris*" komajda kaj drugega kot *Te igitur*

rimskega kanona ali nekaj zelo podobnega. Ta *oratio* za tiste, ki predstavljajo krščansko občestvo, je v *Te igitur* povezana z "*dona, munera, sancta sacrificia illibata*", ki jo Ambrož imenuje "*sacramenta posita super altare*". Nadalje je mogoče, da vsebuje Ambroževa omemba angelov, ki opazujejo prihod novo-krščencev od krstilnice k oltarju – "*spectarunt angeli*" – namig na molitev pred Sanctus na koncu *laus*, na katerega se nanaša v stavku "*laus deo defertur*".²⁶

Tudi pridige Zenona, ki je bil med leti 362 in 372 škof v Veroni, vsebujejo verjetne paralele z rimskim kanonom: gre za opredelitev Melkizedeka kot *summus sacerdos* in Abrahama kot *patriarcha noster* kot v molitvi *Supra quae* ter navezavo na *immaculata hostia*. Zgovorni dokazi izpričujejo geografsko razširjenost te evharistične molitve v obdobju, za katero mora to dejstvo že samo po sebi pritegniti pozornost.²⁷

Besedilo molitev, ki jih navaja Ambrož, se razlikuje od mašnega kanona, ki ga je določil papež Gregor Veliki v poznem 6. stoletju in je izpričano z maloštevilnimi nepomembnimi spremembami v najstarejših ohranjenih liturgični knjigah, med katerimi je predvsem Gelazijev zakramentar, ki izvira iz sredine 8. stoletja, vendar morda odseva liturgično rabo iz sredine 7. stoletja. Vsekakor so razlike med Ambrožovo evharistično molitvijo in gregorijanskim kanonom veliko manj opazne kot njuno ujemanje, če upoštevamo, da je liturgija v skoraj tristoletih letih, ki ločijo obe besedili, doživela intenziven razvoj.²⁸ Zato je nadvse zanimivo, da se je v poznem 4. stoletju pojavila dovršena oblika rimskega kanona brez kakršnih koli predhodnih različic.²⁹

Da je obstajala starejša, grška različica kanona, predpostavlja Anton Baumstark, pri čemer se naslanja na "*summus sacerdos*", kjer gre po njegovem za napačen prevod grškega teksta, ki je prevzel besedilo Septuaginte iz 1 Mz 14,18: *ên d' hiereùs toù theoù toù hypsístou*, "bil je duhovnik Najvišjega Boga"³⁰ Pomembni strokovnjak za liturgiko domneva, da je v originalu pisalo nekaj podobnega

kot *tèn prosphoràn Melchisédek toù hieréos sou toù hypsístou*. Prevajalec v latinščino je oznako za Melkizedeka domnevno napačno razumel kot "najvišji duhovnik Boga", od tod zapis "*quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech*".³¹ Bernard Botte je temu ugovarjal in opozoril, da je Melkizedek na nekem mestu v Apostolskih konstitucijah iz poznega 4. stoletja prav tako imenovan kot "veliki duhovnik" (*tòn Melchisédek archieréa*). To naj bi nakazovalo na to, da je bila ta oznaka v času, ko je nastal latinski izraz "*summus sacerdos*", na krščanskem Vzhodu do neke mere že običajna in ne kaže nujno na napako pri prevajanju.³² Baumstark je na to odgovoril, da je latinski mašni kanon sredi 3. stoletja verjetno že obstajal in je torej precej starejši od Apostolskih konstitucij.³³ Zdi se mu celo mogoče, da je bilo latinsko besedilo te evharistične molitve v Rimu vpeljeno kmalu po papežu Korneliju (251-253), prvem papežu, katerega nagrobni napis je bil napisan v latinščini.³⁴

Da bi bila rimska evharistična molitev v latinski obliki v uporabi že sredi 3. stoletja, je sicer zelo neverjetno,³⁵ res pa je, da izvirajo posamezni elementi vsebinsko brez dvoma iz nekega zelo zgodnjega obdobja; tako se je lahko v molitvah, ki sledijo uvodnim besedam, *Unde et memores* ter *Supra quae*, uveljavil vpliv judovskega krščanstva.

KRŠČANSKA LATINSKA KULTURA

Po Optatu iz Mileve, ki je pisal v 60. letih 4. stoletja, je bilo v Rimu še pred Milanskim ediktom leta 313 več kot štirideset cerkva.³⁶ Zato lahko domnevamo, da so tam v 3. stoletju, če ne že prej, obstajala latinsko govoreča občestva. Deli liturgije so bili že pred drugo polovico 4. stoletja v latinščini, predvsem svetopisemska berila. V poznem 4. stoletju je zgodnja različica liturgičnih psalmov dosegla nedotakljiv status, tako da se je Hieronim le s previdnostjo lotil predelave. Pozneje je prevedel psalter iz hebrejskega jezika, a ne v liturgične namene, temveč, kot je dejal, da bi

dal na razpolago tekst, namenjen raziskavam in razpravam.³⁷

Christine Mohrmann je vpeljala uporabno razlikovanje: na eni strani razlikuje "čista molitvena besedila", v katerih je jezik predvsem izrazno sredstvo; na drugi strani besedila, "ki so namenjena branju, pisma in evangelij", ter slednjič "besedila veroizpovedi" kot je *Credo*.

V "molitvenih besedilih imamo opravka z izraznimi oblikami, v drugih primarno z obliko komunikacije".³⁸ Novejše raziskave jezika in obreda potrjujejo stališče Mohrmannove, da je jezik v različnih delih liturgije prevzemal različne funkcije, ki presegajo golo komunikacijo ali informacijo.³⁹ Ta razmišljanja nam pomagajo razumeti zgodnjo rimsko liturgijo: tisti deli, katerih

glavni element je komunikacija – berila – so bili prevedeni prej, medtem ko so evharistično molitev veliko dlje molili v grščini.

Skleniti je mogoče takole: na podlagi razpoložljivih prič lahko z veliko gotovostjo domnevamo, da je bil prehod od grščine k latinščini v rimski liturgiji počasen in postopen.⁴⁰ Ta razvoj je trajal več kot stoletje in se je zaključil v času pontifikata Damaza, ki je umrl leta 384. Odtlej so bogoslužje v Rimu obhajali v glavnem v latinskem jeziku, z izjemo nekaj reminiscenc na starejšo tradicijo, kot so berila v grščini pri slovesni papeški maši.⁴¹

Vprašanje, zakaj se je liturgija v Rimu tako pozno obrnila k latinščini, je našlo različne odgovore, od katerih ima vsak svojo težo. Theodor Klauser vidi razlog v konservativni

Iskanje



drži Rimljanov in njihovem vztrajanju pri verskih izročilih. To zagotovo lahko velja tudi za rimsko Cerkev. Po drugi strani, takšno je stališče ameriškega benediktinca Allana Bouleya, je tla za oblikovanje uradne oblike mašnih molitev v latinščini pripravila potreba po skrbno oblikovanem pravovernem jeziku, ki se je pokazala zlasti v času arijanskega spora. Bouleyjevo tezo, da je bila težnja po pravovernih molitvah tista, ki je ugodno vplivala na oblikovanje obredov v latinščini, nedvomno potrjujejo Ambroževa prizadevanja, da bi z zapisom liturgičnih himen tradicionalno vero razmejili od arijanstva, ki je bilo razširjeno med barbarskimi ljudstvi. Nadalje pojasnjuje Mohrmannova, da je bilo oblikovanje bogoslužne latinščine mogoče šele, ko je cesar Konstantin Cerкви zagotovil versko svobodo. Krščanske skupnosti odtlej v marsikaterem pogledu niso več čutile nuje, da bi se definirale z razmejevanjem od poganske kulture in okolja. Njihov novi, zaščiteni položaj je zahodnim Cerkvam dajal večjo svobodo, da so pri razvijanju svojih liturgij vsaj glede stila, če že ne tudi vsebine, črpale iz verske zapuščine Rima. Končno je Peter Burke, ki je zaslužen za bistveni prispevek k relativno novi akademski disciplini "sociolingvistike" ali "socialne zgodovine jezika", opozoril na to, da "izbira enega izmed več jezikov ni nikoli nevtralen ali transparenten proces".⁴² Zato je pomembno, da prehod z grščine k latinščini obravnavamo v njegovem zgodovinskem, socialnem in kulturnem kontekstu. Izoblikovanje latinskega liturgičnega jezika je treba razumeti kot del daljnosežnejšega podviga kristjanizacije rimske kulture. Pontifikat Damaza, ki je Hieronimu zaupal nalogo, naj pripravi novo verzijo Svetega pisma v latinščini, ki je postala znana kot "Vulgata", je bil mejnik na poti krščanske latinizacije. Ni nepomembno, da se je preobrat k latinski liturgiji v Rimu zaključil v času pontifikata tega papeža španskega porekla. Pomen Damazovega osebnega prispevka v tem razvoju je med raziskovalci sporen. Klausner mu pripisuje zaslugo, da je na lastno pobudo določil latinščino kot "novi"

jezik liturgije. Bernard Botte in Charles Pietri zastopata prepričljivejše stališče, da se je v času Damazovega papeževanja zaključil že dalj časa trajajoči proces.⁴³

V drugi polovici 4. stoletja je bilo mesto Rim še vedno močno zaznamovano s poganstvom, še zlasti aristokracija, kljub temu da se je uradno izreklo za krščanstvo.⁴⁴ Rim ni bil več središče politične moči, vendar je rimska kultura imela še vedno močan vpliv na duhovni svet elite, da, 4. stoletje velja za čas literarne renesanse, ko se je rodilo novo zanimanje za "klasične" rimske poezije in proze. Prišlo je celo do ponovne oživitve latinščine v vzhodni polovici cesarstva. Tudi cesarji 4. stoletja so gojili to *latinitas*.⁴⁵ Rim se je z značilno vztrajnostjo držal svojih tradicij.

Papeži poznega 4. kot tudi 5. stoletja so, začeni z Damazom, izvedli zavesten in obsežen poskus, da bi simbole rimske kulture postavili v službo krščanske vere. Del tega poskusa je predstavljala uporaba javnega prostora za obsežne gradbene projekte. Potem ko je Konstantinova dinastija z monumentalnimi gradnjami lateranske bazilike, bazilike sv. Petra in bazilikami nad katakombami zunaj mestnega obzidja začela s tem gradbenim programom, so ga poznejši cesarji in papeži nadaljevali in tako je Rim postal mesto, v katerem so dominirale cerkve. Najprestižnejši projekt je bil morda gradnja nove bazilike na Vii Ostiensis, ki je bila posvečena sv. Pavlu in je zamenjala majhno konstantinsko stavbo s hišo božjo, ki se je po velikosti lahko kosala s sv. Petrom.⁴⁶ Drug pomemben vidik je bila zapolnitev javnega časa z letnim ciklom krščanskih praznikov, ki so stopili na mesto poganskih praznovanj, kot že v koledarju Kronografa iz leta 354. Stvaritev liturgične latinščine je bila del tega prizadevanja, da bi evangelizirali rimsko kulturo in pridobili vplivne elite cesarstva za krščansko vero. Bilo bi napačno, če bi ta proces obravnavali le kot prevzem "lokalnega jezika" v liturgijo, če imamo pri tem v mislih pogovorni jezik. Latinski jezik mašnega kanona, oracij in prefacij je bil daleč od pogovornega jezika.

Za liturgične jezike so praviloma značilne stilistične poteze, ki jih ločijo od pogovornih. To razliko lahko pogosto pripišemo razvoju vsakdanjega jezika, ki na sakralni jezik zaradi njegove stalnosti ni imel vpliva. V primeru latinščine kot jezika rimske liturgije pa je že od vsega začetka obstajala določena distanca. Bila je zelo stiliziran jezik, ki ga je povprečen rimski kristjan 5. stoletja in poznejših časov komajda razumel, predvsem tudi zato, ker je bila takrat stopnja pismenosti mnogo nižja od današnje.⁴⁷ Poleg tega je treba spomniti, da je prevzem latinščine na Zahodu sicer naredil liturgijo za večino prebivalcev Milana in Rima dostopnejšo, ne pa tudi za tiste, katerih materni jezik je bil gotski, keltski, iberski ali punski.

Zahodni Cerkvi se latinščina ni nujno kar sama od sebe ponujala, da bi postala jezik liturgije. Vsekakor bi lahko uporabila tudi druge kulturne jezike, kot se je na primer zgodilo na krščanskem Vzhodu, kjer so poleg grščine kot jezika liturgije uporabljali in še uporabljajo tudi sirski, koptski, armenski, gruzijski in etiopski jezik.⁴⁸ Vendar je bil položaj na Zahodu povsem drugačen; na to, da je latinščina postala liturgični jezik, je vplival središčni položaj rimske Cerkve in njena privlačna moč. To je bil pomemben dejavnik pri spodbujanju cerkvene, kulturne in politične enotnosti. Latinščina je na ta način postala razpoznavni znak zahodne Evrope.⁴⁹

OD POZNE ANTIKE DO ZGODNJEGA SREDNJEGA VEKA

Čeprav prehod iz antike v zgodnji srednji vek ne more biti prikazan enostavno kot zgodovina propadanja in je poleg očitnih prelomov obstajala tudi kontinuiteta socialnih in kulturnih institucij, je vendarle prišlo do vulgarizacije liturgične latinščine. Robert Coleman opozarja na to, da je rimski kanon v Misalu iz Bobbia, pomembnem viru galikanske tradicije, ki je nastal na prelomu v 8. stoletje, zapisan v okrnjeni obliki, ki zamegljuje njegov pomen. Kot primer

navaja stavek "*intra quorum nos consortium non aestimator meriti sed ueniae, quaesumus, largitor admitte*" (ne ocenjuj našega zaslužnja, temveč milostno podari odpuščanje in nas vzemi v njihovo občestvo), ki je zapisan v tej obliki: "*intra quorum nos consorcio non stimator meritis sed ueniam quesumus largitur admitte*". Te spremembe lahko tolmačimo kot pravopisne posebnosti, ki so bile tipične v obdobju prehoda od latinščine k romanskim jezikom. Coleman pa govori o "popačenju" in razloži: "V religiji, kjer bi odkloni od predpisane besedne oblike lahko vzbudili sum glede veljavnosti obredov, se je posebej močno vsiljevala vrnitev k starim oblikam."⁵⁰ Po mojem mnenju prepričljivo sklepanje.

Els Rose dokaže, da so bile v Misalu iz Bobbia molitve iz nekoliko starejšega *Missale Gothicum* (7. stoletje) tako na silo iztrgane, da je prišlo do slovnične zmede in je oteženo vsebinsko razumevanje: "Metoda 'izreži in prilepi', ki jo je uporabljal kompilator Misala iz Bobbia, je ustvarila slovnično nepravilna in nerazumljiva besedila."⁵¹ Primeri te vrste potrjujejo propad latinske literature v času Merovingov, kar je duhovnike in učenjake pod Karlom Velikim napeljalo na to, da so pregledali in standardizirali liturgične knjige.

Karolinška reforma izobraževalnega sistema ni le obnovila klasičnih pravil oblikoslovja in skladnje. Po mnenju filologa Rogerja Wrighta je najpomembnejša sprememba tistega časa prehod na poenoteno obliko govorne latinščine, ki je še danes veljavna. Sloni na "fonografskem stališču, da lahko vsaki zapisani črki standardnega pravopisa pripišemo določen glas".⁵² Ta vrsta izgovorjave je bila običajna že pod anglosaškimi učenjaki, kot sta bila Alkuin in Raban Maver. Tuja pa je bila vsem tistim iz pozneje romansko govorečih predelov Evrope, katerih materni jezik je še vedno bila latinščina. Ta območja so bila kljub lokalnim in sociolingvističnim razlikam še v zgodnjem 8. stoletju "monolingvalna jezikovna skupnost"⁵³

Enotna izgovarjava latinščine, ki so jo uspešno pospeševali karolinški učenjaki, bi v ušesih rojenih govorcev zvenela nenaravno, saj so bili isti črki v besedi v različnih pokrajinah pripisani različni glasovi. Novi sistem je končno pripeljal do "pojmovne ločitve latinščine od romanskih jezikov" in je naredil latinščino za tuji jezik, vendar ni bil zaključen pred "renesanso" 12. stoletja, v nekem pogledu pa celo šele v 16. stoletju.⁵⁴

Ni se nam treba pridružiti Wrightovi uničujoči sodbi glede karolinške šolske reforme in njegovemu očitnemu odporu do poenotenja slovnice in pravopisa. Nadvse spekulativno se zdi njegovo stališče, da bi predkarolinška enojezičnost lahko trajala stoletja, ne da bi se razvila v različne romanske jezike, podobno kot se danes širom po svetu govori angleško.⁵⁵ A Wrightovo glavno tezo o spremembi latinske izgovorjave, ki se je nedvomno močno občutila v obhajanju cerkvenega bogoslužja, so njegove zgodovinske raziskave potrdile. Pokazal je na primer, da so težave pri ustni komunikaciji med Winfridom (Bonifacij, umrl 755) in papežem Gregorjem II. (umrl 731) izvirale iz dejstva, da se je anglosaški misijonar latinščino kot tuj jezik učil z umetno ustvarjeno standardno izgovorjavo, ki se je orientirala po zapisani besedi, medtem ko je papež, rojeni Rimljan, latinščino seveda govoril na "romanski" način. To bi razložilo Winfridovo nelagodje v pogovoru s papežem, čigar besede so mu zvenele preveč neformalno in domače. Z Gregorjem II. si je raje dopisoval, saj sta v uradni korespondenci oba upoštevala iste jezikovne norme in pravila.⁵⁶

Wrightova teorija osvetljuje tudi pisma, ki jih je Bonifacij izmenjal s papežem Zaharijem (umrl 752): na Bavarskem je misijonar ugotovil, da so bili otroci krščevani "in nomine patria et filia et spiritus sancti", in zdelo se mu je, da se zakrament mora vnovič podeliti. Ta odločitev pa je vzbudila neodobravanje pri papežu, ki ni videl nobene potrebe po tem.⁵⁷ Zaharija je izhajal iz grške družine iz Kalabrije, ki je tedaj pripadala Bizantinskemu cesarstvu, vendar je preživel veliko let v

Rimu, kjer je pred izvolitvijo na Petrov sedež leta 742 deloval kot diakon, in ga zato lahko prištevamo k monolingvalnemu romanskemu okolju. Slovnično nepravilne končnice zakramentalnega obrazca se mu očitno niso zdele spotikljive in ni videl razloga za to, da bi se bilo treba bati odpora do izpovedi vere v Sveto Trojico. Za Bonifacija pa je bil ta odklon tako velik, da mu je vzbudil dvome glede veljavnosti zakramenta.

Trajno dediščino karolinške *renovatio* je predstavljala obnova klasičnih oblik liturgične latinščine. Kot je ugotovil že pomembni literarni raziskovalec Erich Auerbach, se je s tem ustvarila tudi večja distanca med jezikom liturgije in razvijajočim se pogovornim jezikom ljudstva.⁵⁸

LITURGIČNA LATINŠČINA IN LJUDSKI JEZIK V NOVEM VEKU

Ko so se v srednjem veku postopoma izoblikovali evropski narodni jeziki in kulture, se je latinščina kot jezik liturgije še bolj oddaljila od jezika ljudstva. Pretirano pa bi bilo iz tega potegniti sklep, da je uporaba latinščine kot sakralnega jezika v osnovi ovirala razumevanje maše in udeležbo vernikov. Takšen sklep bi pomenil, kot je razložil strokovnjak za liturgijo (in luteranec) Frank Senn, preozko razumevanje udeležbe, ki "razume liturgijo zgolj kot besedilo in omejuje udeležbo na govorne vloge". Senn nadaljuje:

"Laiki so vedno našli možnost, da sodelujejo pri liturgiji, pa naj je bila ta v njihovem jeziku ali ne, in vedno so v liturgiji našli pomen, pa naj je bil to zamišljeni pomen ali ne. Poleg tega so bili laiki pri bogoslužju obdani z drugimi splošno razumljivimi izraznimi oblikami, ki niso jezikovne, nenazadnje s samimi cerkvenimi stavbami in njihovo dekorativno ureditvijo liturgične umetnosti."⁵⁹

Senn še omenja, da so bili običajni ugovori proti latinščini v liturgiji močno pretirani. To zagotovo velja za dežele, katerih narodni jezik se je razvil iz latinščine. Augustine Thompson

Spokoj



v svoji raziskavi verske prakse v italijanskih mestih visokega srednjega veka pokaže, da je bilo v nasprotju s trditvami heretičnih skupin, kot na primer valdežanov, razširjeno osnovno razumevanje vsaj glede pomena latinskih liturgičnih besedil, in to, tako Thompson, celo med manj izobraženimi, v kolikor so besedam naklanjali potrebno pozornost.⁶⁰ Leta 1296 je sinoda v Gradežu naročila diakonom, naj se pri petju evangelija odpovejo melizmom, kajti "le-ti otežujejo razmevanje poslušalcev in je na ta način okrnjena pobožna zbranost v duhu vernikov". Tonalno okraševanje je bilo dovoljeno le pri branju Jezusovega rodovnika za božič in Gospodovo razglasenje, kot tudi pri "prvem evangeliju, ki ga je zapel na novo posvečeni diakon".⁶¹ Ljudski jezik v Italiji je bil v tesnem sorodu z latinščino in razumevanje liturgičnih besedil nikakor ni bilo omejeno na izobraženo duhovništvo. V svojem delu o Evropi z začetka novega veka Peter Burke zapiše, da se je vse več laikov učilo latinščino, med njimi tudi majhno, a naraščajoče število učenih žensk.⁶² Vpliv sakralnega jezika na vsakdanji jezik je poleg tega viden v odmevu liturgične latinščine v ljudskih jezikih romanskih dežel, ki sega vsaj do zgodnjega novega veka.⁶³

V tem času je bila uporaba latinščine še vedno primer diglosije, torej "je uporaba tega jezika v nekaterih situacijah in na nekaterih področjih veljala kot ustrezna".⁶⁴ Bila je jezik kulturnih elit in je služila mednarodnemu povezovanju duhovnih skupnosti, predvsem Cerkve in sveta učenjakov. V času renesanse in reformacije so se kljub temu množili ugovori proti uporabi latinščine ne le v liturgiji, temveč tudi na drugih področjih tako cerkvenega kot javnega življenja. Ta situacija se je poostrila, ko so humanisti pozvali k vrnitvi k čistosti Ciceronove latinščetine, kajti njihova zahteva je pomenila, da bi "mrtev" jezik izpodrinil "živi drugi jezik".⁶⁵

Pereč je ta problem postal v 16. stoletju, ko so protestantski reformatorji po stopinjah odpadniških gibanj poznega srednjega veka nasprotovali latinščini kot jeziku liturgije,

kar je bila kritika, ki je bila tudi teološko utemeljena. Prepričanje, da bogoslužje v bistvu pomeni razglasenje Božje besede, je privedlo do sklepa, da je uporaba jezika, ki je nerazumljiv zboru vernikov, v nasprotju z evangelijem. Martin Luter je latinščino v omejenem obsegu rad dopuščal, če jo je ljudstvo razumelo, in temu pravilu so nekaj časa sledile tudi luteranske skupnosti. Jean Kalvin pa je uporabo latinščine v bogoslužju kategorično zavračal.⁶⁶

Na tridentinskem koncilu so o vprašanju liturgičnega jezika temeljito razpravljali in resno pretresli argumentacijo reformatorjev.⁶⁷ Dekret o sveti mašni daritvi 22. zasedanja v letu 1562, ki je izšel iz te razprave, vsebuje skrbno izpeljan nauk o tej temi; njegova vsebina priča, da se koncilskim očetom ni zdelo *priporočljivo*, da bi sveto mašo *običajno* obhajali v ljudskem jeziku. Vendar so priznali vrednost liturgičnih besedil za poduk vernikov, ki naj bi bila v njim razumljivem jeziku. Iz tega razloga naj župniki in vsi tisti, ki jim je zaupana dušna oskrba, pogosto pridigajo o tem, kar je bilo prebrano pri maši, zlasti še ob nedeljah in praznikih.⁶⁸ Poleg tega je po kanonu 9 tega istega dekreta o sveti mašni daritvi *izobčen* vsakdo, ki pravi, da se *sme* mašo obhajati *samo* v ljudskem jeziku; tudi tukaj je opazna subtilna formulacija koncilskega besedila.⁶⁹

Uporaba latinščine in ljudskega jezika v cerkveni liturgiji je bila predmet razprav tudi v stoletjih po Tridentu, še zlasti med katoliškimi razsvetljenstvom v 18. in 19. stoletju, in je v 20. stoletju stopila v ospredje diskusije.⁷⁰ Drugi vatikanski koncil je vprašanju jezika v bogoslužju posvetil veliko pozornost in dal ljudskemu jeziku obsežen prostor v katoliški liturgiji, pri čemer naj bi se seveda latinščina ohranila.⁷¹ Ravno v obdobju, ki ga označujeta mobilnost in globalizacija brez primere, je ta skupni liturgični jezik "za vse prepoznavo in lepo znamenje edinosti in mogočno obrambno sredstvo proti vsakršnemu uničenju resničnega nauka", kot je razložil Pij XII. v času, ko so njeni uporabi že ugovarjali.⁷²

- * Prevedeno po: Uwe Michael Lang, "Historische Stationen zur Frage der lateinischen Liturgiesprache", v: Stefan Heid (ur.), *Operation am lebenden Objekt: Roms Liturgiereformen von Trient zum Vaticanum II, Bebra Wissenschaft Verlag, Berlin-Brandenburg 2014, str. 221-237.*
- Janez Pavel II., apostolsko pismo *Dominicae cenae* (24. februar 1980), št 10; Benedikt XVI., posinodalna apostolska spodbuda *Evharistija – zakrament ljubezni* (22. februar 2007), št. 62.
Kratice: AAS = *Acta Apostolicae Sedis*; CCL = *Corpus Christianorum Series Latina*; CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*; PL = *Patrologia Latina*, SC = *Sources Chrétiennes*.
 - Benedikt XVI., apostolsko pismo, motuproprij *Summorum Pontificum* (7. julij 2007), v: AAS 99 (2007) 777-781. Glej tudi: Papeška komisija *Ecclesia Dei*, navodila za izvajanje apostolskega pisma *Summorum Pontificum* Papeža Benedikta XVI. *Universae Ecclesiae* (30. april 2011), v: L'Osservatore Romano, 14. maj 2011, 4 in nasl.
 - Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, Uporaba narodnih jezikov pri izdajanju knjig rimske liturgije *Liturgiam authenticam*, 5. navodilo "za pravilno izvajanje konstitucije 2. vatikanskega koncila o svetem bogoslužju" (28. marec 2001), v: Razglasi Svetega sedeža 154 (2001).
 - O tem obširno U. M. Lang, *Die Stimme der betenden Kirche. Überlegungen zur Sprache der Liturgie*. Freiburg im Breisgau, 2012.
 - Izjava za javnost predsednika Nemške škofovske konference, nadškofa dr. Roberta Zollitscha, na tiskovni konferenci ob zaključku jesenskega plenarnega zasedanja Nemške škofovske konference v Fuldi, 28. septembra 2012, št. 10 <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-159-Herbst-VV-Fulda-Pressebericht.pdf> (dostop 6. oktober 2012).
 - Prim. zbornik B. Kranemann / S. Wahle (ur.), "... Ohren der Barmherzigkeit": Über angemessene Liturgiesprache, Freiburg im Breisgau, 2011; U. M. Lang, *Überlegungen zur Verständlichkeit von liturgischer Sprache (159-169)*.
 - M. K. Lafferty, *Translating Faith from Greek to Latin. Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan*, v: *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003) 29 ugotavlja, da so bili tudi poznejši napisi na grobovih grški, tudi pri papežih z latinskimi imeni – Urbanus, Pontianus, Fabianus in Lucius. Izjema je latinski epitaf papeža Kornelija (+ 253). O prisotnosti grško govorečih kristjanov v Rimu glej C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3*, Christiania 1875, 303-466, posebej 456 in nasl.
 - Lafferty (op. 7) 29, posebej 27 s kazalko na J. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995, 223-226. Prim. G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, 57-63.
 - Bardy (op. 8) 106-107.
 - B. Steimer, *Vertex Traditionis*. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen, Berlin/New York 1992; M. Metzger, "A propos des réglemens ecclésiastiques et de la prétendue Tradition apostolique", v: *Revue des Sciences Religieuses* 66 (1992) 249-261; Ch. Marksches, "Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaeren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", v: Marksches et. al., *Taufragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten "Traditio Apostolica", zu den "Interrogationes de fide" und zum "Römischen Glaubensbekenntnis"*, Berlin / New York 1999, 1-79; P. F. Bradshaw et. al., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis 2002. Te raziskave novejšega datuma potrjujejo stališče v: L. Bouyer, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, Notre Dame / London 1968, 188-191.
 - Marius Victorinus, *Adversus Arium* 2,8 (CSEL 83, 182 in nasl.)
 - Dober primer za načelo "ut legem credendi lex statuat supplicandi", ki ga je pozneje formuliral Prosper iz Akvitanije (+ 455); prim. H. Denzinger / P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau, med drugim op. 37, 1991, št. 246.
 - Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1,30 (CSEL 83, 64).
 - F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1, Oxford 1896, 264, l. 3.
 - Drži torej komentar Bardya (op. 8) 163: "Malgré tout, le thème igne de Victorinus est loin d'être décisif, et il est difficile d'en tirer quelque parti assuré."
 - Dober pregled novejših raziskav ponuja S. Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007, 11-86.
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,14 (CSEL 81,2, 153): "*manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur quam nescit, sicut adsolet Latini homines Graece cantare oblectati sono verborum, nescientes tamen quid dicant. spiritus ergo, qui datur in baptismo, scit quid oret animum, dum loquitur aut perorat lingua sibi ignota; mens autem, qui est animus, sine fructu est. quen enim potest habere profectum, qui ignorat quae loquatur?*"
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,19 (CSEL 81,2, 155): "*ignota sibi lingua loqui malebant in ecclesia ad populum quam sua, siut Latini symbolum Graece.*"
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,18 (CSEL 81,2, 154).
 - Ambrosiaster, *In Epistulas ad Corinthios I*, 14,24 (CSEL 81,2, 157).
 - Razlaga Ambrosiastra Mohrmannove je za spoznanje bolj samovoljna, vendar pa po pravici pripominja, da je njegovo "dokazovanje tesno povezano z danostmi tedanjega časa". Ch. Mohrmann, *Liturgical Latin, its Origins and Character*, London 1957, 52.
 - Prim. H. A. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, Rim 1950. Omeniti velja tudi *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli Tomaža Akvinskega*. Komentar Akvinca k 1 Kor 14, ki izvira morda iz časa njegove učiteljske dejavnosti v Rimu od 1265 do 1268, je ohranjena le v obliki zapiskov k predavanjem; prim. J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas 1. The Person and his Work*, Washington D.C. 1996, 250-257, 340. Na *Lecturo* o 1 Kor 14 je očitno vplival Ambrosiaster, katerega dela so v srednjem veku ohranjena pod imenom Ambroža in so zato uživala avtoriteto tega cerkvenega očeta. Ambrosiaster je citiran tako v *Glossi Ordinaria* kot tudi v *Sententia Petra Lombarda*. Tomaževa razlaga ni vedno jasno doumljiva, in ker ni na voljo kritične izdaje, je koherentno tolmačenje zelo težavno. Prim. R. Wielockx, *Au sujet du commentaire de saint Thomas sur le 'Corpus Paulinum'. Critique littéraire*, v: *L'interpretazione di san Tommaso delle dottrine di san Paolo*, Atti della IX Sessione Plenaria, 9.21 giugno 2009 (Doctor Communis), Città del Vaticano 2009, 150-184.
 - Ambrosiastra je kot avtorja dela *Quaestiones identificirale A. Souter*, *A Study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905; Souterjevi

- argumenti so danes splošno sprejeti; Lunn-Rockliffe (op. 16) 32.
24. Ps.-Avguštin, *Quaestiones veteris ac novi testamenti* 109,21 (CSEL 50, 268).
 25. Ambrož, *De sacramentis* 2,1,5 (CSEL 73, 40): „*eclesia Romana [...] cuius typum in omnibus sequimur et formam [...] In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam.*” V svoji razlagi milanskih krstnih obredov upošteva Ambrož še posebej osrednjo točko, v kateri se odmakne od rimske prakse, to je umivanje nog krščencev.
 26. M. J. Moreton, *Rethinking the Origin of the Roman Canon*, in: *Studia Patristica* 26 (1993) 65 in nasl.
 27. G. Jeanes, *Early Latin Parallels to the Roman Canon? Possible References to a Eucharistic Prayer in Zeno of Verona*, v: *Journal of Theological Studies* N.S. 37 (1986) 427-431.
 28. Ambrož, *De sacramentis* 4,5,21 in nasl.; 6,26 (CSEL 73, 55 in 57); glej J. Beumer, *Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeyer bei Ambrosius von Mailand*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 95 (1973) 311-324; A. Bouley, *From Freedom to Formula. The evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts*, Washington D.C. 1981, 200-215. Zdi se, da se je izraz "kanon" prvič pojavil v 6. stoletju; prvi dokaz za "prex canonica" najdemo v *Ep. ad Profuturum* 5 papeža Vigilija (PL 69, 18); Bouley, *ibid.* 208 in nasl.
 29. B. Botte / Ch. Mohrmann, *L'ordinaire de la Messe*, Paris / Louvain 1953, 17: "C'est à la fin du quatrième siècle que le Canon Romain sort des ténèbres de sa préhistoire." E. Dekkers je opozoril na to, da spominjajo določena mesta pri Tertulijanu na molitveni jezik rimskega kanona; prim. isti, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Bruselj / Amsterdam 1947, 56-58. Morda se ta mesta kot citati ali namigi navezujejo na sodobne evharistične molitve, ki so bile potem (kot molitvena besedila) sprejete v rimski kanon. Druga razlaga bi bila ta, da je avtor kanona te stavke zavestno prevzel od Tertulijana, ne da bi med zgodnejšimi severnoafriškimi anaforami in poznejšim *Canon Missae* obstajala kaka povezava. Prim. M. Klöckner, *Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen spätantike*, v: A. Gerhards et. al. (ur.), *Prex eucharistica* 3,1, Fribourg 2005, 53 (in op. 59), ki zagovarja drugo razlago.
 30. Prim. npr. Tertulijan, *Adv. Iudaeos* 2,14 (CCL 2, 1344): "Melchisedes quoque, summi Dei sacerdos".
 31. A. Baumstark, *Ein Übersetzungsfehler im Messkanon*, v: *Studia catholica* 5 (1928) 378-382, in *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven / Nijmegen 1929, 13.
 32. *Constitutiones Apostolicae* 8,12,23 (SC 336, 188); prim. B. Botte, *Le Canon de la messe romaine*, Louvain 1935, 42.
 33. A. Baumstark, *Antik-römischer Gebetsstil im Messkanon*, in: *Miscellanea Liturgica in honorem L. C. Mohlberg* 1, Rim 1948, 301-305.
 34. A. Baumstark, *Das "Problem" des römischen Messkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund*, v: *Ephemerides liturgicae* 53 (1939) 242 in nasl. Kornelij je imenovan kot zadnji v vrsti papežev, h katerim se obrača *Communicantes* v kanonu; sledi Sikstu, ki je 258 pretrpel mučeniško smrt. Domnevno so na ta način hoteli Kornelija neposredno povezati z njegovim sodobnikom Ciprijanom iz Kartagine, s katerim si je dopisoval. Prim. N. J. Roy, *The Roman Canon: deësis in euchological form*, v: isti / J. E. Rutherford (ur.), *Benedict XVI and the Sacred Liturgy*, Dublin 2010, 191.
 35. Ch. Mohrmann, *Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe romain*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 3, Rim 1979, 230 in nasl. (prvič izšlo v: *Vigiliae Christianae* 4 [1950] 1-19).
 36. Optat, *Contra Parmenidem* 2,4 (CSEL 26, 39).
 37. Prim. dva predgovora k Hieronimovemu psalteriju v *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, izd. R. Weber / R. Gryson, Stuttgart⁴ 1994, 767-769; Ch. Mohrmann, *The New Latin Psalter. Its Diction and Style*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 2, Roma 1961, 110 in nasl. (prvič izšlo v: *The American Benedictine Review* 5 [1953] 7-33).
 38. Mohrmann (op. 21) 75 najde to razlikovanje že v starokrščanskih časih.
 39. Prim. C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York 1997.
 40. Mohrmann (op. 20) 50-53; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 1, Wien² 1962, 65 in nasl.; Bouley (op. 28) 203-207; drugače Th. Klauser, *der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, v: *Miscellanea Giovanni Mercati* 1, Città del Vaticano 1946, 467-482. Proti Klauserjevi hipotezi, da je latinski mašni kanon prišel iz Milana, glej Ch. Mohrmann, *Rationabilis*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 1, Rom 1961, 179-187 (prvič izšlo v: *Révue International des Droits de l'Antiquité* 5 [1950] 225-234).
 41. V poznejših časih so bili grški elementi ponovno vpeljani v rimsko liturgijo, med njimi izstopa vzklik *Kyrie eleison* kot del latinskih litanij, ki so bile po papežu Gelaziju (492-496) imenovane *Deprecatio Gelasii*; prim. Bardy (op. 8) 164, op. 2, in B. Capelle, *Le Kyrie de la messe et le pape Gélase*, v: *Révue Bénédictine* 46 (1934) 126-144. V 7. stol. so imeli vzhodni kristjani v Rimu močan vpliv, ki se je čutil v prevzemu Trisagiona v očitjanju pri liturgiji velikega petka ter pri branju beril v dveh jezikih na več pomembnih dneh bogoslužnega leta: na božič in veliko noč (na nedeljo in ponedeljek), na velikonočno in binško vigilijo, na štiri kvatne sobote in pri maši ob umestitvi papeža; prim. C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire de culte chrétien au moyen âge*, Spoleto 1981, 245 in nasl.
 42. Tako Lafferty (op. 7) s sklicevanjem na: P. Burke, *The Art of Conversation*, Ithaca 1993.
 43. Klauser (op. 40) pripisuje papežu Damazu odločilno vlogo pri uvajanju latinske liturgije; prim. M. H. Shepherd, *The Liturgical Reform of Damasus I*, v: P. Granfield / J. A. Jungmann (ur.), *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten 2, Münster 1970, 847-863. Drugačna analiza pri Botte / Mohrmann (op. 29) 17 in Ch. Pietri, *Damase évêque de Rome*, v: *Saecularia Damasiana*, Città del Vaticano 1986, 50.
 44. Glede težavnosti definicije krščanske identitete v pozni antiki glej R. Marcus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 19-83.
 45. Lafferty (op. 7) 26-28 s sklicevanjem na A. Cameron, *Latin Revival of the Fourth Century*, v: W. Treadgold (ur.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984, 42-58, in C. W. Hedrick, *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin 2000. O pomenu latinskega jezika v vzhodni polovici Rimskega cesarstva v 4. stol. glej tudi Bardy (op. 8) 123-125, 146 in nasl.
 46. H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen in Rom*, Regensburg² 2005, z bogatimi ilustracijami. O pomenu bazilik mučencev za Konstantina glej St. Heid, v: Chr.

- Gnilka et. al., *Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom*, Regensburg 2010, 173-188.
47. Mohrmann (op. 21) 53 in nasl.; prim. M. Klöckener, *Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität*, v: R. Meßner et. al. (ur.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie*, Innsbruck/Wien 1995, 126 in nasl.
48. O tem P. Bruns, *Kult(ur)- und Volkssprachen in der Alten Kirche*, v: *Forum Katholische Theologie* 29 (2012) 241-250.
49. Ch. Mohrmann, *The Ever-Recurring Problem of Language in the Church*, v: *Études sur le latin des chrétiens* 4, Rim 1977, 152 (prvič izšlo v: *Theology of Renewal* 2, Montreal, 1968, 204-220): "To prebivalstvo se v latinščini liturgije ni soočalo z osamljenim jezikovnim fenomenom. Latinščina je bila kot kulturni jezik istočasno tudi širše vpeljana – v šole ter v cerkveno in državno upravo. Tako je latinščina kot jezik svete liturgije skozi ves srednji vek podpirala latinščina kot drugi jezik kulturne elite."
50. R. Coleman, *Vulgar Latin and the Diversity of Christian Latin*, v: J. Herman (ur.), *Actes du 1er Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Pécs, 2-5 septembre 1985)*, Tübingen 1987, 47.
51. E. Rose, *Liturgical Latin in the Bobbio Missal*, v: Y. Hen / R. Meens (ur.), *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Marovingian Gaul*, Cambridge 2004, 72; prim. 71-76.
52. R. Wright, *A Sociophilological Study of Late Latin*, *Turnhout* 2002, 347. Delo vsebuje članke, ki so bili objavljeni že drugod in so deloma predelani; prim. tudi isti, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*. Wright se ponovno nanaša na M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en occident latin*, Paris 1992.
53. Wright (op 52) 99.
54. *ibid.* 34; prim. 14 in nasl.
55. *Ibid.*, 14. Povsem drugače ocenjuje F. J. Thomson, *SS Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy. Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages*, in: *Analecta Bollandiana* 110 (1992) 93: "Merovingian Latin had [...] degenerated into a confused system in which solecism and incongruity were commonplace and it had become necessary to restore correct norms for use throughout the Empire and to instruct the nobility's children in these norms. It is surely no exaggeration to state that the restoration of the *norma rectitudinis* ensured the maintenance of Latin as the language of west European culture until the Renaissance."
56. Wright (op. 52) 99-102.
57. Zaharija, *Ep.* 68 Bonifaciju, 1. julij 746 (*Monumenta Germaniae Historica, Ep. Sel.* 1, 141)
58. E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, 88, 197. Doseg tako imenovane "karolinške liturgične reforme" pa je pogosto preocenjen. Nikakor ni prišlo do popolnega poenotenja liturgije v smislu rimskega obreda. Prim. Y. Hen, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877)*, London 2001. Ne smemo se dati zapeljati retoriki karolinških dokumentov: pomanjkanje učinkovitih vladnih organov in omejena sredstva komunikacije sploh niso dopuščala, da bi se tako obsežen projekt uresničil.
59. F. C. Senn, *The People's Work. A Social History of the Liturgy*, Minneapolis 2006, 145.
60. A. Thompson, *Cities of God: The Religion of the Italian Communes 1125-1325*, University Park, PA 2005, 239-241.
61. *Cit. po ibid.* 240.
62. P. Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge 2004, 49, omenja naslednja imena: "Isotta Nogarola in Laura Cereta v Italiji, Caritas Pirckheimer v Nemčiji, Beatriz Galindo z vzdevkom "La Latina" v Španiji, kot tudi Moidred Cooke".
63. *Ibid.* 50 in nasl. navede nekaj sijajnih primerov: "V benečanski iz Chioggie na primer rečejo avtoritarni osebi šaljivo *potente de sede* in samovšečnemu človeku *egosum*, kar je izpeljano iz Magnifikata, *Deposuit potentes de sede*, oz. iz Jn 11,25: *Ego sum resurrectio et vita*. Drugi italijanski primeri so prevzete besede kot *introibo* za 'uvod' ali *confiteor* za 'opravičilo' [...] Spet drugi primeri so izrazi igrivosti, ironije in posmeha, vključno s posmehovanjem sami liturgični latinščini [...]. Ženska na primer, ki je dajala preveč pobožnih vtis, je bila v 16. stoletju poznana kot *una magnificatte*, medtem ko so vpitje označevali kot 'molitev večernic', *'cantare il vespro'*." O tem R. Bracchi, *Il latino liturgico sulla bocca del popolo*, v: E. dal Covolo / M. Sodi (ur.), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, Città del Vaticano 2002, 489-507.
64. Burke (op. 62) 43.
65. Mohrmann (op. 49) 152, kot tudi Burke (op. 62) 144 in nasl.
66. Schmidt (op. 22) 23-79.
67. *Ibid.* 81-198.
68. Tridentinski koncil, 22. zasedanje (17. september 1562), Dekret o sveti mašni daritvi, pogl. 8: "*Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur*" (S. Eshes [ur.], *Concilium Tridentinum* 8, Freiburg im Breisgau 1919, 961, vrstice 24 in nasl.).
69. Tridentinski koncil, 22. zasedanje (17. september 1562), Dekret o sveti mašni daritvi, kanon 9: "*Si quis dixerit, Ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, dammandum esse; aut lingua tantum vulgari Missam celebrari debere; aut aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem: anathema sit*" (S. Eshes [ur.], *Concilium Tridentinum* 8, Freiburg im Breisgau 1919, 962, vrstice 19-22).
70. Veliko uporabnega materiala v: K. Pecklers, *Dynamic Equivalence. The Living Language of Christian Worship*, Collegeville 2003; glej tudi W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Regensburg 1940.
71. Drugi vatikanski koncil, Konstitucija o svetem bogoslužju *Sacrosanctum Concilium* (4. december 1963), št. 36 in 54.
72. Pil XII., okrožnica o svetem bogoslužju *Mediator Dei* (20. november 1947), v: AAS 39 (1947) 521-595, št. 60.

Domišljija



Religija malgaškega plemena Antešakov¹ kot primer prareligije in njena primerjava z judovsko-(grško)-rimsko-krščansko religijo, ki jo danes živimo kot sodobno krščanstvo

Pred kakimi desetimi leti sem v Radovljici poslušal predavanje danes že pokojnega slovenskega misijonarja Klemena Štolcerja o verovanju Malgašev, domorodcev z Madagaskarja, med katerimi je deloval. Opisoval je, kako Malgaši na eni strani govorijo o stvarniku in verujejo vanj, na drugi strani pa v duhove svojih prednikov. Pri tem naj bi prednike bolj spoštovali kot samega stvarnika. "Predniki" naj bi bili za Malgaše največja avtoriteta, bojijo se prekršiti pravila in zakone, običaje, ki so jim jih predniki zapustili.

Takrat sem si rekel: "Saj to je vendar prareligija!" Tudi naše krščanstvo je, tako sem menil in še menim, nedvomno šlo v davni prazgodovini skozi tako fazo religijskega razvoja, ko so naši religijski prapredniki, po tej judovsko-krščanski religijski liniji (ki nam je poznana, po ohranjenih bibličnih zapiskih, le do starohebrejske jahvistične faze, od obdobja kakih 1500 let pred Kr. sem, in ne dalj v prazgodovino) častili na eni strani stvarnika² in na drugi strani ohranjali vero v duhove prednikov. Verjetno so tudi naši religijski predniki po slovanski in praslovanski liniji, ki je ne smemo pozabiti, glede na dinamiko, ki deluje znotraj religij, častili tako "prednike" (t.j. duhove prednikov) kot bogove narave, ki so, kot rečeno, religijski ekvivalenti stvarnika.

To zanimanje za naravo religij in njihov razvoj, me je pripeljalo med drugim do Matija Nareda, ki je kot laični misijonar deloval na

Madagaskarju. Rade volje mi je poslal svoj magisterij o religiji madagaskarskega plemena Antešakov. To bom skušal tu predstaviti, obenem pa povleči vzporednice s krščansko religijo, tako glede verovanj, to je idej o "svetu duhov" in idej o stvarniku, kot jih najdemo pri Antešakih, oz. v krščanstvu, kot glede vere, kot odnosa do narave, do ljudi in do prednikov, oz. do stvarnika, kot ga živijo eni oz. drugi (tj. Antešaki na eni strani, oziroma kristjani na drugi). Bralcu je seveda na razpolago celoten magisterij Matija Nareda, tako, da si v njem lahko poišče več podatkov o stvareh, o katerih bom tu skrajšano pisal. Sicer pa navedbe iz magisterija navajam v poševni pisavi.

KRATEK ORIS RELIGIJE ANTEŠAKOV

Nared o religiji Antešakov zapiše (str.98):
"Religija teh ljudi je njihova eksistenca in

njih *eksistenca je njihova religija*". V njihovi veri, kot odnosu do ljudi, do sveta in do duhovnih bitij (Stvarnika, prednikov), je, tako je razumeti, ta odnos temeljno pristnejši, kot je pristen podoben odnos v sodobnih civiliziranih družbah.

Antešaki častijo predvsem prednike in "verujejo" v njihovo posmrtno eksistenco, častijo (in "verujejo") pa tudi v Zannaharija, ki ima zanje pomen nekakšnega stvarnika, podobnega našemu (krščanskemu) stvarniku, vendar, in to naj takoj pripomnim, Zannahariju Antešaki ne pripisujejo takih lastnosti in takega odnosa do njih (Antešakov), kakršne je judovsko-krščanska religijska ideologija pripisovala in še pripisuje Bogu Očetu.

Tu naj takoj dodam, da nekateri proučevalci malgaške religije in malgaškega življenja, npr. Louis Catat, ki je pisal o tem konec 19. stoletja, in jih Nared tudi navaja, govore še o pomembnem slabem Duhu, imenovanem Angatra, dalje o "hudobnem in silnem bogu Niangu" (oboje na str. 3), kar pa bi se dalo razumeti kot ostanke nekdanjega mnogoboštva. Sam Nared govori predvsem o Zannahariju. Pri tem pa dodaja: *Rabakarska in mašijanaška vera pa ne poznata samo Stvarnika in prednikov, temveč ljudje verjamejo tudi, da so med Bogom in ljudmi – v "nadnaravnem", pa vendarle tudi na zemlji – še raznorazna druga bitja, kot so škrati, pindkineok, vodne deklice, in drugi duhovi, ki imajo vsak svojo vlogo – dobro ali slabo.*

Za Antešake so predniki najpomembnejši. Predniki naj bi dominatno "vplivali"; postavljali tako pravila družbenega - rodovnega življenja, kot tudi odločilno vplivali - posegali na tuzemsko življenje ljudi. Vera v prednike in s tem povezan kult (običaji, obredi) je, kot M. Nared navaja Renela (str. 109), "substrat cele religije".

Zannahari³ je, kot je razbrati iz Naredovega magisterija, za Antešake nekakšen stvarnik, vendar teološko očitno ni tako natančno opredeljen, kot smo navajeni pri krščanski teologiji glede Stvarnika⁴. Citiram M. Nareda, ki v svoj navedeni citat vključuje mnenje raziskovalca Pietra Lupa (str.103): "Tradicionalna

ljudstva imajo navadno neko svojo predstavo o Bogu Stvarniku, vendar ostaja nejasna, s tem pa je tudi Bog oddaljen od vsakdanjega življenja ljudi. Njegova podoba je velikokrat nedoločljiva. Pri teh ljudeh "je Bog v bistvu razumljen kakor neka stvarnost, ki ne vstopa v kategorije bitij, ki se pojavljajo v času in prostoru. Posledično tudi ne more imeti enakih vrst odnosov, kakor jih imamo z bitji, ki nas obkrožajo. (Lupo 2006, 31.)"

Bog je pojmovan kot vir vsega, kar obstaja, in o njem se govori v presežnikih in v popolnih lastnostih, kot so: vseveden, vsemogočen ter za vse enak. Malgaši pravijo: "Bog je Bog za cel svet" (Andriamanjato 2002, 25). Bog je kakor sonce, ki sveti vsem." In Nared še dodaja: "Pri opredeljevanju pomena, ki se pripisuje Zannahariju, se je vedno kazala neka dvoumnost. Tradicija preučevanja, pa naj gre za belsko ali malgaško, je razlikovala dva vidika: Zannaharija se lahko pojmuje kakor Boga, začetnika vsega stvarstva, ali pa kakor davne (mitične) prednike. Nekateri navajajo, da sama beseda Zannahari izhaja iz besede "razana", to pomeni predniki, in "nahary" – tisti, ki je spočel. Malgaši pojmujejo stanje prednikov kakor stanje, ki je bližje Stvarniku. Od tu tudi mišljenje, da so določeni predniki zavzeli status Boga. Enačenje Boga in prednikov je poudarjeno predvsem pri plemenu Merina, kjer se ne da popolnoma razločevati, kaj pomeni Bog in kaj Predniki. V tem duhu Merinci rečejo, "da je smrt prehod, da človek postane Bog" (Andriamanjato 2002, 33.) Tako se lahko pod pojmom Zannahari pojmuje tudi prednika, ki je spočel osebo, družino ali klan. Iz tega sledi, da je lahko več Zannaharijev oziroma prednikov, in da ima vsak rod svojega (Razafimpahanana 1972, 55.)" Svojevrstno razlago najdemo v sodobnem času pri Domenichiniju in Ramiamananaju (2002), ki nakazujeta, da je Zannahari vrhovni "Bog neba". Zannahari naj bi etimološko kazal na "Boga sonce" ali Andriananahari – "Princ Bog Sonce". To pa pravzaprav ni nova interpretacija, ampak so le povzetki starejše razlage, ki jo zasledimo že v začetku dvajsetega stoletja pri M. G. Ferrandu. Ta pravi, da naj bi "Yannahari" odgovarjalo malezijskemu "Yan-hâri", to pomeni: "sončni bog" ali "bog dneva"."

Obredno se Antešaki obračajo k Zannahariju le ob večjih dogodkih, ko ga pokličejo in po krajšem govoru pošljejo nazaj v njegov svet (Nared, str.106).

Še navajam o Zannahariju in Prednikih iz Naredovega besedila: "Če Antešaki kličejo Stvarnika in prednike, se najprej obrnejo na Stvarnika, tako da nekajkrat zaukajo, da ga "zbudijo". To bujenje oziroma pojmovanje, da Bog včasih tudi malce zakinka, ni lastno samo malgaški teologiji, temveč ga lahko najdemo tudi drugje. Za ponazorilo lahko navedemo kar Sveto pismo, kjer piše: "Zbudi se! Zakaj spiš, o Gospod?" (Ps 44,24.) Pred časom so ljudje na drugem mestu klicali sveto zemljo, ki so jo pojmovali kot napol božansko ("Zemlja, nevesta Stvarnikova" (Domenichini in D-Ramiamanana 2002)), in na tretjem svoje prednike. V sedanjem času se klicanje svete zemlje počasi izpušča iz obreda klicanja prednikov in Stvarnika. V obredu je slišati tako: "In ti, sveta zemlja, tudi tebi moramo povedati ..." (Slabe 1998, 32.) To se sedaj ohranja le še poredkoma.

Naj pripomnim, da tudi v zgodbah Stare zaveze, konkretno v Tretji Mojzesovi knjigi, najdemo nekaj podobnega. Zemlja naj bi bila sveta in ji prav tako pripadajo sobotni prazniki, ko naj bi se spočila.

Imajo pa (Antešaki) običaj, da vedno, ko začnejo kopati v zemljo zaradi pomembnejših stvari, kakor je na primer postavljanje hiše, kopanje temeljev, celo odkopavanje nasedlega avtomobila (Nared navaja v magisteriju nek dogodek, ko je s svojim avtom nekje nasedel), pokličejo prednike in prosijo za blagoslov in dovoljenje, da smejo kopati v zemljo. Ob končani gradnji pokličejo Zannaharija in prednike, da povedo, kaj je bilo narejeno, da prednikom predstavijo nov položaj in pridobitev skupnosti. Ko pa so predniki že navzoči, pa prosijo še splošnega blagoslova za ljudi."

Sam Zannahari ima "moč in možnost", da se razodeva ljudem v raznih oblikah in podobah, preko sanj ali kako drugače. Vendar je po splošnem prepričanju svojo moč prepustil prednikom. Sam Zannahari se ne zanima prepogosto za tekoče življenje na zemlji,

čeprav lahko v svoji moči deluje kadarkoli. Bog (Zannahari – m. o.) je bolj zaščitniški kakor pravični Bog. Njegovo delovanje nakazuje tudi misel, da je predober, da bi se ukvarjal z vsemi človeškimi neumnostmi (Andriamanjato 2002, 29). Antešaki nikoli ne opravljajo obredov samo Zannahariju na čast, pač pa vedno v povezavi s Predniki, ki so prva oporna točka vere: Predniki so temeljna vez z onstranstvom in imajo največji vpliv na tostranstvo. Vsekakor pa Zannahariju priznavajo vrhovno oblast. Zannahari med Antešaki nima nikakršnih podob, templjev ali kakšnega posebnega kulta, ki ni v povezavi s Predniki.

Nared navaja tudi problem v zvezi s prevajanjem krščanskega Svetega pisma v malgaški jezik. Ker naj bi imel Zannahari za Malgaše več pomenov (kot že omenjeno, tudi politeistične⁵ opredelitve v smislu obstoja več Zannaharijev, dalje verovanje o organski povezavi Zannaharija s predniki), so se prevajalci odločili, da bodo za prevod krščanskega (svetopisemskega) Boga uporabljali izraz Adriamanitra (*kralj, ki diši*). Nared dodaja (str.105), da je tudi Adriamanitra povezan s predniki. Tu se dejansko srečamo z nerešenim problemom, ko hočejo prevajalci Svetega pisma ime krščanskega Boga poistovetiti z imenom malgaškega Zannaharija (oz. Adriamanitra), ki je idejno bitnostno-(ontološko) različen od ideje krščanskega Boga, o čemer bom spregovoril kasneje. In četudi ima Zannahari za Antešake nekake osebne značivosti, je, kot navaja Nared (str.106), "Zannahari bolj oddaljen od ljudi in z njimi nima neposrednega in pogostega stika. Vendar je pojmovanje oddaljenega Boga običajno za večji del afriške celine. Afriška misel uvršča Boga zunaj človeškega, oddaljenega iz kozmosa, a obenem pojmuje kozmos kakor "kraj", naseljen z množico duhov, raznih sil ali božanstev (med katerimi so tudi predniki), ki so v stiku s Stvarnikom in z ljudmi." Zannahari je torej za Antešake oddaljen, brez (izrazitih) človeških lastnosti. Antropološko je to povsem razumljivo, saj Zannahari zanje ni prednik (z izjemami v verovanju določenih plemen).

O KULTU PREDNIKOV

Nared navaja: *Raziskovalci opredeljujejo kult prednikov kot najznačilnejšo in najočitnejšo potezo v verstvu mnogih, še posebej afriških ljudstev (Tokarev 1974, 102). Kult prednikov se je pojavljal v svojih osnovnih potezah pri mnogih drugih verstvih v zgodovini in je izginil – ali se prevrednotil – ob razvoju iz rodovne v razredno družbo s pojavom širših plemenskih zvez, z razvojem držav ali večjih kraljestev. Velikokrat so se ti kulti iz svoje prvobitne osnove počasi prenesli na čaščenje kraljevih prednikov ali skupnih junakov (herojev), ki so bili pomembni za vso novo širšo skupnost (Nared, str.109). Te navedbe kažejo na to, da so človeški rodovi ohranjali zavest o svojih prednikih, da so dejansko živeli in delovali kot "skupnost živih in mrtvih". Seveda vsak v svoji funkciji, saj funkcija živih in funkcija prednikov (mrtvih) ne moreta biti enaki.*

Obredi kulta prednikov na eni strani ponavljajo tradicionalno kulturno vedenje živih nasproti prednikom; ob tem vzbujajo, gojijo in izražajo čustva, ki naj bi jih gojili pripadniki plemena (klana) do svojega plemena (klana), do svoje družbene (plemensko/rodovne) sredine, do starejših predstavnikov klana, mlajših, umrlih. V zvezi s predniki ima poseben religijski pomen skupna (vaška, ali klanska) grobnica, s tabuji še posebej zaščiten prostor. Skupna grobnica je za Antešake pomemben dejavnik družbene (klanske, rodovne) identitete. Nared navaja (str.135): *"Prva želja vsakega Malgaša je, da bi bil, ko umre, pokopan v družinski grobnici. Umreti, to ni zanj nič, slabše je, če bi ne mogel počivati ob svojih prednikih!" (Randrianarisoa 1959, 22.)* Dalje (str.136): *Ljudje verjamejo, da duše umrlih odidejo v neki drug svet, ki pa ni vedno jasno določen. Včasih se ga locira v grobnico ali v njeno okolico, včasih v nejasno bližino Zanaharija, včasih le nekam proti vzhodu.*

Tu se srečamo s podobno religijsko idejo, kot je judovski šeol, tj. prebivališče mrtvih v zgodnji Stari zavezi, ali Had v grških predstavah; gre za ideje o bivališču vseh mrtvih,

ki so se v nadaljnjem religijskem razvoju v judovstvu in krščanstvu razvile v ideje nebes, pekla, vic. Ali gre samo za duše ali pa ima, po verovanju Antešakov, tudi telo po smrti kako vlogo, ni povsem jasno. Priprava mrliča na pogreb in pogrebni obredi Antešakov, npr. kontrola mrliča, ali je obrezan, oziroma obreza mrtvega, če še ni obrezan, namreč govorijo tudi o določeni, sicer nejasni ideji o funkciji telesa po smrti. Glede krščanskega in judovskega verovanja pa vemo, da naj bi po tem verovanju dobilo telo ob "dnevu vstajenja" spet svojo funkcijo (o problematiki teh religijskih postavk si dovolim bralca napotiti na 16. poglavje knjige "Ne in amen" Ute Ranke Heinemann).

Kult prednikov tako utemeljuje sorodstveno-družinske vrednote ter pravila družbene ureditve, kjer imajo praviloma prvo besedo starejši. Širše pa ima pleme Antešakov, kot že omenjeno, tudi institut kraljev⁶, ki imajo posebne pristojnosti pri naslavljanju prednikov. S slovesnostjo, kolektivnostjo kulta in z njegovo institucionalizacijo se kaže predvsem pomembnost čustev, ki jih kult zastopa, brani, vzpodbuja in neguje. *Kult osredišča bivanje skozi čas, združuje sedanost in prihodnost na preteklosti. Kult – razen obveznega žrtvovanja ob določenih dogodkih (prilikah) – nima formalnih doktrin in je vpet v širši kontekst verovanja.* (Nared, str.119.) Kult torej nima ideologije v ožjem smislu, tj. verskega nauka, nima religijskega učiteljstva, kot je to npr. v krščanstvu ali v islamu, in deluje na nivoju rodovnega verovanja (rodovne zavesti). V tem osredotočanju na svoj rod antešaska rodovna religija tudi nima težnje po širjenju na druge rodove. Antešaska religija ni ekspanzionistična, kot je npr. krščanstvo ali islam. Sicer se v skladu z religijsko hermenevtiko⁷ to poimenuje "težnja po univerzalizmu" in ne ekspanzionistična težnja, kar v resnici je. Zato je vsiljevanje tujih religijskih vzorcev (npr. čaščenje Kristusa) lahko peljalo v hude konflikte (str. 220).

Zanimiv je obred ob ustoličevanju kralja, ki ga Nared navaja na strani 61. Tu kralj kliče tako Zanaharija kot tudi prednike in opravlja

ob tej priložnosti duhovniško funkcijo klicanja duhov -prednikov: "(...)Naj na zemlji vladata dobrota in sreča. Glej tega vola. Zate je, tebi ga darujemo. To je vse, kar smo ti hoteli povedati. Vrni se v svoje bivališče. Dvigni se nad oblake, kjer bivaš. Govor smo končali, samo za blagoslov te prosimo, potem pa se vrni v svoja bivališča, ker bomo sedaj poklicali še svoje prednike." Potem pokliče prednike po osebnih in družinskih imenih. Njegovi asistenti mu prišepetavajo posamezna imena, da bi koga ne pozabil. S tem bi se zameril pokojniku in navzočim živim sorodnikom pozabljenega pokojnika. Tudi njih prosi, kot je prosil prej Boga. (...) Naroči jim, naj kot duhovi ne nadlegujejo ljudi z boleznimi, nesrečami in drugimi neprijetnostmi. Pobijejo pa naj vse hudobneže, ker niso njihovi prijatelji, še manj pa sorodniki. (...).

V tem obredu klicanja prednikov lahko vidimo podobnost z nekaterimi judovsko-krščanskimi obredi, npr. z litanijami, ko se tudi kliče, sicer le tiste izbrane prednike, ki jih je Cerkev (institucija religije) proglasila za svetnike in jih prosi(mo), da posredujejo za nas pri Bogu. Tudi pri maši duhovnik večkrat kliče krščanske prednike.

Ko začne organiziranost v klane in rodove v svoji organizaciji pešati, ko se torej družbena raven zavihti na kompleksnejšo nadplemensko organizacijo, se kult prednikov začne izgubljeni (Radcliffe-Brown 1994, 184). Osebnost in rodovne prednike počasi nadomestijo kraljevi predniki ali heroji, ki lahko izidejo od pogumnejših vojakov ali drugih ljudi, ki so pomemben del ideologizacije družbene ali državne skupine.

Poleg verovanj v Zannaharija in Prednike poznajo Antešaki še različna druga verovanja, druge "religijske" objekte, znamenja, kot npr. Sveti les (haso manitra), različne svete kamne, verovanja, povezana z določenimi živalmi, verovanja v "jezerske deklice" in podobno. Kot sem že omenil je tudi zemlja imela za Antešake določeno religiozno opredelitev⁸ (pomenskost).

Tu se v podroben opis teh različnih drugih verovanj ne bi spuščal. Naj pripomnim le to, da je šla in gre katerakoli religija skozi dolg

zgodovinski proces, v katerem so se pojavljajo različna verovanja in različne "svete" stvari, vezane tako na svet (naravo), kot na človeške rodove in da so omenjeni, v Naredovem besedilu pa podrobneje opisani religijski objekti in verovanja Antešakov (ki se ne nanašajo na Zannaharija in Prednike) najbrž ostanki teh preteklih verovanj, ki so sedaj nekako v senci verovanj v prednike in Zannaharija in je za mnoge teh verovanj težko spoznati izvor in pomen.

Nared v zvezi s tem še zapiše: Najmočnejša prvina v religijskih obredih na afriški celini (in Madagaskarju) pa je žrtvovanje, ki vzpostavlja povezave v svojem temeljnem stanju. Žrtvovanje brani človeško življenje s smrtjo. Prav bi moral Nared zapisati: Žrtvovanje brani življenje rodu (klana, plemena) s smrtjo. Z žrtvovanjem se je namreč prvotno rod odkupil (od zmagovalca ali od premočnega).

Naj za ponazoritev njihovega temeljnega odnosa do življenja, to je vere (ki jo moramo razumeti povezano z upanjem, ljubeznijo v najširšem pomenu teh besed), povezane z njihovim verovanjem, tj. z njihovim razumevanjem stvarnosti, v kateri živijo, navedem še to, kar opisuje Nared na straneh 73/74: "Sprejemanje odločitev v skupnosti poteka po razpravah. Čeprav je videti, da je malgaška skupnost povsem avtoritarna, pa ima v sebi globoke prvine medsebojnega pogovora, usklajevanja in kompromisov. Andriamajato (2002, 23) pravi: "Veliki zakon, ki se pojavlja v malgaški misli, je relativizem. Vse je relativno: dobro, ki se ga dela, ali slabo, ki se ga povzroča, zahvaljevanje in hvaležnost. Vse moralne in materialne domene so relativne. (...) Na koncu: nič ni absolutno. Samo bog si lahko vzame pravico do dokončnih odločitev. On lahko da življenje ali pa ga komu vzame. (...) Samo bog je popoln in vseveden. Tako resnica ni absolutna in ni nikoli resnica samo enega samega, ampak je stvar skupnosti. Odvisna je od okoliščin in kot taka je vedno zgodovinsko pogojena: odvisna je od družbene skupine, v kateri se kakor resnica javlja. ("Ny olombelona mora soa sy mora ratsy", pravi pregovor – Človek je lahko hitro dober ali hitro slab.) Resnica za

eno družbeno skupino je dogovorjena resnica po končani razpravi. Empirično dokazovanje resnice (vsaj ne po načinu, ki ga razumemo v evropskem kulturnem prostoru) velikokrat ne pride v poštev. Samo družba je merilo resnice (Razafimpahana 1972, 54.) Svoje pa dobi resnica in s tem pravni sistem tudi s preizkusi, ki temeljijo na delovanju magije."

In na str. 273 še doda: *Kakor smo videli, je za antešaško družbo skupnost prav posebnega pomena. Umirjeno življenje v skupnosti pa zahteva tudi izostrene čute za gostoljubje, solidarnost, sodelovanje, za ponižnost, spoštovanje drugih, prijaznost, potrpežljivost in za delitev stvari. Ljudje se v medsebojnem sporazumevanju vedejo skrajno mirno, previdno in ponižno. Pogovor med ljudmi je tako poln spoštovanja! V besedo redko posegajo. Pred vsakim pomembnejšim govorom se prosi za vnaprejšnje odpuščanje, če bi se govornik kaj zareklo, če bi rekel kaj, česar ne bi smel ali kar bi ne bilo primerno. Ljudje poslušajo, ponavljajo povedano, dodajajo in ponazarjajo s potrpljenjem in spoštovanjem do vseh drugih. Posebno težo pri govoru (kakor tudi v družbi) imajo besede starih ljudi, ki so v svojem življenju mnogo izkusili in s tem preverili modrost prednikov. Zato je tudi starost spoštovana in cenjena..*

Razlike in podobnosti med religijo Antešakov in krščanstvom in poskus razlage slednjih

Predvsem naj pripomnim, da je religijska ideja Zannaharija in Prednikov na zunaj sicer različna od religijske ideje krščanskega Boga, vendar v verovanju Antešakov lahko prepoznamo, kar je bistveno: celovitost istih bistvenih postavk antešaške eksistence, to je odnosa do sveta (narave) in do rodu (skupnosti), kot jo s sodobno analizo najdemo v (starozaveznem in novozaveznem) judovstvu, pa tudi, sicer nekoliko prikrito, v krščanstvu.

So pa razlike. Judovski Bog (Jahve, Elohim) je ideja, v kateri je, tako menim, združena (zlita) tako ideja stvarnika kot ideja prednikov. V zgodovinskem razvoju judovske religije je moralo priti do te sinkreze. In ker Jahve ni samo stvarnik, ki naj bi bil sam po sebi oddaljen, temveč je tudi (v Boga povzdignjeni) prednik, je zato bližji, "komunicira" s

svojim rodom, "zahteva" spoštovanje starih rodovnih postav (obreze, ipd., kar je funkcija prednikov), "obljublja" rodu zaščito, dejavno naj bi deloval v njihovi zgodovini (npr. izhod iz Egipta). Skratka, Jahve se "razodeva". In ker je od Zannaharija različen po svoji "biti", je tudi v "značajskem" pogledu, če smemo tako reči, različen od njega. Obnaša se kot predniki, na kar so že opozorili teologi kot R. Otto. ali Soederblom. Dalje! Zannahari, za Antešake vrhovno bitje, stvarnik, doživljen s strani Antešakov, kot zelo oddaljen, ni imel takih "konfliktov" s svojim rodom, kot naj bi jih imel judovski Bog s "prvima" človekoma, to je z Adamom in Evo, kar je iz judovske religijske tradicije izhajajoče krščanstvo vključilo v svojo zgodbo o odnosu med Bogom in ljudmi. Antešaki ne poznajo konstrukta "izvirnega greha", to je obremenjenosti s "podedovanim smrtnim grehom"⁹, ne poznajo "prekletja" potomcev Adama in Eve, to je prekletja človeškega rodu s strani Boga. Tudi kasnejše¹⁰ sobivanje med "izvoljenim" ljudstvom, če se osredotočimo na Izraelce, in njihovim Bogom (Jahve, Elohim) "je bilo", kot razberemo iz Svetega pisma, polno konfliktov, "nezvestobe" na eni strani in "zvestobe", "izrečenih zavez in obljub" na drugi strani. Krščanstvo, kot religijska veja, ki je izšla iz judovstva, je vso to starozavezno "problematiko" nekako podedovalo in jo "razrešilo" z Jezusovo "odrešenjsko" žrtvijo. Vse to je krščanstvo vključilo v odnos do krščanskega Boga. In vse to vpliva na odnos krščanstva (ali islama ali judovstva) do sveta in življenja.

Religija Antešakov pa je brez take judovsko-krščanske dogmatike. Nared antešaško religijo v tem pogledu opisuje na str. 102:

Preprosto gre za neko celovito, domišljeno in pestro obliko religije, ki združuje življenje na zemlji z življenjem po smrti, s tem pa povezuje umrle prednike, Stvarnika ter ljudi v povezano celoto ter teži po harmoniji; ta se najlepše izraža v družinski solidarnosti in v mirnem sožitju z drugimi klani in plemeni v okolici. Hrepenenje po moči, zdravju, varnosti, zaščiti življenja, številnem potomstvu in umirjenem sobivanju



je vodilna sila malgaške vere. Zaradi tega lahko navedemo kot glavne vrednote malgaškega človeka predvsem čut za skupnost, za sveto (vse, kar zadeva duhove, prednike, Boga in stare običaje), spoštovanje življenja, celostno dožemanje (povezanost) tosvetnega in onsvetnega, družinsko solidarnost, spoštovanje avtoritete in prijaznost.

V vsej antešaški religijski praksi se čuti določen zdrav antropocentrizem (podčrtal jaz). Ne gre za pobožno čaščenje Boga Stvarnika, ki je, kakor pojmujejo, zelo oddaljen od navadnih ljudi, temveč za normalno zdravo hrepenenje po dobrinah, ki so potrebne za preživetje, gre za hrepenenje po potomstvu, zdravju in blagostanju. V ozadju vsega je skrb za človeka, pa naj bo na zemlji ali pa na onem svetu, kjer imajo najpomembnejšo vlogo umrli.

V zvezi s problemom poimenovanja krščanskega (svetopisemskega) Boga z antešaško besedo Adriamanitra ("Bog, ki diši"), ki ga Nared omenja na str. 105, naj pripomnim, da je problem predstavitve krščanskega Boga Malgašem, z uporabo njihovega imena Zannahari ali Adriamanitra za krščanskega Boga, dejansko nerešljiv. Misijonarji, širše pa tudi krščanski teologi, kot tudi hierarhično duhovništvo¹¹, bi se morali zavedati razlike med krščansko in antešaško religijo¹². Krščanski Bog je eden. V ideji krščanskega Boga sta združeni (sinkretični) ideji duhov prednikov in ideja stvarnika. Pri Antešakah pa živita še obe ideji (predstavi, "biti") ločeno, konkretno ideji dveh duhovnih bitij, ki imata pomembno vlogo v ohranjanju antešaške eksistence in identitete. Doktrinarno dokaj agresivno krščanstvo (Cerkev) ne bi smelo pozabiti svojega religiocidnega delovanja v preteklosti in bi dandanes moralo čuvati te prvine afriških religij zaradi ohranjanja identitete afriških rodov (narodov).

Res je v religijski postavki ideje krščanskega Boga (Jezus ga je največkrat klical kot Očeta) in posledično tudi v vernikovem doživljanju in sprejemanju svojega krščanskega Boga prisoten tak (čustveno-vedenjski) odnos kot do prednikov, rodu. (Ni čudno, da Hrvatje govore o "Materi božji hrvatski",

Poljaki pa o "...poljski".) Spominjanje in čaščenje prednikov je bilo po pokristjanjenju (posebno malih) narodov izrinjeno iz religijskega kulta. Lahko rečemo, da se je to zgodilo zaradi imperializacije krščanske religije. Sicer je že v judovstvu bilo podobno; častilo se je poglavarje, vladarje, duhovnike in ne prvotnih prednikov.

Ob vse bolj uveljavljajočem se antropološkem spoznanju, da odnos do sveta (narave) uravnava drug čustveno-instinktivni psihični dej, v sodelovanju, skoraj bi lahko rekli, v podrejenosti razumu¹³, da pa na drugi strani med- in znotrajrodovne (medčloveške) odnose uravnava bistveno drugačen, mnogo močnejši, agresivnejši, čustveno-instinktivni dej, kjer razum nima prve besede, lahko razumemo, zakaj so za Antešake predniki mnogo pomembnejši kot stvarnik Zannahari. Govori pa nam tudi to, da judovsko/krščanski stvarnik¹⁴ ni mogel sam od sebe imeti takih lastnosti, kot jih je v verovanju pridobil Jahve/Elohim, ko so ga naši davni predniki v verovanju združili (poistovetili) s predniki. saj se je, kot že navajam svoje mnenje, v judovsko-krščanskem Bogu ideja prednika in stvarnika združila (zlila) že v prazgodovini naše judovsko-krščanske religije. Tako se je, v osnovi vedno prisotna, razumsko/spoznavna (filozofska)¹⁵ ideja Boga stvarnika združila z religijsko idejo prednika in so tako človeške poteze prednika z značilnimi, iz "agresivnosti znotraj vrste"¹⁶ izhajajočimi lastnostmi napolnile (prekrile) podobo krščanskega stvarnika (če omenim samo to, da Jahve "razglaša": "Jaz sem ljubosumni Bog ..." (2 Mz, 20,5.) Tega očitno ni pri percepciji (verovanju v) Zannaharija s strani Antešakov. Naj ponovim mnenje, ki ga je po raziskovalcu Lupu navedel Nared (str. 103): Pri teh ljudeh "je Bog (Zannahari-m.o.) v bistvu razumljen kakor neka stvarnost, ki ne vstopa v kategorije bitij, ki se pojavljajo v času in prostoru. Posledično tudi ne more imeti enakih vrst odnosov, kakor jih imamo z bitji, ki nas obkrožajo" (Lupo 2006, 31).

V zvezi s "komunikacijo z duhovi prednikov" ostaja odprto globlje

psihološko-analitično vprašanje razvoja značaja "verovanja" v takih religijah, kot so krščanstvo oz. islam, oziroma v tistih religijah, ki jih je njihovo duhovništvo razglasilo za "razodete". "Dejanskost" razodetosti se je v teh religijah vzpostavila in se verovanjsko vzdržuje kot ideološka (religijska) postavka, tj. kot "verska resnica", za kar, to je za vzpostavitev take verovanjske postavke, je potrebna struktura, ki ima moč, da vzpostavlja religijsko/ideološke postavke, to je, vzpostavlja določena verovanja. Mnoga verovanja se sicer spontano vzpostavljajo, vendar ne vsa. Najbrž je prav razvoj religijske institucije duhovništva (svečeništva) bistveno prispeval k tako močnim poudarkom o dejanski (konkretni) "razodetosti" v religijah, kot so judovstvo, krščanstvo, islam. Sklicevanje na "razodetost" je namreč temeljna religijska postavka (dogma) judovstva, krščanstva, oz. islama, s katerimi se skušajo legitimirati duhovniške institucije teh religij. Religiozološko primerjalno vidimo, da bi se pravzaprav lahko vse religije, v katerih notranjem življenju je bilo ali je prisotno "komuniciranje" s predniki in morda s stvarnikom, razglašale za "razodete". Teh pa je precej več (najbrž kar vse, razen religij, nanašajočih se zgolj na naravo, če take sploh obstajajo) in med njimi bi bila tudi antešaska religija. V religiji Antešakov nimamo razvite institucije duhovništva in najbrž zato v njej ni takih poudarkov o "razodetosti" in "pooblaščenosti" od Boga, na kar se je sklicevalo npr. judovsko in kasneje krščansko duhovništvo. Sicer nekakšno osnovno "duhovništvo" obstaja tudi pri Antešakih. Starci imajo glede tega pomembno besedo, obenem imajo malgaški klani in plemena (in tako tudi Antešaki) svojo hierarhično (oblastno) strukturo in starešine, tako imenovane kralje, ki vodijo določene običaje (obrede), vendar tu ne gre za religijsko institucijo v današnjem razumevanju pojma religijske institucije, kot ločene in povzdignjene nad rod/religijsko skupnost.

Iz Naredovega besedila je razbrati, da Antešaki jasno ločijo med svojo funkcijo (nalogo živih) in funkcijo ("delovanjem") prednikov.

Razbrati je, da gre pri njihovem odnosu bolj za zvestobo prednikom kot za kakšno "tehnično" izpolnjevanje njihovih konkretnih navodil, saj takih "konkretnih" navodil Nared ne navaja. Razumeti je, da Antešaki simbolično govore o "vpraševanju in posvetu s predniki, o pridobitvi njihovih dovoljenj", ipd. V osnovi skušajo le slediti "duhu" prednikov, kot ga nosijo v svoji zavesti, to je, kako naj bi danes živeli in ravnali, kakšna pravila (običaji), ki so jim jih zapustili predniki, naj veljajo v njihovi skupnosti, ipd. Zato ostajajo odprta vprašanja o globljem značaju njihovega "verovanja", ki se nanaša na prednike. To je, ali "verujejo", da so jim dali predniki konkretna navodila in zapovedi, ali le mislijo, da je prav in skladno z "duhom" prednikov, da store tako, kot menijo, da je prav. Vtis imam, da v njihovem "verovanju" prevladuje simbolika, pod katero je prisoten zdrav realizem glede "dejanskosti" komuniciranja s predniki in ne kake metafizične spekulacije o dejanskosti neposrednega komuniciranja z njimi¹⁷.

Nared še navaja: *Temelj malgaške zavesti je sobivanje: sobivanje v skladu s svetom, s predniki in z vsemi ljudmi, ki človeka obkrožajo. Njihovo upanje je blagostanje, hrana, sreča, umanjkanje bolezni, številno potomstvo, dolgo življenje in mirno sobivanje. Čeprav so ljudje tesno ujeti v dáni svet, tako mentalni kakor materialni, skušajo biti s tem zadovoljni. Njihovo vodilo pa pravi: "Mamy ny aina!" – Življenje je sladko! Življenje je dar – nadvse dragocen, ki se ga je treba oprijeti in iz njega potegniti najboljše.*

Ob tem opisu vere Antešakov, ki je povezano z njihovimi verovanjskimi vsebinami ("religijskimi dogmami", bi rekli v naši krščanski mentaliteti), se je seveda potrebno zavedati v zgornjem opisu najbrž v določeni meri prisotne idealizacije vere Antešakov.

Naj v zvezi z njihovim verovanjem o posmrtnem življenju, ki ga razberemo tudi iz njihovega odnosa do skupne, rodovne ali klanske, grobnice, rečem, da je prostor grobnice za njih svet kraj, varovan z mnogimi tabuji. Tu naj bi bilo tudi nekako prebivališče prednikov, čeprav iz besedila ni jasno, najbrž pa tudi v

verovanju Antešakov ni jasno izpostavljeno, kje točno predniki po smrti bivajo. Zanimivo je, da Antešaki (še) ne poznajo ideje pekla ali vic; po antešaškem verovanju je prebivališče prednikov nekak kraj miru in počitka, podobno, kot so starozavezni Judje in Grki imeli predstavo o mirnem bivanju umrlih v šeolu in Hadu. Šele kasneje, v drugem in prvem stoletju pred Kristusom, naj bi se v judovski religiji pojavila ideja pekla, kot večna kazen za "padle" angele in neverujoče, kar je sprejelo tudi krščanstvo. V antešaški religiji ni groženj s peklom in podobnim; verujejo pa, da morajo biti pogrebni obredi opravljeni pravilno, po predpisih, da predniki v miru počivajo. Sicer lahko blodijo po svetu brez miru. "Počivaj v miru" je torej že zelo stara želja, očitno že predkrščanska.

Na koncu še nekaj besed o odtujitvah in manipulacijah v religijah, za religije/ideologije dokaj značilnih pojavih. Ali zasledimo v opisu antešaške religije tudi kake manipulativne pojave? Mogoče tudi. Kar pokličejo Zannaharija in ga spet pošljejo proč; v tem je nekaj pollaščenja Zannaharija (Stvarnika), ki naj bi bil kot Bog, vendar absolutna skrivnost. Dalje, pritisk, da morajo Antešaki žrtvovati toliko volov, se mi tudi zdi manipulativen. To, da mora starec načrtovati žrtvovanje zadnjega vola ob svoji smrti, je bolj kot ne (družbeno, "institucijsko") izsiljevanje, saj to žrtvovanje ob smrti nima nikakšne zveze z globljim smislom žrtvovanja; žrtvovanje namreč izhaja iz zahteve po pomirjenju znotraj rodovne oz. medrodovne agresivnosti.¹⁸

1. Za osnovo za prikaz antešaške religije mi je služilo magistrsko delo slovenskega misijonarja Matija Nareda z naslovom: Antešaki in njihovo verovanje. Umestitev verovanj Rabakare in Mašijanake v širše modele s poudarkom na teoriji spontane religije. Univerza v Ljubljani. Teološka fakulteta. 2009.
2. Ali različne bogove narave (sveta), ki naj bi bili v ekvivalentni funkciji stvarnikov in urejevalcev in ohranjevalcev sveta in narave.
3. Razpravljanje o izvoru te besede še teče in ga Nared navaja na str.104-108. Podobno kot pri mnogih drugih imenih bogov, tako npr. tudi pri hebrejskem Jahveju, raziskovalci najpogosteje menijo, oziroma vidijo v teh imenih bogov

izvorno (etimološko) dvoje: ali ime kakega prednika, ali oznako za božanstvo sonca (pravir).

4. Ta dodelanost krščanske ideje Boga je razumljiva glede na mnogo razvitejšo duhovniško in teološko službo v krščanski Cerkvi.
5. Danes razumemo politeizem povsem drugače, kot ga je nekdaj (ne)razumela krščanska teologija ali laična neinstitucionalna religijologija. Vse religije so šle skozi politeistično fazo. Ljudje (rodovi) so verovali v različne bogove narave, pa tudi v bogove rodu, ki so dejansko izšli iz duhov prednikov. Hindujski henoteizem, to je pojav dominantnih bogov znotraj hindujskega mnogobojstva, nam kaže na to, da so bili ti dominantni bogovi tesno povezani z rodom. Večja moč, znotrajrodovna sila jih je oblikovala. Sodobne raziskave kažejo, da so tudi stari Hebrejci, še v času prvega templja, častili več bogov. Kasnejši razvoj njihove religije je pripeljal do religijske postavke o enem Bogu.
6. Nared navaja za kralja vasi ime "mpanjaka ni tamana" in za kralja grobnice "mpanjaka ny kibory". Kaj beseda mpanjaka izvorno pomeni, ne pove. Sama beseda kralj je namreč evropskega izvora in izvira nekako iz 9. stoletja (Karel Veliki). Razumeti je, da je pri Malgaših kralj poglavar določene skupine, ki je tudi voditelj religijskega kulta in se mu pripisuje, kar je značilno za ideološko/religijske sisteme, določene "metafizične" lastnosti in pristojnosti.
7. V skladu z ideološkim načinom poimenovanja.
8. Zanimivo, da podobno religijsko opredelitev zemlje najdemo tudi v Tretji Mojzesovi knjigi (Leviticus), v 3Mz 26 2-45, kjer je med drugim govor o tem, da bo zemlja počivala in nadomestila svoje po Izraelcih opuščene sobote, ki naj bi ji pripadale. Sicer v 3 Mz 19,20 piše tudi: Ne obračajte se na duhove mrtvih in ne povprašujte vedeževalcev! Gre za razumljivo zavračanje verovanj, ki jih institucija judovske religije ni prakticirala. Prednike judovskih rodov so v razvoju te religije že zamenjale pomembne osebe judovske zgodovine.
9. Sicer se danes tudi v krščanstvu skuša, ne govoriti o izvornem (podedovanem smrtnem) grehu človeških novorojencev. Soočeni smo z nekako tiho znotrajcerkveno sekularizacijo. Podobno tudi Antešaki nekatere stvari opuščajo; npr. ne kličejo več "svete zemlje", ki je imela v preteklosti, skladno s človekovo eksistenco in razumevanjem, božanski status.
10. Razvoj judovske religije, gledano s stališča starozaveznih pripovedi, ni novit. Svetopisemska zgodba je bolj sestavljena različnih religijskih zgodb v nekakšno eno zgodbo. Zgodba o stvarjenju, podana v Prvi Mojzesovi knjigi, je časovno mnogo (za kakih 1000 let) mlajša, kot so zgodbe o izhodu Izraelcev (Mojzesovega rodu) iz Egipta. Tudi imena kot Jahve, Elohim so dejansko imena različnih rodovnih oz. krajevnih (področnih) bogov. Ob tem se srečujemo še s tem, da religijsko sorodna islam in judovstvo izpostavljata povsem druge poudarke iz teh "svetopisemskih" zgodb, kot jih izpostavlja krščanstvo.
11. Kot odločujoči oblikovalci religijskih idej.
12. In najbrž velja to za večino afriških religij.
13. In je tudi ideja Stvarnika v bistvu razumsko-filozofska.
14. Dejansko tudi v zgodbah o stvarjenju (tako po elohistični varjanti, kot v rudimentarni jahvistični) Bog nima značajski potez Jahveja, ali Elohima. Bolj je podoben Zannahariju.
15. Do ideje stvarnika ali počela ali vzroka vseh stvari, stari Grki so to poimenovali "arche", prihajamo filozofsko, to je

razumsko, misleč, nekdo ali nekaj mora biti, kar je vzrok ali počelo ali stvarnik vseh stvari. Tudi v vprašanju "Zakaj nekaj je in ne nič?", ki ga je postavil filozof Heidegger, je misel, da "nekaj je". Ta "nekaj", ta "vzrok" ali "počelo" sveta pa nima (nujno) osebnega odnosa do nas ljudi. Ta osebni odnos naj bi imeli predniki. Oni "so", gledano psihološko–religiološko tisti, ki "postavljajo" zahteve, kako živeti, so grozeča, pa tudi ljubeča avtoriteta svojega rodu. Do njih, prav rečeno, do njihovega spomina, to je v zavesti spominske povezanosti z njimi, lahko vzpostavljamo take (čustvene, pa tudi simbolično "dejavne") odnose, kot so zaupanje, ljubezen (tudi sovraštvo), ljubosumnost, izkazovanje zvestobe, zdrave poslušnosti, izkazovanje časti-člaščenja, itn., ki so v bistvu medčloveški odnosi. To pa so tudi odnosi, ki jih najdemo v religijskih spisih (Biblija, Koran in drugih). Seveda so ti odnosi v religijski (verovnanjski) situaciji v bistvu simbolični, to je, kažejo na tendenco čim bolj živo ohraniti v spominu prednike in se ravnati v življenju, kot so se ravnali oni, oz., kot bi se oni v danih življenjskih situacijah ravnali. Te simboličnosti se je stari (pradavni) človek, če psihološko analiziramo njegov odnos, jasno zavedal. Kot je razbrati, se tega zavedajo tudi Antešaki, oz. Malgaši. Ob dokaj hudi krščanski indoktrinaciji pa je sodobni kristjan pogosto zmeden in ne ve, ali so ti (religijski) odnosi simbolični ali kar konkretni.

16. "Agresivnost znotraj vrste" je pojem o čustveno/instinktivnem nagonu, ki ga je uvedel Konrad Lorenz, proučevalec primerjalnega vedenja različnih živalskih vrst, vključno s človeško vrsto, in ga je podrobno opisal v svojem epohalnem delu "O agresiji". Deluje kot individualna težnja, nagon (vključno s pripadajočimi čustvi in z njimi povezanim vedenjem) pri pripadnikih tistih živalskih vrst, ki žive posamično in kot skupnostni nagon (vključno s čustvi in reakcijami) pri tistih pripadnikih osnovnih enot živalskih vrst, ki žive v različno oblikovanih skupnostih (to so črede, krdela, jate, rodovi, plemena, ipd.). Funkcija tega, v evoluciji razvitega nagona, je omogočanje in zagotovitev preživetja te osnovne celice konkretne vrste, tako preživetje rodu pri človeški vrsti, v konkurenci (soočenju - boju) z drugimi rodovi, saj vsi težijo k zagotovitvi njim potrebnega življenjskega prostora in virov prehrane, k ohranitvi njihove identitete, itn. Agresivnost v tej pomenski zvezi (t. j. "agresivnost znotraj vrste") ne pomeni le grobe fizične agresivnosti med posameznimi osnovnimi enotami določene vrste, kot so npr. agresivnosti med različnimi človeški rodovi (plemeni) znotraj človeške vrste – kar se sicer še danes prepogosto dogaja, temveč vključuje široko paleto teženj (agredij), instinktov, tudi simbolnih osebnostnih in skupnostnih vedenj (medplemnski sporazumi, zaveze, vzpostavitev notranjerodovnih struktur, hierarhij, prakticanje določenih dejavnosti, ki rod krepijo in povezujejo, ki tako preživetje osnovne enote (rodu) omogočajo. Še dandanašnja procesija je npr. tako skupnostno vedenje, ki skupnost/rod povezuje, večja samozavest, kaže moč rodu (ali siceršnje ideološke skupine) drugim skupinam, ipd. Znotraj različnih živalskih vrst, ki žive v večjih ali manjših skupnostih, pa tudi znotraj osnovnih skupnosti človeške vrste, "agresivnost znotraj vrste" čustveno in preko različnih skupnostnih vedenj povezuje pripadnike te osnovne celice (rod, pleme, na-rod). Tu se razvijajo povezave (odnosi), kot so solidarnost, tovarništvo, žrtvovanje, pa tudi agresivno vedenje, do tistega, ki te odnose, ki jih "agresivnost znotraj vrste" vzpostavlja, krši, ipd. "Agresivnost znotraj vrste" ima svoje številne čustvene izraze, npr. tudi v privlačnosti, ki jo npr. pripadnik rodu čuti do svojega rodu in v strahu, da bi bil, če bi se rodu ("svojim") izneveril, zavržen ali kar pogubljen s strani rodu. Občutje "Momentum tremendum et fascinans", ki ga je v svoji knjigi "Sveto" (Das Heilige) uvedel Rudolf Otto in ga je razumel kot občutje religijskega "svetega", je dejansko izraz občutij "strahu in privlačnosti", ki ga je pripadnik rodu čutil v odnosu do, na religijski piedestal postavljenih, zahtev rodu do sebe kot pripadnika tega rodu. Lahko dodamo, da je nagon agresivnosti pelje v oblikovanje ritualov, ideologij/religij in je znotraj rodu pripeljal tudi do takšne religijske prakse, kot je kult prednikov.
17. Nekateri avtorji na internetu navajajo za Malgaše tudi prakse "klicanja prednikov" preko določenih posrednikov (te osebe imenujejo mediji). Za določene predele otoka navajajo, da so se včasih zgolj malgaški kralji posluževali "medijev", to je "posrednikov" z duhovi prednikov, da pa se je dandanes ta praksa in število posrednikov dokaj povečalo. To "klicanje duhov" se je sicer v zgodovini religij v določenih obdobjih zelo intenzivno dogajalo. Celo v Prvem Janezovem pismu, 4, 1-4, beremo: "Preljubi, ne zaupajte vsakemu duhu, ampak duhove presojajte, ali so od Boga, kajti veliko lažnih prerokov je prišlo na svet. Božjega duha spoznate po tem: vsak duh, ki prizna, da je Jezus Kristus prišel v telesu, je od Boga; noben duh, ki Jezusa ne priznava, pa ni od Boga", kar nakazuje, da je morala obstajati v določenih krščanskih skupnostih praksa "klicanja duhov". Cerkvena hierarhija je kasneje tako klicanje duhov odločno prepovedovala. Nared v svojem magisteriju za Antešake ne navaja take prakse klicanja duhov, oz. na str.146 zapiše le, da duhovi prednikov komunicirajo z živimi preko vračev.
18. Na koncu svojega magisterija nas Nared seznanja s teorijo afriških religij, kot jo podaja v svoji knjigi nekdanji misijonar Henry Maurier. Maurier jo imenuje spontana religija, ker naj bi nastala spontano, in vidi v njej nekako izvorno religijo. V svojem prispevku se te predstavitev Maurierjeve teorije spontane religije in Naredovih pogledov nanjo ne dotikam.

Igra



Tudi to se je nekoč godilo: prišel je Kandinski z abstraktnim

"Toplo rdeča, poudarjena s prizvokom rumene, nakazuje oranžno. Skozi to mešanico nastane preobrat, začetek gibanja, sevanja, ki vpliva na okolico. Vendar pa rdeča, ki igra veliko vlogo pri oranžni, daje tej barvi močan prizvok resnosti. Spominja na človeka, zaverovanega v svoje moči, in zato nakazuje na zelo zdravo počutje. Ta barva zveni kot cerkveni zvon srednje velikosti, ki kliče k molitvi, ali kot močan alt, kot violina, ki igra largo." (Vasilij Kandinski, O duševnem v umetnosti.)

Kakšno presenečenje, kakšna želja ali šok, da se je zgodilo tudi to v zgodovini umetnosti! Abstraktna umetnost ni realistična, idealizirana ali alegorična ponazoritev modela. Ne poskuša predstavljati, marveč predstavlja, in sicer sebe samo. Spričo nevarnosti, da bi to umetnost sprejemali kot preprosto krasilno početje, je veliko slikarjev menilo, da morajo svoje namene pojasniti z besedami. Vasilij Kandinski je ognjevit ugovarjal misli o naključnem poigravanju z obliko: *"Umetnik mora nekaj povedati, saj njegova naloga ni obvladovanje oblike, marveč prilagajanje te oblike vsebini."* Pri abstraktni umetnosti je pomembno bistvo, duh, ki se je otesel zunanje podobe predmeta, ki je zajeta z barvo, obliko in kompozicijo. Umetnikov cilj je, da bi se s svojim ustvarjalnim dejanjem izenačil z naravo in *"jo z invencijo, ki je med vsem, kar živi, zmožen samo človek, celo presegel"*

(Vasarely). Opazovanje se namreč od zunaj spreminja v "soudeležnost".

Vasilij Kandinski je bil star trideset let, ko se je odločil, da zapusti svojo dobro plačano službo učitelja prava in ekonomije ter se posveti slikanju. Znašel se je namreč pred sliko, ki je ni razumel, a tudi ni mogel odvrniti pogleda od nje. V megličasto nanesenih barvah je bilo nekaj neizmerno privlačnega, očarljivega, kar je v njem vzbudilo razčustvovanost, ki je do sedaj ni bil vaju. Naučen jasnih definicij, ki jih je sicer občudoval tudi v slikah, je zaman iskal oporno točko. Zbegan, ker po dolgem strmenju v sliko še vedno ni uspel razbrati, kaj slika predstavlja, se je napotil po listič s seznamom razstavljenih del. Na mestu, kjer je visela ta nenavadna slika, je pisalo: *Claude Monet, Kopica sena.*

Tako bi lahko povzeli izkušnjo umetnika ki si lasti prvenstvo v tem, da je naslikal prvo



Vasilij Kandinski

abstraktno sliko. Čeprav bi se o tem, kdo je avtor prve abstraktne slike, dalo polemizirati (in pogosto tudi se), bi bilo to na tem mestu popolnoma nesmiselno. Bolj zanimivo je v tej dokaj ironični zgodbi opozoriti na nekaj zgovornih podmen. Najbolj pri roki je ta, ki uči, da se človek ne rodi z znanjem gledanja podob, še manj abstraktnih (kar je v tistem trenutku za Kandinskega Monetova slika bila). Druga, ki je s prvo v tesni navezi, pa govori o tem, da ob dobri sliki ne potrebujemo nujno določenega predznanja, teoretičnega uvida, da bi se nas (gledalcev) tako ali drugače dotaknila. Če obe misli združimo, ugotovimo, da umetnina lahko v nas premakne določene impulze, četudi ne poznamo ozadja njenega nastanka, ne razpoznamo njene "vsebine" in o avtorju ne vemo ničesar; da pa je užitek (uživamo lahko tudi v sliki, na kateri ni tradicionalno "lepega") toliko večji, če smo v gledanju (in s tem razumevanju) slik bolj izurjeni in teoretično podkovani. Za Kandinskega je bilo ob tem dogodku najpomembnejše spoznanje, da ga je prevzela barvna harmonija Monetove slike, točno določeno nizanje barvnih površin, njihova medsebojna razmerja, ki so mu sicer prikrila jasne konture upodobljenega motiva, a mu ponudila užitek na višji, abstraktni ravni.¹

Monetove *Kopice sena* seveda niso abstraktno delo, kot tudi niso abstraktne slike drugih impresionistov. Kaj pa pravzaprav je abstraktna slika? Abstraktno pojmuje včasih tudi nepredmetno, kar pomeni, da na takšni sliki ni razpoznavnih elementov ali natančneje, v pravi abstraktni sliki ni niti aluzij na kakršnokoli predmetnost. Na abstraktni sliki namreč stojijo elementi na mestu njih samih, zaradi njih samih ter z lastnostmi njih samih. Taka slika nas nagovori z barvami, oblikami, linijami in njihovimi medsebojnimi odnosi, pri čemer ti elementi nimajo in nočejo imeti nobene podlage v predmetnem svetu. Odnosi med posameznimi elementi slike določijo vsakič znova njihove lastnosti in lastnosti slike kot celote. Oboje se lahko spremeni že ob najmanjšem premiku v likovnem polju. Seveda obstaja veliko slik, ki se gibljejo v mejnem polju med predmetnim in povsem abstraktnim (kar pa še zdaleč ne pomeni vrednostne oznake)...²

Za predstavnike različnih teženj, smeri in gibanj med letoma 1905 in 1916, kot so fauvizem, kubizem, futurizem, orfizem, suprematizem, konstruktivizem in dadaizem, je značilno, da so v svojem ustvarjanju zelo veliko eksperimentirali. Razvili so novo slikovno govorico, predvsem z abstrakcijo, raziskovali so izrazne možnosti materialov in umetniških tehnik, ki še niso bili uporabljeni v ustvarjalnem procesu. Njihov skupni cilj je bil spodbuditi gledalca, naj opusti običajni način gledanja umetnine in se z odprtimi očmi sooči z nenehno spreminjajočo se resničnostjo.

Raznolikost in izvirnost sporočil, ki sta včasih sicer delovali moteče, sta povzročili, da je postajal odnos med umetnikom in družbo čedalje bolj zapleten, nasprotje med tradicionalno in avantgardno kulturo pa vse globlji. Zato se je avantgarda organizirala v skupine in z manifesti ter s programskimi izjavami sporočala svoje poglede na vrednost in cilje umetniškega dela. Odkrivala je nove, alternativne načine za predstavljanje svoje dejavnosti in vzpostavljala zanje ugodnejše

in donosnejše odnose s trgovci in zbiralci umetnin. Če okoli vprašanja, kdo je zares ustvaril prvo abstraktno sliko, obstajajo osnovani dvomi, smo po drugi strani Kandinskemu brez slabe vesti pripravljeno pripisati prvenstvo, saj je svoje razumevanje nepredmetnega temeljito in dosledno opisal v svojih teoretičnih besedilih. In kako je do vsega tega sploh prišlo? Kateri dogodki so tako močno vplivali na prvaka evropske abstrakcije, da je to tudi postal?

Vasilij Vasiljevič Kandinski, ki se je leta 1866 rodil v Moskvi, je že v otroštvu kazal nadpovprečno občutljivost za barve in za glasbo. Barve so bile zanj živa bitja in so ga dobesedno hipnotizirale – še posebej tiste najbolj žareče. Navduševal se je za glasbo, kar mu je pozneje v ustvarjanju pomagalo do asociacij ter ponazorilnih primerjav slikarskih elementov z glasbenimi. Tako se je že zelo zgodaj začel učiti klavir in violončelo, nekoliko pozneje pa še slikarstvo. Gimnazijo je končal v Odesi, v Moskvo pa se je vrnil ponovno, ko se je vpisal na univerzo. Odločil se je za študij prava ter narodne ekonomije, vendar so ga poleg študija zanimala še mnoga druga področja. Izredno je občudoval "fino, zavestno, visoko uglajeno konstrukcijo rimskega prava", vendar ga v njem nikakor ni mogla zadovoljiti nepopustljiva logika, saj je bila preveč hladna in racionalna. Veliko bolj mu je ugajala zgodovina ruskega kmečkega prava in prav tako ga je privlačila etnologija, s katero se je nameraval približati duši ljudstva. Predvsem pa so ga te študije navajale k abstraktnemu načinu mišljenja, v smislu, kako prodreti do "nekaterih temeljnih vprašanj". Toda vse te ure razmišljanja so zbledle ob njegovem prvem stiku z umetnostjo – edino ta je imela moč, da ga ponese ven iz prostora in časa.

Dva dogodka okoli leta 1885 sta povzročila pomembno spremembo v življenju Vasilija Kandinskega. To je bila razstava francoskih impresionistov v Moskvi in na njej delo *Kopica sena* Clauda Moneta; nato pa izvedba Wagnerjevega "*Lohengrina*" v Hofteatru. Zazdelo se mu je, da je omenjeno glasbeno delo popolno



Vasilij Kandinski z mamo

podoživetje njegovega moskovskega življenja. V duhovnih očeh je videl vse "tiste barve", ki jih je tako ljubil... Divje, skoraj blazne linije so se same od sebe zarisovale pred njim. Zavedel se je, da je prava umetnost dosti močnejša od tiste, ki jo je do sedaj poskušal uresničiti sam; po drugi strani pa, da lahko slikarstvo razvije prav tolikšno moč kot glasba. Študentska leta v Moskvi so namreč Kandinskemu pustila neizbrisen pečat za vse življenje. Vizijo tega mesta je kasneje obujal v nešteti likovnih kompozicijah – v celoti ali le v detajlih.

Naslednji dogodek, ki je kanil še zadnjo kapljo olja na žerjavico in vplival na slikarjevo kasnejšo odločitev, je bilo potovanje v Vologdo leta 1889. Tja je ga je sicer na službeno pot poslalo Društvo za naravoslovne znanosti, antropologijo in etnologijo, kot pravnik za nalogo, da razišče določene fragmente narodopisja prebivalstva. Potovanja so Vasiliju Kandinskemu "ležala", saj je že kot otrok s



Plakat za Prvo razstavo Phalanxa, 1901

starši potoval po Italiji, bil je na Kavkazu ter na polotoku Krimu. In od povsod so v njem tleli sami vtisi, vtisi in še enkrat vtisi. Tukaj v Vologdi je Kandinski prišel v stik z ljudsko umetnostjo v njeni prvotni obliki, saj si je za vselej zapomnil velike lesene hiše, prekrite z rezbarijami, ki so ga naučile "premikati se" ter živeti tako rekoč "v sliki". Miza, klopi, velika peč, pomembna v ruskih vaških hišah, omare in vsi predmeti so bili poslikani z velikimi in žarečimi figurativnimi dekoracijami. Na stenah pa ljudsko slikarstvo: junak v simbolični predstavitvi; borba, folklorno naslikana jesen, "rdeči kotiček" - rdeč pomeni v stari ruščini lep – na gosto prekrit s slikami ter s tiskanimi podobami svetnikov... Podoben občutek ga je nato nadval še v kremeljski katedrali, pa še pozneje v bavarskih in tirolskih kapelah. Premnogo impresivnih občutkov za tako občutljivo umetnikovo dušo, ki so nekoliko kasneje botrovali k revoluciji v umetnosti...

Vasilij Kandinski je bil nato kot diplomant pravne fakultete sprejet v društvo pravnikov moskovske univerze; toda odrekel se je pravniški karieri in profesorski službi na dorpatski univerzi v Estoniji, kamor je bil vabljen, ter se sklenil posvetiti le umetnosti. Leta 1896 je odpotoval v München, v mesto, ki je bilo ob prelomu stoletja pomemben kulturni center Nemčije. Leto kasneje se je vpisal v šolo našega slovenskega rojaka, slikarja Antona

Ažbeta, ki je pritegovala mnoge kasneje znane slikarje različnih narodnosti. A pri njem je Kandinski vzdržal zgolj dve leti, saj ni bil zadovoljen z načinom mojstrovega pouka. Razočaralo ga je risanje po modelu, kar je bil tedaj običajen način pedagoškega ustvarjanja po vseh privatnih in državnih akademijah. Kandinskega je odbijal predvsem, shematični formalizem, ki ni upošteval individualnih študentovih hotenj. Tudi pri Franzu Stucku, v tem času najslavnejšem risarju Nemčije, pri katerem se je prav tako učil, ni izpolnil svojih hotenj. Vpisal se je na Akademijo, vendar ni opravil sprejemnega izpita. Povsod je namreč šlo za en sam formalizem. Svobodno je dihal in ustvarjal samo v Schwabingu, v Angleškem vrtu, parku ob Izari, kjer je po študijah iz domišljije ustvarjal slike, ki niso imele kaj dosti povezav z zakonitostmi narave. Pri Kandinskem je bilo v Münchenskem času, v ateljehih slikarskih mojstrov, kaj hitro opaziti, da ga je užalilo denimo že navodilo, da mora biti deblo drevesa vedno predstavljeno v povezavi s tlemi. Upiral se je naturalistični miselnosti, ki išče vsemu logičen organski začetek, trdno zakoreninjenost ter prostorsko iluzijsko določenost. Predvsem pa ga je prizadelo to, da nihče ni opazil njegovih barv!

Akademijo je Vasilij Kandinski v Münchnu leta 1901 vendarle končal, takrat pa je tudi stopil na povsem samostojno umetniško pot. Najprej ob sodelovanju na prvi razstavi skupine *Phalanx*, katere soustanovitelj je bil tudi sam in katere predsednik je kasneje postal. S svojim slikarskim in grafičnim delom, še posebej pa s svojo široko razgledanostjo ter likovno revolucionarnimi idejami, je hitro pridobil člane, zlasti med mladimi in tako je večal svoj ugled v umetniških krogih. Ker skupina *Phalanx* ni bila homogena združba z enakimi cilji ter z enako nadarjenostjo članov, jo je Kandinski leta 1904 razpustil. Njene dobre lastnosti so bile predvsem, da so s svojimi razstavami razgibali konservativno klimo bavarske prestolnice. Pri tej slikarski skupini je med drugim spoznal tudi svojo življenjsko sopotnico, slikarko Gabriele Münter, s katero

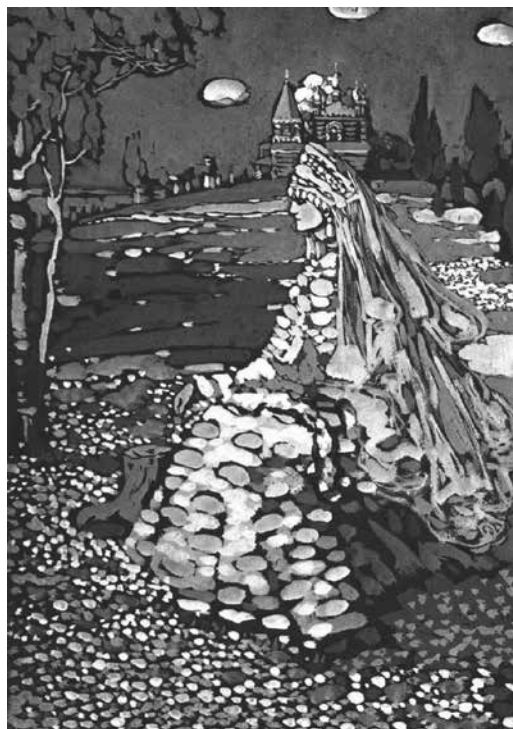
je po razpadu skupine prepotoval veliko evropskih mest, kjer je iskal navdih, slikal ter razstavljal, v zameno pa čutil, da tisto glavno šele sledi. Leta 1908, star 42 let, se je ustalil, prav tako v Münchnu, saj je čutil, da je napočil čas, ko bo potrebno dosedanja spoznanja in razmišljanja pretopiti v osebni umetniški izraz.

Obdobje od leta 1908 do 1912, ki se pri ustvarjanju Kandinskega imenuje münchensko-murnaško, štejemo za odločilni preobrat v slikarjevem umetniškem razvoju in hkrati za prelomnico v slikarstvu nasploh, saj je okronano s prvimi abstraktnimi slikami. Tukaj so nastala prva dela Kandinskega z Marianne von Werefkin in Aleksejem Jawlenskim. V samem slogovnem in tehničnem ustvarjanju je mogoče opaziti, kako so vsi trije ustvarjalci v svojih delih vidno opuščali naturalistično in postimpresionistično slikanje ter se vse bolj oprijemali abstrahiranja. Kandinski je še istega leta spoznal Rudolfa Steinerja, avstrijskega filozofa, po rodu Hrvat, katerega teozofija in antropozofija sta močno vplivali na njegovo slikarsko ustvarjanje.

Leta 1909 je Vasilij Kandinski napisal abstraktno teatrsko kompozicijo z naslovom *Rumeni zvok*, ki pa ni bilo uprizorjena. Predvideva se, da so do tistega časa nastajale tudi njegove pesmi, ki jih je leta 1913 objavil pod skupnim naslovom *Zvoki*. S prijatelji slikarji Aleksejem Javlenskim Alfredom Kubinom in Gabrijelo Münter so se dogovorili o ustanovitvi društva, v katerem bi umetnike družilo nastopanje proti napačni in krivični razstavnici politiki, ki jih je nenehno zavračala. Predsednik na novo ustanovljene skupine *Neue Künstlervereinigung* (Novo umetniško združenje) je bil Kandinski³. Prvo razstavo z njegovim plakatом vred so odprli v Moderni galeriji N. Tannhauserja leta 1909, drugo, prav tako v isti galeriji, pa leta 1910. Obe razstavi sta potovali po različnih evropskih mestih; na drugo so povabili še ruske umetnike, brata Davida in Vladimirja Burljuka in Vasilija Denisova, in Francoze Georges Braqua, Pabla Picassa, Georges Rouaulta, Andréja Deraina,



Modri jezdec, 1903



Ruska nevesta v krajini, 1904

Mauricea Vlamincka, Van Dongena in še nekaj manj znanih umetnikov iz Nemčije. Slikar Franz Marc, ustanovitelj skupine *Die Brücke*⁴, je takrat zapisal, da je njihove razstave tisk okarakteriziral za "anarhistične",



Jesen v Murnau

tuje in nevarne..." Niti ene pozitivne kritike ni bilo v tisku – samo on sam je skupini pisal pismo, polno navdušenja, in tudi sam pristopil k njej. Njegova izjava je bila, češ da "časi so bili težki, toda herojski... Mi smo slikali, a publika je pljuvala." Programsko se skupina sicer ni predstavila, v njej pa je bilo nekaj talentiranih in tudi manj talentiranih ustvarjalcev. Ob tretji razstavi skupine *Novo umetniško združenje* so kritiki abstraktno delo Vasilija Kandinskega "*Kompozicija V*" sprejeli zelo negativno in slikar je skupaj s Franzem Marcom in Gabriele Münter izstopil iz skupine. Kandinskemu je bil venomer smoter govoriti skrivnostno o skrivnostnem – kar je predstavljala zanj govorica umetnosti. Neenaka kakovost del, različni pogledi članov na cilje in pota umetnosti, so bili tako vzrok dokaj hitrega razpada "Združenja". Po letu 1909 srečamo pri Kandinskem predvsem dela, kjer je risba zreducirana na meje med posameznimi barvnimi lisami brez zarisane črtne obrobe – na primer *Orientalno*, *Krava* in deloma *Cerkev v Murnauu* – kjer gre za njegov razvoj nezadržno v smeri osamosvajanja risbe od barvne ploskve, v smeri zorenja docela črtne risbe kot obrobe ali kot samostojnega izraza sredi barvnih lis.

Kandinski in Marc sta s svojimi prijatelji v Tannhäuserju leta 1911 razstavila svoja dela pod novim imenom *Blaue Reiter* (Modri jezdec). Hkrati pa je bil pripravljen tudi

almanah z enakim imenom ter dokončana knjiga Kandinskega, *O duševnem v umetnosti* (*Über das Geistige in der Kunst*), izšla leta 1912. V katalogu navedeni skupni program je bil pravzaprav antiprogram: "Stran s programom!"⁵ O estetski naravnosti skupine je govorilo že njeno ime, prevzeto po naslovu slike Kandinskega iz leta 1903: jezdec, ki vodi žival, je simboliziral prevlado psihične in iracionalne energije nad strastmi, modro barvo pa so filozofi novoplatonizma pripisovali duhovnemu in je označevala nekatere simbolistične zveze. Na omenjeni prvi razstavi v galeriji Tannhäuser *Modri jezdec* je Kandinski predstavil dela triinštiridesetih umetnikov z različnimi umetniškimi izkušnjami, da bi z "raznolikostjo" predstavljenih oblik pokazal, kako se notranje težnje umetnikov uresničujejo na mnogotere načine. Poleg ustanoviteljev so na razstavi med drugim sodelovali August Macke, Gabriele Münter, Aleksej Jawlensky, Arnold Schönberg, Vladimir Burljuk, in Robert Delunay.

To obdobje je imelo največji vpliv na ustvarjanje slikarja Vasilija Kandinskega, kajti v tem času je začel slikarstvo razumeti kot duhovno pot. Postopoma je začel pretvarjati opisne in prepoznavne elemente v kaligrafske linije ter začel sočasno uporabljati močne barve, da bi stimuliral čustva na način klasične glasbe. Ob natančnejši analizi njegovih del je mogoče v njih zaslediti vso njegovo do sedaj prehojeno življenjsko pot – predvsem pa tisto, kar je imel najraje: celo *Goethejev nauk o barvah* (pojmovanje slikarstva kot govorice kromatskih čustev), ljubezen do ruske umetnosti in pravljicnih motivov ter spiritualistično teorijo oziroma nauk o nadčutnem, ki ga je širila Teozofska družba Helene Blavatsky,⁶ in globoko željo po doživetem izražanju, ki ga je tudi zblížala s skladateljem in slikarjem Arnoldom Schönbergom.

Sicer je Kandinski ob svojem ustvarjanju menil, da v umetnosti teorija nikoli ne hodi "spredaj", nikoli ne vleče prakse za seboj, marveč prav nasprotno. Tukaj je vse stvar občutka. Še posebej na začetku poti je edino z

občutenjem mogoče doseči resnično umetniško, saj umetnost deluje na naše občutke. Tudi pri najzanesljivejših proporcih, pri najbolj natančnem tehtanju se ne bomo dokopali do pravih rezultatov ob računanju z glavo in z deduktivnim tehtanjem. Kajti tehtanje in proporci ne ležijo izven umetnika, ampak so v njem to, kar imenujemo občutek za meje, umetniški takt; torej lastnosti, ki so umetniku prirojene in povzdignjene v genialna razodetja. V temeljih majhnih in največjih problemov slikarstva biva vedno "notranje". Najprej se je treba rešiti *zunajega* in utemeljiti *notranje*, pri tem pa ne smemo zamenjati pojma *zunanje* z materijo. *Zunanje* uporablja Kandinski kot zunanjo potrebo, ki si ne drzne prestopiti meje priznanega in pripelje do tradicionalno lepega. *Notranja* nuja pa ne pozna teh meja in velikokrat upodablja stvari, ki jih navadno imenujemo "odurne". Odurno je zgolj pojem navade, ki je kot zunanja posledica neke že prej delujoče in utelešene notranje nuje životarila še dolgo naprej. Kot odurno so v prejšnjih časih ožigosali vse, kar tedaj ni imelo nobene povezave z notranjo nujo; kot lepo pa vse, kar je imelo. Vendar tako kot telo se tudi duh krepi z vajami. Umetnik mora vedeti za izhodiščno točko teh vaj, ta pa je v objektivnem pretehtavanju notranje vrednosti materiala; v našem primeru v raziskavi barv, ki pa ima na vsakega svoj učinek.

Barvo je Kandinski štel za najpomembnejši element v likovnem izražanju. In to kljub temu, da je v svojem spisu *O duhovnem* pripisal primarno avtohtonost obliki, ker lahko živi sama zase, barva pa tega ne more, saj potrebuje zamejitev. Tudi učinkovanje likovnega dela na gledalca razlaga predvsem z učinkovanjem barve, ko govori o notranjih vibracijah, ki jih povzročata svetlobna vibracija določene valovne dolžine, ki pa je, kot vemo, temeljna lastnost barve. In to vsake, ne samo spektralnih, tudi substancialnih, se pravi tudi barvnih pigmentov, od katerih se odbije le tisti del svetlobnega spektra, ki ga doživljamo kot barvo. V končni fazi pa je izrazni učinek slike vedno posledica celovitega žarčenja



Pogled na Murnau s cerkvijo

barvne in oblikovne palete in je odvisen od izrazne občutljivosti slikarja. Če se želimo vsaj informativno soočiti z deli Kandinskega, je dobro, da se seznanimo z njegovimi barvnimi teorijami, ki jim je navedel svoj pomen. Glede na to, da je umetnik posedoval visoko slikarsko inteligenco in je imel natančen občutek za barvo in obliko, je dal vsem barvam globlji notranji značaj ter jim podal nasprotni barvni pol.

Modra (hladno, nebo, neskončno, mir, koncentrično) – rumena (toplo, zemeljsko, agrsesivno, ekscentrično)

Črna (temno) – bela (svetlo)

Rdeča – zelena

Oranžna – vijoličasta

Njegova teorija je temeljila na soobčutjih, saj je barvam dajal različne lastnosti; tako je na primer bistvena lastnost modre mehkoča, rumene pa ostrina. Med drugim je dejal, da je "točka praelement, ki predstavlja prazen prostor. Horizontala je hladen, noseči temelj, ki je molčeč in "črn". Vertikalna je aktivna, topla in "bela". Svobodne linije so gibljive "modre" in "rumene". Površina v spodnjem delu je težka, zgoraj pa lahka, levo kot "oddaljena", desno pa deluje kot "hiša". Poleg tega je slikar iskal pripadnost barv dodeljenim oblikam:

Modra – krog

Rdeča- kvadrat



Improvizacija 19

Rumena- trikotnik

Z rastjo abstraktnosti je v svojem slikarstvu Kandinski razvil določeno simboliko, ki je hkrati omogočila razumevanje njegove brezpredmetnosti. Kot vzor mu je bila glasba, v kateri se občutki izlivajo z notami. Podobno kot v glasbi je svoja dela delil v tri kategorije:

"*Improvizacija*" – nenadni procesi v "notranji naravi", v značaju

"*Impresija*" – izkušnje iz "zunanje narave"

"*Kompozicija*" – počasi nastajajoči izraz značaja, ki je skoraj natančno preverjen in predelan zavestno stoji v prvem planu.

Njegova temeljna ideja je bila slišati barve in videti zvoke. Cilj v umetnosti mu je bil doseči harmonijo barv, ki bi se dotikala človeških duš. Želel je, da bi "barvni zvoki" preraščali v "barvne simfonije" in bi kot toni in zvoki v glasbi izzvali harmonične ter disonantne občutke: oblika – tipka klavirja, prodorno rumena – visoki toni trobente, svetlo modra – flavta, temno modra – violončelo, globoko modra – kontrabas in svečano modra – orgle.

Njegove prve protoabstraktne slike, ki so nastajale med letoma 1909 in 1913 in so vzete iz sveta glasbe, so najpogosteje nosile naslove: *Improvizacije* in *Kompozicija*. Prve označujejo dela, kjer se je umetnik bolj prepustil trenutnim vzgibom, in gre za nekakšne improvizacije, ki jih danes razumemo npr. v jazz glasbi.

Pri *Kompozicijah* pa gre za bolj skrbno načrtovane slike, v katerih so umetnikove teoretične misli dosledneje povezane z likovno prakso, po analogiji z glasbo pa bližje komponiranju t. i. resne glasbe.

Od tu dalje lahko sledimo umetnikovemu hitrejšemu razvoju slikarskih prvin v nazkazano smer in vidno je, da je razločno uzrl svoj cilj ter pot do njega. Našel je odgovor na vprašanje, s čim nadomestiti "škodljivi" predmet slike. Notranja nuja ga je še posebej usmerjala v uporabo barve kot najmočnejšega slikarskega izraza, ki mora prevzeti gledalca. Če so, denimo, na sliki *Improvizacija VI* še uporabljene barve, ki sicer izražajo snovi predmetov, a jih z individualno kromatično posebnostjo ločijo med seboj, so že na sliki *Hrib* barvni nanosi docela avtohtoni in nepomenski. Ne predstavljajo več ne snovne barve ne svoje "ločilne barvitosti": zelena se pojavlja tako v travi na tleh kot med modrino neba, celo v rudimentarnem spominu na mesto na vrhu kompozicije; tudi rumenilo polni črni cikcak na zemlji in je hkrati prevladujoča barva nebesnega vrha in teozofska nebeška modrina, ki si dovoli vstopiti v figuralno kompozicijo na spodnji osnovnici. Podobno je tudi pri karminasti rdečini: sodeluje tako pri barvnem orkestriranju jezdec kot pri figurah ob spodnjem robu. V slikarstvu je Kandinski večinoma izhajal iz slikanja krajine, drugače kot npr. Picasso, ki ga je zanimala predvsem človeška figura. S postopnim poenostavljanjem oziroma abstrahiranjem elementov krajine je te Kandinski privedel do stopnje znakov, ki so posledično postali samostojni elementi in se tako v slikah pojavljajo neodvisno od tega, kje in v kakšnih soodnosih obstajajo v realnosti. Toda če je spoznanje, da določene geometrijske ali amorfnе oblike lahko stojijo namesto naturalističnih izslikanih podob in jih označujejo (npr. trikotnik - nos, roka - oko...), za Picassa pomenilo prestop v nov svet neskončnih zmožnosti, se zdi, da je Kandinskemu v iskanju abstraktnih podob prav slednje predstavljalo izziv. V marsikateri njegovi sliki iz tega pionirskega obdobja boja

za abstraktno se nam zgodi, da v določenih ostrih oblikah, vijugastih ali mrežastih črt prepoznamo obronke hribov, cerkvene zvonike, ljudi, konje in drevesa. Včasih nam umetnik te povezave ponudi namenoma, drugič se pojavijo nehote. Tipičen primer je slika *Improvizacija 26 (Veslači)*, ki po besedah Kandinskega izraža bežne in nezavedne vtise iz notranje narave. V kompoziciji razločimo nekaj "skritih slik": veslača sta "skrita" v dveh, treh dvojnih volutastih krivuljah, čoln se zaokroži v skledasto obliko, krajina s hribi ozadja se poslavlja v nepravilno valovnico; na nebu je moč zaznati oblake in morda celo letečega ptiča. Še najbližji resničnosti so trije pari vesel, ki se perspektivno ožijo v globino. Poudarjena je črtna poteznost, ki se uveljavlja skoraj brez širših ploskev, v ozkih ritmiziranih smereh. Ni obrisno določenih, zaključenih nanosov barv, nobenih valov ter nobene označitve, da se veslanje dogaja v vodi. Smer gibanja dajeta slutiti edino koncentrični "trikot" premic - vesel in padajoča valovnica krajine. Če odpišemo redke "skrite slike" figur, se znajdemo na pragu prave abstraktne kompozicije.

Tudi odvzemanje nekdanjih nalog barvi, da bi označevale oziroma razločevale predmete med seboj, je pripeljalo slikarja do avtonosti risbe in barve, ki poslej samostojno vsaka zase vplivata na gledalca. Če primerjamo sliki *Improvizacija 19* in *Improvizacija 26*, lahko vidimo, da je črtna risba ne samo ločena od barvnih površin, ampak očitno pozneje zarisana prek že položenih barvnih površin. Značilnosti kompozicij Kandinskega iz obdobja 1909-12 se nam kažejo v "oblikovni nedokončnosti". Pri teh delih skoraj ne najdemo oblik ali barvnih površin, ki bi bile zaokrožene ali vidne kot lik v celoti. Večinoma je vidna ena ali več strani odprtih, razpuščajoče se v meglenost ali pokrite z drugimi.

V prvem letu svetovne vojne je Kandinski sodeloval na razstavi Armory Show v New Yorku z *Improvizacijo 27* ter s sedmimi slikami v Ersten Deutschen Herbstsalon v Berlinu. Po tem, ko je Nemčija napovedala vojno



Moskva

Rusiji, je bil Kandinski tam nezaželen, zato je z Gabrielo Münter odpotoval v Švico. Ker pa tudi v tej državi ni bil dobrodošel, se je leta 1914 brez partnerice vrnil v rodno Moskvo. Tam je slikar dobil različne ustvarjalne ponudbe; med drugim je osnoval *Akademijo znanosti in umetnosti*, postal je član *Oddelka za vizualne umetnosti (IZO)* v Narkomprosu, svojo najvažnejšo funkcijo pa je prevzel leta 1920 kot prvi ravnatelj *Inštituta za umetniško kulturo* v Moskvi, kjer se je spoznal z vodilnimi umetniki tedanje ruske avantgarde, kot so bili Kazimir Malevič, Vladimir Tatlin in Aleksander Rodčenko. Še pred tem, leta 1917, je prišlo tudi do spremembe v njegovem osebnem življenju, saj se je poročil z Nino Andrejevsko, medtem ko se je leto dni pred tem ločil od prve soproge, Münterjeve.

Kaj je tisto, kar je vplivalo na konstrukcijsko moč na videz brezkonstrukcijskih kompozicij Kandinskega na prehodu v čisto abstrakcijo? Kot že omenjeno, se na začetku njegove poti v abstrakcijo pojavlja poudarjeno iskanje notranje konstrukcije namesto izginjajočega predmeta – vendar konstrukcije, ki je drugačna od tradicionalne. To je prehodna doba, ko slikar s predmeta lušči njegovo zunanost, "kožo", kot se je tudi



Kompozicija V



Kompozicija X

sam izrazil, ter išče globljo vsebino. Ta se mu kaže kot konstrukcijsko bistvo predmeta, kot vidno utelešenje zakonitosti, ki mu vlada. V zgodnjih murnaških krajinah lahko opazimo likovno prodiranje v bistvenost, ki je dostikrat samo drug izraz za konstrukcijsko čist predmetni lik. Vendar ta slikarju ne more biti končni cilj, kajti vedel je, da je element konstrukcije v tradicionalnem smislu bistven del predmetnosti. Sam pa je štel abstrakcijo za nov – v duhu govornice svoje dobe – duhovni način doumevanja sveta, za od vsega začetka v slikarjevi domišljiji živečo in ne šele z običajnimi redukcijami predmetnosti doseženo abstraktno gledanje, ki je enako abstraktnemu mišljenju. Do tega idealno zastavljenega cilja pa se sam ni mogel dokopati brez opisanih vmesnih stopenj ("skritih slik predmetov" in ogoljenih "vmesnih" oblik). Vsa njegova murnaška doba se nam razkriva kot

vztrajna borba proti lastni dosledni, konstruktivno snujoči zavesti. Edino na ta način se mu je namreč zdelo, da bo lahko spodbudil in osvobodil svojo bogato podzavest ter plodovito intuicijo z vsemi pridihi vzhodnjaške, ruske in celo azijske duše. Z vsem bogastvom uskladišenih doživetij, s podobami ruske krajine, veličastne Moskve in pisano folklorne Vologde, z bogastvom prekipevajočega ikonostasa ljudsko-likovno-domišljajske tvornosti. Ne nazadnje tudi prividov ter bakanja njegovih prirojenih in privzgojenih verovanj obnovljenega teozofizma in antropozofizma Blawatzkijeve, Besantove in Steinerja. Šele, ko se je Kandinski osvobodil teh svojih predmetno-realističnih brzd, se je lahko prepustil podzavestni svobodi ustvarjanja. To pa mu je odprlo vrata v slikarstvo, ki je bilo v njem novo, drugače motivirano, saj se z drugačno urejenostjo ni toliko nanašalo na izraznost, vezano na intelektualno učinkovitost. Omenjena osebna rast Kandinskega med procesom vizualizacije likovne ideje je torej tudi bistveni element in je sproti nastajajoče. Pri tem torej gre za njegovo vztrajanje pri čisto slikarski genezi umetnine, ki se od trenutka do trenutka ustvarjalno poraja na platnu.

Temu v prid je sam dejal: *"Deset pogledov na platno, enega na paletu in samo pol na naravo."*

Po ruski revoluciji leta 1920 je Kandinski izgubil vse svoje imetje, izgubil pa je prav tako svojega edinorojenega sina Vsevoloda. Stanje v novi državi je bilo zanj vse bolj nevdržno, tudi zaradi zakona, ki ga je uvedla nova vlada, to je bila omejitev svobodnega izražanja v umetnosti. Zato je leta 1921 Kandinski emigriral v Nemčijo, s seboj je vzel le dvanajst svojih slik, ostale pa je zapustil v depoju moskovskega muzeja. Leta 1922 je začel predavati na šoli v Bauhausu⁷ v Weimarju, Dessauu in v Berlinu. Bauhaus je bila tedaj najbolj modernistično zasnovana šola za umetnost in arhitekturo. To je bilo za Kandinskega obdobje, ko se je posvetil svojemu ustvarjanju v tektonskem slogu, saj je prišel v stik s konstruktivizmom⁸. Njegovo slikarstvo se je približalo geometrijskim tendencam te šole in

prej razvezane ter svobodno zasnovane oblike so dobile jasne in ostreje meje. Občasne asociacije na svet enoceličnih prabitij in morskih živali pa dajejo slikam, nastalim v tridesetih letih, pridih domišljjskega sveta. Kot primer iz tega obdobja je njegovo znano delo *Rumeno, rdeče, modro*. Kljub očitni geometrizaciji še vedno lahko izluščimo nekaj stiliziranih "bičkastih in kolobarnih, boleče prekrizanih, človeško zvibanih" oblik z geometrizirano šahovnico vred. Namesto nekdanjega sproščeno emocionalnega risarskega naboja prehajajo te oblike v kristalizirane znake, ki v naše doživetje ne vstopajo samo prek neposrednih čustvenih vhodov, odzivov, ampak nam mora biti njihova simbolika že poznana; se pravi, odklepamo jih lahko s ključem domnevanja in analiziranja.

S kolegi slikarji Lyonelom Feinigerjem, Paulom Kleejem in Alexejem Jawlenskim so leta 1924 osnovali skupino *Die Blauen Vier* (Modra četvorica), kjer je pri ustvarjanju veljala teorija: točka, linija, površina. Leta 1929 je imel Kandinski prvo razstavo akvarelov in risb v galeriji Zack v Parizu, leto dni kasneje pa je v Dessauu doživel pomembno srečanje s Salomonom Guggenheimom⁹. Seznanila ju je Hilla von Rebay, ki je nagovorila Guggenheima k temu, da naj v svoji zbirki umetnin ustvari še dodatno kolekcijo abstraktnih del. Tako se je tudi zgodilo in njegova zbirka je čez nekoliko časa narastla v preko 150 del, in to je tudi največja zbirka del Kandinskega v Museum of Non-Objective Painting oziroma v današnjem Guggenheimovem muzeju v New Yorku. Vasilij Kandinski se je leta 1933 pa zaprtju Bauhauasa pred nacisti umaknil v Neuilly-sur-Seine pri Parizu. Glede ustvarjanja je bilo to obdobje za slikarja dokaj težavno, saj do tedaj v Franciji abstraktna umetnost še ni bila aktualna, pa niti priznana ne. V galerijah so se pretežno srečevali s kubističnimi in surrealističnimi deli. Zanj sta se na začetku zavzeli le dve manjši avantgardni galeriji, Jeanne Bucher-Christian ter Yvonne Zervos. V naslednjih letih je sodeloval na nekaterih vidnejših razstavah, kot so



Slika z rdečo liso



Poslednja slika, 1944

Abstraction-Création v Parizu, Abstract and Concrete v Londonu, v *Origines et Développement de l'Art International Indépendent*, v Musée Jeu de Paume in v *Cubism and Abstract Art* v New Yorku. Leta 1939 je dokončal svoje veliko slikarsko delo *Kompozicijo X*.

Čeprav je Kandinski gledal na abstrakcijo kot na potencialno najbolj izrazen slog, se je mnogokrat bal, da niti umetniki niti gledalci ne bodo zmožni doumeti njenega zares pravega pomena in se jim bo zdela popolna dekoracija. Zato je uporabljal skrite in "olupljene" podobe kot sredstvo za razvijanje abstraktnega sloga, ki ne bo izgubil moči pri posredovanju lastnega sporočila nepoučenim. Ko je Kandinski v svojih slikah mnogokrat upodabljal motive iz Biblije, iz Janezovega razodetja, z ikon in bavarskih ljudskih slik na steklo, je te motive "skrival" zato, ker je bil

prepričan, da njihov stari slog ne more prenesti sporočila njegove dobe, saj bi to moralo biti odeto v obliko, ki bi zrastle iz izkušnje iste generacije; pa še iz enega vzroka: na ta način je slikar ustvarjal neke vrste zmedo, potem pa uporabil sliko kot pomoč, da nas popelje iz te konfuzije – da mu sugerira upanje v odkritje celovite resnice. Takšna je logična osnova slik, ki temeljijo na apokaliptičnih motivih in jih najdemo v delih Kandinskega še tedaj, ko se je že tesneje povezoval z abstrakcijo. Njegova zadnja razstava je bila leta 1944 v pariški L'Esquisse. Do konca julija istega leta je slikal vsak dan, umrl pa je še istega leta sredi decembra.

"Tisto so bili zares herojski časi! Moj Bog, kako je bilo težko in hkrati lepo. Mislili so, da sem "norec", včasih tudi, da sem "ruski anarhist", ki misli, da je vse dovoljeno – ali drugače rečeno – da sem "zelo nevaren za mladino in nasploh za kulturo", itd. Takrat sem mislil, da sem prvi in edini umetnik, ki ima pogum, da odvrže ne samo "subjekt", temveč tudi vsak "objekt" iz slikarstva. In zares verjamem, imel sem imel prav – bil sem prvi. Nobenega dvoma torej ni o vprašanju, "kdo je bil prvi krojač" (kot pravijo Nemci)",¹⁰ je dejal Vasilij Kandinski.

LITERATURA

Vasilij Kandinski, Galleria d'Arte Moderna e Contemporanea di Palazzo Forti, Comune di Verona, 1993

Annetee und Luc Vezin, Kandinski and der Blaue Reiter, Paris 1992

Wassily Kandinsky, Über das Geistige in der Kunst, München 1912

Hajo Düchting, Wassily Kandinsky – A Revolution in Painting, Köln 1922

1. Janez Zalaznik, *Bilo je nekoč v XX. stoletju (Iz oči v oči z modernim slikarstvom)*, Ljubljana 2007, p. 12-13.

2. Ibid., p. 13.

3. Ostali člani skupine *Neue Künstlervereinigung München* (1909) so bili še: Mariana von Werefkin, Adolf von Erbslöh, Aleksander Kanoldt, Alfred Kubin, Gabriele Münter, Paul Naum, Karl Hoffer, Vladimir von Behtjeff, Erna Bossi (doma iz Pulja), Moissej Kogan in Aleksander Saharov. Leta 1910 sta se pridružila še Francoza Pierre Girieud in Le Fauconnier.

4. Die Brücke, (slo. Most) je nemška umetniška skupina, ki je bila ustanovljena leta 1905 v Dresdnu. Most se je označeval za gibanje, za katerega je bilo značilno izrazito skupno delovanje in povezovanje umetnosti ter vsakdanjega življenja. Program skupine je sestavil slikar Ernst Kirchner (1880-1938), iz njega pa je razvidno, da skupini ni šlo toliko za estetsko, temveč bolj za eksistencialno idejo, za javni poziv k novemu obravnavanju umetnosti. Zanimivo je, da ni veljal le ustvarjalcem, temveč tudi občinstvu, ki je bilo prek posebnih društev vključeno v proces prenove. Ime "most" verjetno izvira iz prologa Nietzschevega dela *Tako je govoril Zaratustra*, v katerem je človek opisan kot most "med zverjo in nadčlovekom" in je označevalo tudi njihovo željo po povezovanju, po združitvi posameznih avantgard, ki so v tistih letih delovale v srednjeevropskih deželah pod skupno oznako ekspresionizma.
5. V uvodu programa *Die Blaue Reiter* je zapisano: "Na tej mali razstavi ne želimo propagirati določene in specialne forme, ampak v raznolikosti obravnavanih oblik pokazati, kako se na različne načine oblikuje notranja želja umetnikov." Ta notranja želja nedvomno kaže na avtorstvo Kandinskega, ki je bil glavni redaktor kataloga in pozneje almanaha... Med drugim je zahtevan tudi intenziven obrat k notranjemu narave in z njim povezano odrekanje olepševanju zunanosti narave, kar spominja na formulacijo Kandinskega v besedilu *O duhovnem*.
6. Teozofija (božanska mladost) se je razvila v 19. st. pri duhovno razgledanih posameznikih, ki so poskušali pomagati premagovati družbene in verske konflikte v svetu. To so storili s pomočjo ustanavljanja teozofskih društev v 44 državah takratnega sveta. Namen teozofskih društev je bil: 1. Ustvariti jedro splošnega bratstva med ljudmi brez razlik z ozirom na raso, vero, narodnost, družbeni položaj in spol; 2. Pospešiti razvoj komparativnih študij različnih religioznih, filozofskih in znanstvenih sistemov; 3. Raziskati še neznane naravoslovne zakone in latentne moči človeka. Člani društva si morajo prizadevati končati razne verske prepire in konflikte ter združujejo ljudi dobre volje; kljub temu, da imajo različna verovanja, naj z drugimi delijo sadove svojega študija. Pri tem delovanju jih veže težnja za resnico. Ena izmed svetovno znanih teozofinj je bila Rusinja Helena Blavatsky.
7. Šola Bauhaus je pričela delovati leta 1919, ustanovil pa jo je arhitekt Walter Gropius. Njeno delovanje se je končalo v letu 1933, kar pomeni, da je bila najbolj dejavna ravno med dvema zgodovinsko pomembnima vojnoma. Bauhaus je bil v svojem času sinonim za moderno arhitekturo in pohištvo in za minimalističen pristop k oblikovanju. Prvič v zgodovini so uporabljali tudi kovinsko pohištvo. Bila je največja oblikovalska institucija dvajsetega stoletja. Spremenila je vse dotedanje mišljenje umetnikov in njihove izdelke naredila funkcionalne in preproste.
8. Konstruktivizem je umetnostna in arhitekturna smer, ki je pod vplivom tehničnega razvoja leta 1914 nastala v Rusiji, največji razcvet pa je doživela v času oktorske revolucije. Izraz "konstruktivistična" ji je nadel slikar Kazimir Malevič, s katerim je opisal delo Aleksandra Rodčenka, medtem ko ga je leta 1920 Naum Gabo predstavil v delu *Realistični manifest*.
9. Solomon Robert Guggenheim (1861-1949) je bil ameriški podjetnik, zbiralec umetnin in raziskovalec. Najbolj znan je kot ustanovitelj fundacije Solomona R. Guggenheima in Guggenheimovega muzeja v New Yorku, ki je bil odprt leta 1939.
10. Rid, Herbert, *Umjetnost i otudenje, Mladost, Zagreb, 1971, str. 142.*