LES BELLES OBJECTS IMAGINAIRES

ALEŠ DEBELJAK

OBLIKE RELIGIOZNE IMAGINACIJE

OBLIKE RELIGIOZNE IMAGINACIJE

Zbirka
SOPHIA 1/95

BELEŽKA O AVTORJU

Aleš Debeljak, pesnik in esejist, se je rodil 25. decembra 1961 v Ljubljani. Tu je bil v osemdesetih letih član uredniškega odbora *Nove revije* ter glavni urednik študentske *Tribune* in glavni urednik revije Literatura. Na ljubljanski univerzi je diplomiral iz primerjalne književnosti, iz sociologije kulture pa je doktoriral na Syracuse University, New York. V "prestolnici dvajsetega stoletja" je spoznal tudi svojo bodočo ženo. Kadar ne potuje, živi z ženo in hčerko v rodnem mestu, kjer kot docent na Fakulteti za družbene vede predava sociologijo umetnosti in religije.

V slovenščini je objavil štiri knjige pesmi, vključno z *Minutami strahu* (1990), in pet knjig esejev, vključno s *Somrakom idolov* (1994), uredil antologijo kratkih zgodb ameriške metafikcije ter prevedel klasično knjigo o sociologiji znanja. Pripravil je tudi prvo samostojno antologijo sodobnega slovenskega pesništva v ameriškem prevodu. Pred izidom je njegov prevod izbrane lirike vodilnega ameriškega pesnika Johna Ashberya.

Knjige Aleša Debeljaka so prevedene v hrvaščino, italijanščino, poljščino, madžarščino, češčino, nemščino in ameriško angleščino.

Za svoje ustvarjalno delo je dobil vrsto nagrad, med drugim tudi nagrado Prešernovega sklada za književnost in ameriško Hyden Carruth Poetry Prize.

Aleš Debeljak

OBLIKE RELIGIOZNE IMAGINACIJE

Znanstveno in publicistično središče
Ljubljana, 1995

458 148

Finančna podpora

MINISTRSTVO ZA KULTURO REPUBLIKE SLOVENIJE

458148

Narodna in univerzitetna knjižnica LJUBLJANA

11 -07- 1995 19950880 2

Po mnenju Ministrstva za kulturo št. 415-321/95 z dne 31.3.1995 šteje knjiga med proizvode, za katere se obračunava 5% prometni davek.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

291.7

DEBELJAK, Aleš

Oblike religiozne imaginacije / Aleš Debeljak. - Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1995. - (Sophia; 1995, 1)

ISBN 961-6014-37-4

50140672

KAZALO

PRO DOMO SUA 9

I. SOOČANJA Z RELIGIOZNO STVARNOSTJO 13
Indiskretni šarm fundamentalizma 15
Islamska "sveta vojna" med duhom in telesom 46
Mircea Eliade, sveto in kreativna hermenevtika 70
Prilagoditev in izvirnost v "kultu kargo" 93

II. MOČ KLASIČNE MISLI 113
Webrova tipologija religij 115
Webrovo pojmovanje protestantizma in askeze 127
"Smisel" v Webrovi sociologiji religije 140

III. MOŽNOSTI TRANSCENDENCE 155
Religiozna etika in molitev 157
Kritika negativnega platonizma 168

Klari in Erici;

z ljubeznijo

PRO DOMO SUA

Pričujoča knjiga ima dolgo in nenavadno zgodovino. Nanjo velja v grobem opozoriti zato, ker utegne vsaj deloma pojasniti tudi teoretsko genezo tukaj zbranih besedil.

Po svojem nastanku, s tem pa tudi po intelektualni radovednosti, gorišču zanimanja in imperativu okolja, se razprave umeščajo v dva bistveno različna časovna in prostorska okvira, ki nista usodno zaznamovala le moje intelektualne, ampak tudi osebno biografijo: Slovenijo in Ameriko.

Prvo od štirih "študij primerov", tj. študijo o razumevanju svetega pri Mircei Eliadeju, ki je v knjigi najstarejša, sem kot postdiplomski študent sociologije kulture na ljubljanski **Fakulteti za družbene vede** namreč napisal še pred svojim odhodom v Ameriko, kjer sem od 1988 do 1992 študiral na **Maxwell School of Citizenship and Public Affairs**, podiplomski šoli za družbene in humanistične vede na Syracuse University, New York.

Ob pomoči profesorja Charlesa Winquista, misleca iz izredno popularne filozofske šole "smrt boga", profesorja Charlesa H. Longa, zgodnjega Eliadejevega sodelavca, in mentorskega asistenta Jaceka Ganowicza, brez katerih "ameriških poglavij" te knjige gotovo ne bi bil sposoben napisati, saj je njihova osebna spodbuda in strokovno mentorsko vodstvo navdihnilo slehernega od teh spisov; ob njihovi pomoči sem pisal predvsem razprave iz sociologije in filozofije religije, ki so v pričujoči knjigi zastopane s poglavji o dal-

jnosežnem delu Maxa Webra, religioznih vsebinah platonizma in etiki molitve.

Te nezaobidljive vaje iz teoretske strogosti so bile še kako potrebne. Meni (in - upam - zdaj tudi mojim bralcem) so služile kot nekakšna nujna lestev, brez katere se nikakor ne bi mogel spustiti iz oblakov teoretske spekulacije k neposrednim, zgodovinskim in konkretnim oblikam religiozne imaginacije.

V skladu s to spremembo analitičnega zanimanja, ki se je v letih mojega "ameriškega obdobja" polagoma krepila, se je gorišče mojega zanimanja za religiozno eksistenco nekoliko premestilo.

Na temelju splošnejših teoretskih spoznanj, ki sem jih prinesel z one strani Atlantika, sem se tako lahko bolj sproščeno posvetil predvsem začetkom tipajočega premisleka o tisti religiozni tradiciji, ki je za večino slovenskih bralcev manj znana, vendar utegne zaradi svojega izrednega političnega potenciala, številne verske skupnosti in rastoče antagonističnega razmerja do Zahoda bistveno definirati enaindvajseto stoletje: islam.

Študiji o pomenu islamskega **džihada** in o univerzalni strukturi fundamentalizma sta namreč nastali leta 1994, se pravi, že po mojem povratku v Ljubljano.

Ne bom tajil, da vzpodbuda za obe študiji prihaja "od zunaj". Namesto meditacij v teoretskem naslonjaču me je k premisleku o fundamentalizmu in islamu namreč gnal srhljivi odmev bobnečih topov srbske vojske, ki po Balkanu zlasti sistematično uničuje ljudi in podobe (ne le hrvaške kulture, ampak predvsem) bosanskega muslimanstva.

Zanimalo me je, kakšen je ta "evropski prastrah", da njegovi nasprotniki s sklicevanjem na krščansko tradicijo lahko prostodušno opravičujejo sodobni genocid in kulturocid, ki me intimno ne prizadeva zgolj zato, ker poteka le dobrih dvesto kilometrov od slovenske južne meje, ampak tudi zato, ker vem, da nas je grgrajoča zgodovina evropskega humanizma naučila, da je odgovor na vprašanje po tem, komu zvoni, vedno le en sam, pa četudi traja zelo dolgo, da razumemo njegov smisel.

Študije, katerih ohlapno rdečo nit povzemajo tri osnovna poglavja, so potemtakem nesramežljivo raznorodne tako po tematiki kakor tudi po stilu. Seveda ne more biti drugače, kakor da je pro-

pedevtični, uvodni in informativni značaj "študij primerov" po jezikovnem izrazu, če že ne po vsebini vsekakor mnogo bolj dostopen od besedil, ki sem jih pisal neposredno v sposojenem mediju univerzitetne angleščine, da bi jih - ob moji globoki hvaležnosti - v materinščino prevedli Marjan Kokot, Vid Snoj in Seta Knop, jaz pa za pričujočo objavo deloma preuredil in nekoliko predelal.

Na točki priznanja znajo akademski običaji od pisca terjati, da skuša z modernim sklicevanjem na eno od legitimizacijskih teorij pisateljske "brkljarije", na primer na danes bržkone dokončni zaton totalizirajoče ideje **Hauptwerka**, celovitega teoretskega dela, utemeljevati nujnost med seboj nepovezanih besedil, trdeč, kako samo še delni, nepopolni in nujno omejeni posegi (ta adornovski **Eingriff!**) lahko izrekajo resnico modernega sveta, ki je bistveno ne-cela.

Tovrstni zagovori so kajpada postali nujno intelektualno zlo v dobi zmanjšane pozornosti, nemara predvsem signalizirajoč le to, da vseobsežne teoretske vizije danes ni več mogoče imeti, ne da bi zdrsnili v past ideoloških formul.

Metoda teoretske "krpanke" v tej moji knjigi ponižno priznava odsotnost celovitega sistema, enako skromen pa je tudi moj spoznavni namen. Kljub nesistematični naravi knjige namreč upam predvsem to, da ponuja dokumente omejenih poskusov, da bi premislil, kako se sodobno iskanje transcendentalnega smisla, spričo katerega naše življenje ne bi bilo le naključna veriga dogodkov od rojstva od smrti, pogosto sprevrača v krvavo trpljenje drugih in drugačnih; kako smo hočeš nočeš dediči krščanske simbolike, ne da bi bili sposobni razkleniti njen čarni ris, v katerem si zlo podaja roke z dobrim; kako nam naše popačeno razumevanje arhaičnih mitoloških pripovedi in ritualov drži najbolj gladko zrcalo, v katerem zgroženi gledamo lastne obraze; kako so sveti spisi odprti za mnogovrstne načine interpretacij, pa tudi za tisto, ki v svojem dobesednem absolutizmu ukinja vse ostale; kako nenavadne politične, socialne in kulturne oblike si išče brezmejna domiselnost sodobne religiozne imaginacije, da bi drgetajoče, nasilno in strastno izrazila tisto neizmerno lepoto popolnoma drugega, ki je "...strahotnega ravno še znosni začetek in občudujemo jo, ker se ji sploh ne zdi vredno, da bi nas pokončala", kot poje nepresegljivi lirični glas Rainerja Marie Rilkeja v prvi devinski elegiji.

I.

Soočanja z religiozno stvarnostjo

Ne ubraniš nas ne dobrih ne zlih zvezd;
vsa njihova muhavost z neba lije.
Na mojem čelu vrezana bolest,
globoka krona z mračnim sijem.

Moj svet je tih -
Nisi zadržal moje spremenljivosti.
O Bog, kje si?

Želim si tik ob srcu ti prisluškovati,
tvoji najdaljši bližini se predati,
ko zlato obsijani tam v tvojem kraljestvu
tisočkrat blažene luči
šume vsi vrelci, dobri ali zli.

Else Lasker-Schuler: Bogu
(prevedel Niko Grafenauer)

FUNDAMENTALEN - temeljen, osnoven, glaven, poglaviten

INDISKRETEN - klepetav, brezobziren, nepreviden, preradoveden, prezaupen; biti indiskreten: ne znati molčati

INDISKRETNI ŠARM FUNDAMENTALIZMA

FUNDAMENTALIZEM: konservativno protestantsko gibanje v ZDA, terja dobesedno umevanje sv. pisma, dosledno izpolnjevanje cerkvenega nauka in odstranitev razvojnega nauka iz šole.

V sodobnih intelektualnih debatah o razmerju med religijo in politiko sekularne moderne države imamo običajno opravka s številnimi izrazi[1], ki jih predvsem nenatančna govorica žurnalizma in različnih medijskih forumov rada uporablja na medsebojno zamenljiv, s tem pa na poljuben način. Vendar **konzervativizem**, **tradicionalizem** in **fundamentalizem** kot nemara najbolj pogoste oznake **niso** nikakršni **sinonimi**.

V pričujočem spisu bomo brez slehernih ambicij, da bi izčrpali to sicer izredno obsežno tematiko, najprej na povsem propedevtičen način skušali pokazati osnovne vsebinske razlike med religioznimi državami, ki jih zaznamujejo trije zgoraj omenjeni pojmi. Nato pa se bomo osredotočili na poskus osvetlitve najbolj izrazitih strukturalnih karakteristik **fundamentalizma**, ne da bi se ob tem posebej spuščali v konkretno socialno-zgodovinsko analizo posameznih fundamentalističnih fenomenov[2]. Z drugimi besedami:

---

1 Pričujoči tekst prinaša del predelanega gradiva iz raziskave "Oblike in strukture duhovnosti v postmoderni družbi", ki poteka na Raziskovalnem institutu FDV in jo financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

2 Religiozni fundamentalizem predstavlja temo resnih teoretskih in empiričnih raziskav v zahodnem akademskem prostoru že vsaj četrt stoletja. V pričujočem prikazu se najbolj opiramo na obsežno raziskavo **The Fundamentalism Project**, ki jo kot urednika vodita Martin E. Marty in R. Scott Appleby (Chicago University Press: tri knjige; 1991-1993) oziroma na poljudno zgoščen povzetek, zajet v njuni knjigi **The Glory and The Power** (1992).

na tem mestu nas bo zanimal predvsem idealno-tipski in s tem nujno nekoliko abstraktni ustroj fundamentalizma, ki ga je z empiričnimi študijami mogoče odkriti v njegovih specifičnih in konkretnih zgodovinskih utelesitvah.

Tradicionalizem

Za izhodiščno ilustracijo vzemimo primer iz množične kulture: ameriški film **Priča** (1985). Ta celuloidni izdelek s Harrisonom Fordom in Kelly McGillis v glavnih vlogah je zgovoren zato, ker je namreč prvič v zgodovini množične kulture na stežaj odprl okno v fascinanten, četudi nujno hollywoodsko poprepreproščen svet, katerega nenavadno mirna skladnost med duhovno in materialno dejavnostjo, ki s samozavestjo trans-zgodovinskega dostojanstva vztraja sredi poblaznele moderne kulture, je osupnila, če že ne šokirala številno občinstvo, ki v kinematografski "lekciji teme" nenadoma ni doživelo samo devetdeset minut zabave, ampak se je hkrati nepredvideno soočilo tudi z vznemirljivim izzivom **radikalno drugačnega sveta**.

Življenjski svet **Amišev**, ki ga odlikuje popolna solidarnost, načrtna ravnodušnost, še več: zavračanje dosežkov moderne civilizacije, hkrati pa vztrajna navezanost na lastno biblično tradicijo, jezik in vrednote. To je svet, ki ga od blizu zares ne pozna nihče od **English**, kakor **Amiši** (ki govorijo različico švicarske nemščine) ne glede na jezikovno identiteto imenujejo vse posameznike, ki niso člani njihovega globoko religozonega in vase zaprtega občestva.

Mogoče bi bilo celo tvegati trditev, da se film ni povzpel do statusa prepoznavne uspešnice samo zato, ker gre za dramaturško učinkovito zgodbo, ampak predvsem zato, ker skoz porajajočo se ljubezen, ki bi morala ostati prepovedana, vsaj na platnu zbližuje **dva življenska načina** in pripadajoča "pogleda na svet", ki v svetu zunaj kinodvoran **nimata tako rekoč nikakršnega stika**.

Amiši, stroga menonitska veja švicarskih anabaptistov, katerih ustanovitev sega v konec 17. stoletja, danes - potem, ko so se

razširili po Alzaciji, južni Nemčiji, Holandiji in Rusiji, da bi se razcveteli šele v Severni Ameriki, kamor so se zaradi verskih sporov in političnega preganjanja začeli množično izseljevati v dvajsetih letih 18. stoletja - živijo v stodvanajstih strnjenih občestvih, predvsem v ameriških zveznih državah Ohio, Pensilvanija in Indiana, nekaj pa jih prebiva tudi v Hondurasu in Paragvaju.

V skladu z natančno definiranim radikalizmom protestantske doktrine Jakoba Ammana, svojega bernskega očeta-ustanovitelja, **Amiši**, ki jih je danes na svetu približno petinsedemdeset tisoč, v svojem življenju in veri brezpogojno sledijo religioznim in občestvenim voditeljem, ki opravljajo to doživljenjsko službo brez plačila; na nedeljskih srečanjih, ki potekajo vsak teden v drugi skromno opremljeni družinski hiši, saj zavračajo sleherno obliko cerkve, voditelji nenehno poudarjajo osnovna pravila **strogega religioznega in moralnega stila**: dobesedno razlago Svetega pisma, neposredno prakso pridige na gori, medsebojno socialno pomoč, skromna oblačila, pacifizem in zavračanje služenja vojaškega roka, medtem ko njihovo edino vez z zunanjim svetom politične države, v kateri živijo, zastopa tako rekoč samo plačevanje federalnih davkov.

Amiši veljajo za eminentno utelešeni primer tiste religiozne drže, ki se imenuje **ultra-tradicionalizem**. Skrajni tradicionalisti pa niso samo zaradi formalnih socialnih razlogov, tj. zato, ker ne uporabljajo elektrike, ne vozijo avtomobilov in ne pošiljajo otrok v državne šole ter zavračajo prednosti ameriškega socialnega zavarovanja, ampak najprej in predvsem zaradi načelnega religioznega prepričanja, ki jim narekuje, da **se odločno upirajo modernemu pluralizmu, moralnemu relativizmu, intelektualnemu sekularizmu in spektakelskemu zapeljevanju množičnih medijev**, kateremu se je po njihovem mnenju mogoče izogniti le z doslednim **pasivnim umikom v zaprt univerzum** lastne skupnosti, v katerem bo kar se le da malo, če ne nič sledi o zunanjem svetu.

Z ljudmi in institucijami "tam zunaj", izven njihove čvrsto spletene skupnosti oziroma **Gemeinde**, komunicirajo namreč le toliko, kolikor je nujno potrebno takrat, ko na tržnici prodajajo svoje poljedelske pridelke in sadove pridnih rok, ki jih do kupcev v deželi, ki je kult avta prignala do absurda, mirno pripeljejo s konjsko vprego.

Konzervativizem

Konzervativno religiozno držo na šolsko zgleden način predstavljajo **ortodoksni Judje**, ki dobesedno s telesom in dušo prebivajo v svilenem zapredku dvojnega razodetja, tj. tistih resnic, ki se skrivajo v objemu 613 zapovedi **Tore**, petih Mojzesovih knjig, in **halake**, celovitega pravnega sistema judovske postave.

Za oba vira **ortodoksni Judje** verjamejo, da nista ustvarjeno delo človeške imaginacije, ampak pomenita - ravno nasprotno - transcendentalno jamstvo Stvarnikove absolutne avtoritete. Zato seveda ne moreta biti podložna zgodovinskim in socialnim silnicam, pač pa nalagata verujočemu strogo življenjsko disciplino v skladu s predpisi, ki ostajajo enaki ne glede na konkretno socialno-kulturno situacijo, v kateri je verujoči posameznik prisiljen živeti.

Radikalni stil **ortodoksnega judaizma** se prav nič ne meni za odkritja sodobne biblične kritike in biblične arheologije, marveč vidi najvišji ideal avtentične človeške eksistence v resnem intelektualnem študiju in konkretnem prakticiranju zapovedi iz **Tore**, vztrajajoč pri brezprizivni gotovosti trditve, da verujoči obstaja zato, da bi ohranil bogato dediščino modrosti iz **Tore** in disciplinirano služil njeni božji avtoriteti, ne pa obratno (Fishbane 1987: 49 et passim).

S svojimi **yarmulke**, značilnimi čepicami, ki prekrivajo vrh glave in jih **ortodoksni Judje** ne smejo sneti ves čas budnosti; z doslednim spoštovanjem pravil o pripravi in uživanju **košer**, mesa obredno zaklanih živali; z natančno definiranimi rituali vsakdanjega življenja, ki vključuje podrobne predpise o načinu izvajanja tako različnih zadev, kot so npr. finančna transakcija, funkcije telesa ali pa vsakdanji odnos moža do žene in otrok; v hasidskem krilu **ortodoksnega judovstva** pa tudi s trdovratnim minimaliziranjem stikov s strukturami zahodne kulture in pripadajočih socialnih institucij, z radikalno kritiko sekularne države Izrael in odklonilnim odnosom do (psevdo)mesijanskih razsežnosti

sionizma kot politično-religioznega gibanja: z vsemi temi značilnostmi se življenjske in miselne navade **ortodoksnih Judov** razkrivajo v luči, ki lepo osvetljuje dve pomembni dejstvi.

Najprej to, da je sleherni gib **ortodoksnega Juda** opravljen v slavo in spoštovanje boga, nato pa tudi to, da je njihov vsakdan na premišljeno metodičen način izoblikovan tako, kakor da bi bili še danes doma v kakšnem poljskem ali ruskem **štetlu**, judovski vaški enklavi, iz prejšnjega stoletja, pa četudi danes npr. živijo v brbotajočem kotlu urbanega Brooklyna sredi kozmopolitskega New York Citya (Crim 1989: 553-554).

Naključni šofer, ki bi nehote zataval v njihov svet, bo moral vsekakor stopiti na zavore, da bi ne povozil družine, ki jo patriarhalni poglavar, oblečen v strogo črnino, ki ima poreklo v opravi litvanskih Judov iz 17. stoletja, vodi čez velemestno ulico, kakor da avto sploh ne obstaja; konec koncev ta izum moderne tehnologije res ni obstajal takrat, ko je nastala **Tora**, katere razodeto resnico prakticirajo v mnogih sinagogah, izpred katerih se Manhattan, to srce "prestolnice dvajsetega stoletja", sicer povsem zločno vidi, a se njegovo sporočilo (grenkega) zmagoslavja znanosti, tehnike, hitrosti in managerske učinkovitosti niti malo **ne upošteva**. Kakor da modernosti in njenih mnogovrstnih konkretnih poganjkov sploh ni.

Konzervativni odgovor **ortodoksnih Judov** na izziv dediščine razsvetljenskega sekularizma se namreč izčrpava tako rekoč izključno v poskusih, da bi ohranili oziroma konzervirali živo vsebino in formo simbolov, prakse in miselnosti, ki so jih preverile mnoge generacije "izvoljenega ljudstva" pred njimi. Razkroj moralnih, kulturnih in religioznih vrednost ter Durkheimove **anomie**, ki vlada v širšem kontekstu moderne družbe, tako zanje predstavlja jo le zrcalo, v katerem gledajo obrnjeno podobo lastne kreposti.

Če **ultra-tradicionalisti** živijo sredi modernih tokov kot v nekakšnem "časovnem žepu", ki jih dobro izolira od besnih, a tudi navdihujočih viharjev modernosti; če **konzervativne** religiozne skupnosti živijo na otoku, ob katerega znanstveno-tehnološka plima sicer pljuska, a ga ne more zares spodkopati, pa se **fundamentalisti** po svoji mentalni strukturi in socialni organizaciji odločilno razlikujejo od obeh skupin.

Niti **tradicionalisti** niti **konzervativci** namreč ne poznajo zanesene misijonarske gorečnosti, sistematičnega pridobivanja novincev in poskusov spreobračanja drugače mislečih, prav tako pa jim je tuj **aktivno** negativen odnos do modernosti, kar so le nekatere od značilnosti **fundamentalizma**. Preprosto, a ne napačno rečeno: vztrajajoč pri **pasivnem** umiku iz modernega sveta, se ukvarjajo zgolj sami s seboj in lastnim občestvom v iskrenem upanju, da jih bodo drugi pustili pri miru.

Še več: za **tradicionaliste** in **konzervativce** je značilno, da se odločno distancirajo tako od modernih znanstveno-tehnoloških pridobitev kakor tudi od neznosnega relativizma sodobnih etičnih vrednot, s katerimi stoji in pade - pač z njihovega stališča - zunanji svet modernosti, vendar pa jih (neradi, a konec koncev vendarle) sprejemajo kot nujno zlo, glede katerega sami ne morejo storiti nič.

Osnovno sporočilo **tradicionalnega** in **konzervativnega** religioznega stila bi bilo zato nemara - grobo vzeto - mogoče povzeti takole: "Življenje v skladu z doslednim spoštovanjem religioznega izročila lahko odreši le naše lastne duše, medtem ko naj svet izven naših skupnosti dela, kar hoče, četudi pri tem propade".

Ambivalentni odnos do modernosti

Fundamentalizem se od obeh omenjenih religioznih drž razlikuje tako po svoji zunanji organizacijski formi kakor tudi po notranji strukturi teološke doktrine.

V svojih mnogovrstnih pojavnih različicah skuša namreč **fundamentalizem** moderno (post)industrijsko civilizacijo, utemeljeno na filozofski dediščini razsvetljenstva in newtonovske znanstvene paradigme, ki jo razume kot obliko razkroja človekove avtentične biti, na odkrito dejaven način, s sredstvi in prijemi revolucionarnega aktivizma, **spremeniti in preoblikovati** v soglasju z absolutno avtoriteto božje besede oziroma nezmotljive resnice božjega razodetja, kakršnega prinašajo sveti spisi od Korana do Svetega pisma.

Prisluškujoč metodološkemu priporočilu Baruha Spinoze, ki iz sedemnajstega stoletja odmeva vse do danes: "Nismo prišli zato,

da bi se posmehovali ali objokovali, ampak da bi razumeli", si na kratko poglejmo, kakšne so nekatere osnovne karakteristike **fundamentalizma kot posebne oblike religiozno-političnega aktivizma**, to pa v tisti primerjalni, abstraktni in idealno-tipski razsežnosti, ki nam ne glede na svoje specifične manifestacije omogoča, da ga kot splošno (četudi ne nujno vedno prevladujočo) težnjo detektiramo v sodobnem judaizmu, krščanstvu in islamu[3].

Muslimansko bratstvo v Egiptu, islamski **džihad** ajatole Homeinija v Iranu, izraelski **Gush Emunim (Blok verujočih)** in radikalno judovsko gibanje **Lubavitch**, koalicija **New Christian Right** ameriškega evangeličanstva in njihova **Moral Majority**[4], brezkompromisna katoliška teologija **druge evangelizacije Evrope**, (predvsem, a ne izključno protestantsko) gibanje nasprotnikov splava **Operation Rescue**[5] v Ameriki, **ciellini**, pripadniki množičnega katoliškega gibanja **Communione e Liberazione**[6] v Italiji, vse te in številne druge religiozne skupine se **v**

---

3 Fundamentalistične skupine in gibanja v treh "religijah knjige" je lažje identificirati zato, ker vsaka tradicija pozna jasno definirane svete tekste, doktrinarne kanone in obvezne komentarje (**Tora**, **Koran**, **Sveto pismo**). V hinduizmu, sikhizmu ali budizmu je naloga težja, saj je instanco svete avtoritete težje locirati. **Vede** kot sveti spisi hinduizma niso bile npr. nikoli standardizirane z vidika sistematičnega kanona, zato puščajo mnogo večjo svobodo pri konstrukciji glavnega toka oziroma herezije (Marty & Appleby 1992: 21).

4 O ameriškem protestantskem fundamentalizmu danes primerjaj Debeljak (1994).

5 **Operation Rescue** (Operacija rešitev) predstavlja fundamentalistično skupino znotraj oz. na robu širokega gibanja za ukinitev zakonske pravice do splava. Skupina, ustanovljena leta 1988, vključuje militantne ameriške protestante, med člani pa so tudi katoliki in Judje. Pod vodstvom Randalla Terrya se ne posvečajo strateški izdelavi politične doktrine, ampak na temelju bibličnega prepričanja o svetosti življenja in s sredstvi direktne akcije nasprotujejo splavu. Upirajo se namreč "nenapovedani vojni" permisivne družbe proti fetusom, kakor opisujejo svoje poslanstvo. Njihov ekstremizem se izraža v obliki fizičnih obleganj klinik za splav; preprečujejo ženskam dostop do klinik, pa tudi nasilno napadajo zdravnike, ki ga opravljajo in ženske, ki iščejo tovrstne medicinske storitve. Oboroženi varnostniki, elektronska kontrola obzidij, stroga kontrola (morebitnega orožja) ob vhodu in podobno zato niso več nenavadna, ampak vse pogostejša znamenja klinik za splav v ZDA. Terry trdi, da mu bog ni razodel le partikularne vizije o reševanju otrok in mater, ampak mu je naložil univerzalno odrešitev celotne ameriške dežele. Terry tako izhaja iz eshatološkega prepričanja, da so akcije **Operation Rescue** le napoved širše družbene spremembe. Paradoks, da so pripravljeni v imenu ohranitve življenja tudi ubijati, jih kajpada ne zanima. Smrtnih žrtev je bilo v dosedanjih militantnih napadih sicer primerjalno vzeto malo (pet), a pojav kljub temu signalizira precejšnjo stopnjo zaskrbljenosti, saj gre za eno najbolj politično in ekonomsko razvitih zahodnih držav (Rapoport 1994: 430-439).

6 Leta 1970 je pater Luigi Guissani na osnovi uspešnih izkušenj z gibanji "študentske mladine" iz petdesetih let ustanovil **Communione e Liberazione**, mrežo skupin mladih

imenu boga z različnimi sredstvi borijo - v zadnji posledici - za isti cilj: ne za pasivni umik, ampak za odločilno transformacijo modernih družb, znotraj katerih so zlasti opazno vzniknile v sedemdesetih letih. Tako kot z ideologijo marksizma navdihnjena delavska gibanja preteklosti, tudi fundamentalistična gibanja sodobnega sveta ponujajo na religioznem razodetju utemeljeni univerzalni, absolutni in vseobvezni recept za **korenito preobrazbo** družbenih, kulturnih, ekonomskih in političnih odnosov, struktur ter institucij.

Delovna definicija fundamentalizma[7] razkriva, da gre za tista religiozna gibanja, katerih programi reflektirajo direkten, sistematičen in zavesten način odgovorov na izzive modernosti. Na izzive modernosti fundamentalizem odgovarja z metodičnim sklicevanjem na nezmotljivo in absolutno avtoriteto svetih spisov, ki jih razlaga v ekskluzivni maniri **dobesednega branja**, "namesto

---

študentov, katerih namen je vsakdanje živeti v pristnem občestvu s skrivnostjo Jezusa in vselej nastopati proti lažnemu konformizmu razsvetljenskega racionalizma, ki je prepovedal boga. V politični svet prvič odločno vstopi leta 1974, ko se člani gibanja v skladu s politiko rimsko-katoliške cerkve militantno mobilizirajo pri terenski agitaciji za pravno prepoved ločitve, ki je predstavljala predmet takratnega nacionalnega referenduma (referendum ni uspel, ločitev je v Italiji še naprej ostala kot zakonita možnost). Sprva karitativne in svetovalne dejavnosti pa so se v osemdesetih letih umaknile v ozadje, privlačni torišči postaneta politika in ekonomija. Dva pomembna organa gibanja, **Compagnia delle Opere** in **Movimento Popolare**, sta bila ustanovljena z izrecnim namenom, da bi direktno rekristjanizirala Italijo "od spodaj", tesno sodelujoč predvsem, ne pa izključno s stranko krščanskih demokratov. Pri političnem delu izhajajo iz bibličnega pravila, da so "v" politiki, ne pa "od" politike, tj. da se lahko po nareku okoliščin iz politike tudi umaknejo. Z vidika institucionalne strukture je gibanje zelo razvejano in fleksibilno, na razpolago ima obsežno mrežo lastnih množičnih medijev, naklonjenost papeža Janeza Pavla II in kardinala Ratzingerja, pater Guissani pa je doživljenjski predsednik bratstva, iz katerega se rekrutirajo voditelji gibanja. Vatikan je v skladu s kanonskim pravom leta 1982 priznal **CL** kot religiozno gibanje laikov, dajajoč mu s tem vso potrebno težo. Četudi **CL** ne moremo imeti za "čisto" fundamentalistično gibanje, pa je mogoče v njihovi dejavnosti zaslediti težnje, da bi kritično in militantno posegali v javno življenje v imenu teoloških idealov, hkrati pa spričo svojega svetega poslanstva zavračajo možnost, da bi jih zavezovala pravila obstoječe politične ureditve. Kritični pa niso samo do sekularnih institucij, ampak često napadajo tudi cerkveni "establishment" (Kepel 1994: 61-76).

7 Čeprav se je kategorija fundamentalizma v strokovni literaturi že dodobra uveljavila kljub svojemu specifično protestantskemu izvoru, pa ni ostala brez pojmovnih alternativ. Vendar pa je njihova splošna sprejemljivost in/ali teoretska uporabljivost mnogo manjša od sicer priznano problematičnega "fundamentalizma", če že ni povsem zanemarljiva. Tako so bili npr. predlagani opisni termini "heretični modernizem", "militantni antimoderni religiozni aktivizem" itd. (Jurgensmeyer 1993: 204).

kaosa sekularizacije postavljajoč lestvico nadnaravne zanesljivosti, nezmotljivosti in avtoritete. V nasprotju z ambiguiteto sekularne morale izpostavlja nedvoumni smisel temeljnih religioznih resnic" (Paden 1992: 39).

Fundamentalizem s tega vidika torej pomeni tisti specifično religiozni način eksistence, ki na ravni teološke doktrine vključuje uporabo (glede na "glavni tok" religiozne tradicije) **alternativnih mentalnih in praktičnih modelov**, na socialni ravni pa se izkazuje "kot strategija, s katero ogroženi verniki skušajo ohraniti svojo posebno identiteto lastnega ljudstva ali skupine" (Marty & Appleby 1992: 34).

Ena od osnovnih modernih vrednot, ki jih fundamentalisti zavračajo, je ravno superiornost, če že ne aroganca človeškega razuma, ki naj bi bila v skladu z razsvetljenskim privilegiranjem kartezijanskega **lumen naturale** višja od vseh drugih oblik možnega spoznanja, vključno z mističnim, asketskim, intuitivnim ali religioznim razodetjem. Izhajajo torej iz eminentno teološke predpostavke, da zanikati prisotnost transcendentalnega duha oziroma ga prevesti v jezik iracionalnega, s tem pa zanemarljivega, pomeni ogrožati samo človeškost človeka in družbe.

Vendar je treba v isti sapi pristaviti, da bi bilo še kako napačno, če bi hkrati že tudi trdili, da fundamentalistov paradigma modernosti ne zanima že kar **en bloc**.

Čeprav na doktrinarni ravni **nasprotujejo** predpostavkam, konceptom in vrednotam modernosti, pa njene tehnološko-znanstvene rezultate na praktični ravni, tj. na ravni vsakdanjega življenja, še kako radi **uporabljajo**: moderna medicina, električna napeljava, reaktivna letala, računalniške kapacitete, množični mediji, telekomunikacije itd. za fundamentaliste še zdaleč ne prestavljajo španske vasi.

Še več: kot pozorni opazovalci in kritiki mnogoterih oblik moderne zavesti in prakse si fundamentalisti **uspešno prisvajajo kompleksne moderne tehnike**[8].

---

8 Medtem ko je vloga televizije v delovanju ameriškega protestantskega fundamentalizma dovolj dobro znana, pa je treba v tem kontekstu nemara opozoriti vsaj na uporabo izrazito moderne metode množične distribucije, s katero so moderni nosilci zvoka (avdio kasete) s posnetki ognjevitih Homeinijevih govorov v mnogih odročnih vaseh in urbanih središčih

Če je namreč - vzemimo najbolj očiten primer - institucija televizijskega ekrana tista, ki s svojo programsko mešanico seksa in nasilja žali in spodkopava moralne standarde skupnosti, hkrati pa uspešno nadomešča tisti **centralni fokus**, ki ga je za negovanje harmonične preteklosti v mitski preteklosti zavzemalo odprto ognjišče kot fokus patriarhalne družine, potem fundamentalisti ne reagirajo kot konzervativci ali tradicionalisti, tj. s pasivnim umikom v tak simbolni univerzum, v katerem za "magično oko" kot eno od odlikovanih utelešenj modernega **logosa** ni in ne more biti prostora.

Fundamentalisti skušajo namreč duhovno in materialno dediščino modernosti najprej izpostaviti radikalni kritiki in razorožujočemu posmehu, nato pa jo končno poraziti na **njenem lastnem terenu**, **z njenimi lastnimi sredstvi**: brezkompromisna uporaba mehanizmov radijske in televizijske manipulacije v kontekstu fundamentalističnega prisvajanja moderne paradigme služi pač subverzivnemu spodkopavanju modernih vrednot samih[9]

S tega vidika postane potemtakem jasen tudi paradoks, da se **fundamentalizem** prav nič ne brani uporabljati pretanjenih znanstvenih dosežkov, tehnik in sredstev ravno tiste civilizacije, ki jo sicer skuša (če že ne povsem odpraviti, pa vsaj radikalno) preoblikovati po svoji "volji in postavi". Če torej zaostrimo: fundamentalisti se še kako jasno zavedajo, da je treba **bête noire** modernosti najprej dodobra in od blizu spoznati, preden lahko upajo, da jo bojo uspešno zavrnili.

Fundamentalističnih gibanj potemtakem ne bi bilo napačno imeti za svojevrstno **obliko protestnih socialnih gibanj**, ki na paradigmo modernosti reagirajo, a niso nujno reakcionarna; so inovativna, ne pa nujno konzervativna. Zato zagovorniki funda-

---

Irana pripravili ideološki teren za vznik islamske države leta 1979 ((Lawrence 1989: 45-49; Juergensmeyer 1993: 51-55)

9 Kot zgovoren primer v podporo tej tezi je mogoče navesti velike (elektronske in finančne) imperije protestantskih pridigarjev in evangeličanskih pastorjev v severni Ameriki, katerih prižnica po pravilu vedno bolj, če že ne v celoti postaja televizijski studio, namesto donenja bakrenih zvonov pa mnogo raje uporabljajo lastne kabelske sisteme, katerih praktično utelesitev predstavljajo popularni tv klubi, kot so npr. **Slavite Gospoda**, **Christian Broadcasting Network**, **Eternal Word Network** (Debeljak 1994: 131 ff).

mentalizma seveda zase in za svoje "ovčice" zlahka poiščejo svoje mesto v dinamiki modernega družbenega življenja.

V tem dejstvu pa se skriva ironično protislovje. Mnogi sekularni moderni filozofi in humanistični intelektualci, ki jih retorična gorečnost fundamentalizma pogosto jemlje za svojo priljubljeno tarčo, so namreč sprejeli prihod novih tehnologij z dobršno mero **kritičnega dvoma**, če že ne z odkrito neposrednim zavračanjem.

Izhajajo namreč iz tradicionalne drže evropskega humanizma, filozofije subjektivitete in individualne integritete, ki jim nalaga, da v srečnem brbljanju tehnološkega Babilona, katerega elektronsko generirane podobe ne glede na specifiko socialnega konteksta z enako lahkoto vstopajo v domove tako vaških naselij v gorah Kurdistana kakor tudi razkošnih aristokratskih salonov New Yorka, skeptično vidijo - grobo rečeno - najpoprej sredstva za **dehumanizacijo** in **alienacijo modernega človeka**.

Nove tehnologije in množični mediji s tega vidika praviloma nastopijo kot oblike metod, ki zmorejo modernega posameznika postopoma oropati njegove socialne avtonomije in duhovne svobode, spreminjajoč ga iz aktivnega subjekta v pasivni objekt. Pod diktatom medijske homogenizacije v zadnji posledici celo religiozno čustvo polagoma podleže zakonitostim blagovnega fetišizma, počasi transformirajoč se v tržno blago oz. v **stvar med stvarmi**, ki jo je treba spretno propagirati in čim boljše prodati.

Na osnovi povedanega je tedaj že mogoče tvegati tudi sklep, da analitična kritika **tehničnega uma**, kakor je Paul Tillich, vplivni nemško-ameriški teolog liberalnega protestantizma, imenoval dominacijo tehnologije nad človeškostjo človeka, ni ravno osrednja karakteristika fundamentalističnih programov. Le-ti se namreč sploh ne postavljajo po robu tovrstnim tendencam, ampak - kot rečeno - učinkovito uporabljajo množične komunikacije, da bi paradoksalno skušali pokazati na zlo razsežnost znanstvene in industrijske mentalitete, ki je te komunikacije sploh omogočila.

Fundamentalisti potemtakem skušajo obilno izkoriščati ogromne tehnološke potenciale modernosti za to, da bi artikulirali alternativne socialne modele, vztrajajoč pri absolutizmu trditve, da v sodobnem mraku etične dezorientacije zanesljiv vodič za **hic et nunc** ponuja ravno geografija mitskih pripovedi in arhetipskih

zgodb, tj. preverjena religiozna tradicija in nespremenljiva resnica naukov, zajetih v svetih spisih, ki jim je treba brezpogojno zaupati.

Povratek absolutne avtoritete

Jasno je, da z vidika fundamentalizma svetih tekstov ni mogoče interpretirati na več načinov: pluralizem interpretacij, ki živijo druga ob drugi, v tem spoznavnem okviru ne more obstajati. Pri definicijah tega, kaj sploh ustrezno zastopa resnico svetih spisov, gre seveda za branje **selektivno usmerjene prisvojitve**, ki iz določene religiozne tradicije pobere le osnovna načela, simbole in vrednote, s pomočjo katerih je potem mogoče koherentno povezati izbrano občestvo, ločiti seme od plevela in brezprizivno določiti, kdo sodi in kdo ne sodi v božje kraljestvo oz. pod njegovo zaščito.

Ekstremni dualizem fundamentalistične retorike se artikulira s pomočjo manihejskih mehanizmov razločevanja med dobrim in zlim, resničnim in lažnim, vse tovrstne dihotomije med kozmičnimi silami pa niso nič drugega kot mimetična ponovitev primordialnega razcepa med svetim in profanim[10] Poslednji **raison d'être** binarnih semantičnih opozicij je treba videti kajpada v epistemologiji, ki jo omogoča: lahka in zanesljiva identifikacija sovražnika.

Sleherna refleksija kompleksnega značaja različnih pozicij, sleherna gradacija sive med ekstremi črne in bele, bi v kontekstu socialno motivacijskih in politično mobilizacijskih moči jezika namreč samo zameglila jasnost eshatološke vizije, s tem pa nepotrebno otežila soočenje s sovražnikom, kakršen nastopi - če naj tudi mi uporabimo znano biblično metaforo - v končnem obračunu, katerega primerno vznemirljiva, četudi socialno-zgodovinsko varira-

---

10 Ko so Američani leta 1990 poslali svoje čete na Arabski polotok, da bi v vojaški operaciji "Puščavski vihar" pregnali iraške sile, ki so okupirale Kuvajt, so voditelji skupine **Hamas**, radikalnega fundamentalističnega islamskega krila PLO, v podporo iraški vojski Sadama Husseina definirali to operacijo kot "še eno epizodo v boju med dobrim in zlim (oziroma) sovražno krščansko zaroto proti naši religiji, naši civilizaciji in naši zemlji". Podoben teološko navdihnjeni slovar kozmičnega spopada med silami dobrega in zla je mogoče odkriti v tako rekoč vseh religiozno-revolucionarnih gibanjih (Jurgensmeyer 1993: 155).

na podoba ne nastopa po naključju tako pogosto v fundamentalistični govorici.

Prav milenaristična metaforika "konca sveta" odpira eleganten dostop do obsežnega slovarja priročnih podob in pojmov, s katerimi je mogoče zlahka legitimirati prakso (v širši družbi nesprejemljivih in pravno prepovedanih) terorističnih postopkov uporabe nasilja. Tako na primer pripadniki izraelskega fundamentalističnega gibanja **Gush Emunim (Blok verujočih)**[11] razumejo dejavnost judovske kolonizacije okupiranih teritorijev na Zahodnem bregu Jordana kot oboroženo predstražo boga. Zato se seveda ne morejo enostavno umakniti iz mnogih naselij na posvečeni zemlji Judeje in Samarije, kot v skladu z bibličnim izročilom imenujejo Zahodni breg. Vse to ozemlje biblični mit pozna pod skupnim imenom **Eretz Ysrael** (izraelska dežela, veliki Izrael). S tega vidika šele postane jasno, da morajo naseljenci brezkompromisno

---

11 **Gush Emunim** je nastal februarja 1974 v Hebronu iz potrebe po razrešitvi psihološke krize in krize sekularnega sionizma, ki je zajela Izrael po arabsko-izraelski vojni oktobra 1973. Vojno je Izrael sicer dobil, a politično zelo pazljivo negovani mit o nepremagljivosti izraelske armade se je zrušil zaradi začetne nepripravljenosti, s kakršno so Izraelci, slaveč svoj praznik Yom Kippur, dočakali prodirajočo egiptovsko vojsko na Sinaju in sirsko na golanski planoti. **Gush Emunim** je zrasel na temelju naukov rabija (Rava) Abrahama Jicaka Kooka (1865-1935), prvega rabija Palestine pod britanskim protektoratom, ki je kritiziral politični sionizem kot obliko sekularnega nacionalizma, rojenega iz duha razsvetljenstva in francoske revolucije. Rav Kook je izoblikoval nastavke za kasnejši **Gush Emunimov** fundamentalistični program o rejudizaciji Izraela, **teshuvah**, ki zapoveduje upor sekularizmu, asimilaciji in nalaga strogo ločevanje med Judi in ne-Judi. Za to platformo, ki jo je kot vodja gibanja do svoje smrti 1982 propagiral Kookov sin, je eshatološko ključno preoblikovanje civilno pravnega pojma izraelske države z bibličnim pojmom iz 15. poglavja Knjige geneze, v katerem se omenja izraelska dežela (Eretz Yisrael) ali Veliki Izrael, na osnovi katerega je mogoče kolonizacijo okupiranih ozemelj opravičiti s teološkim sklicevanjem na specifično zavezo med bogom in izvoljenim ljudstvom. Ustanovni člani so tako rekoč vsi rojeni v Izraelu, izobraževali pa so se v sistemu neodvisnih religioznih šol, ki jih nadzoruje pomembna parlamentarna **Nacionalna religiozna stranka**. Spektakularni primer zatekanja k terorju in nasilju predstavlja poskus, da bi razstrelili mošejo Al Aksa v Jeruzalemu (tretji najsvetejši prostor za muslimane). Čeprav članov ni več kot dvajset tisoč, pa ideje tega gibanja močno odmevajo v širši izraelski družbi, vključno s Knesetom. Tako na primer vsaj tri četrtine od približno sto tisoč naseljencev na Zahodnem bregu formalno ne pripada **Gush Emunimu**, vendar pa so življenjsko odvisni od njegove kompleksne in široko razpredene organizacijske, aktivistične in logistične strukture, ki omogoča zasedbo. S tega vidika ni presenetljivo, da se je v anketi o najpopularnejši osebnosti Izraela poleti 1987 poleg Menahema Begina na prvo mesto uvrstil voditelj **Gush Emunim**, rabi Moše Levinger (Marty & Appleby 1992: 89-128; Keppel 1994: 140-190).

vztrajati na tem ozemlju, pa četudi je sekularna izraelska vlada premiera Menahema Begina v sodelovanju s tedanjim ameriškim predsednikom Jimmyem Carterjem dosegla sramotni politično-državniški sporazum z arabskim (egiptovskim) sovražnikom Anvarom el Sadatom na Camp Davidu leta 1979, nato pa v Oslu leta 1994 tudi z vodstvom PLO, s tem pa palestinskemu ljudstvu vsaj na ravni pravnih načel omogočila določene oblike avtonomije na omenjenih ozemljih, ki jih imajo člani Gush Emunim za svete.

Mnoge oblike fundamentalizma namreč rastejo iz prepričanja, da jim je v skladu z eshatologijo razodete doktrine znano ne samo "izbrano občestvo", marveč tudi poslednji smoter in končni rezultat zgodovine. Pri tovrstnem postopku teološke anticipacije se pogosto sklicujejo na figure misije, božjega odposlanca ali odrešenika, zlasti pa na konceptualno bogastvo in ikonografski potencial **milenija**[12].

Vsa ta retorična sredstva nastopajo v fundamentalističnem diskurzu predvsem iz enega razloga: pomagajo namreč začrtati ostre meje med skupnostjo izbranih in "drugih" (vseh ostalih), ki se v mnogih konkretnih manifestacijah še dodatno poglobijo s pomočjo posebnih oblačilnih, jezikovnih in moralnih kodov, ki jih pripadniki kajpak disciplinirano upoštevajo v stilih vsakdanjega življenja.

Osnovni strateški smoter fundamentalizma ne glede na različne oblike taktičnega nastopa slej ko prej ostaja isti: svojo različico duhovnih interesov ponovno postaviti v **središče (ne le zasebnega) marveč predvsem javnega življenja**, izražajoč nezadovoljstvo

---

12 Milenaristična ali hiliastična gibanja - po najbolj grobi tipološki definiciji - pomenijo tisto specifično obliko družbenih gibanj, katerih doktrina o usodnem poslanstvu vsebuje pričakovanje takojšnje, kolektivne, popolne in tostranske odrešitve. Njihove karakteristike so med drugim intenzivna čustvena ekspresivnost, občutek kontrole nad temeljnimi socialnimi in zgodovinskimi procesi, splošno zavračanje obstoječih družbenih in političnih ureditev, ki jih razglašajo za nelegitimne, krepitev v času družbenih nemirov in sprememb, sistematično kršenje obstoječih družbenih norm in zakonov, skrajna odvisnost od karizmatičnih voditeljev, misijonarska gorečnost, moralna reforma, občutek, da so njihovi pripadniki žrtve zarote in preganjanja ter občutek prerojenja in osebne transformacije. Milenarizem kajpada ni nujno religiozno gibanje, četudi izvorno izhaja iz apokaliptične judovsko-krščanske tradicije, tj. iz Knjige razodetja (20:4-6), kjer se nanaša na tisočletno kraljestvo na zemlji, ki bo sledilo Jezusovemu drugemu prihodu. Po tisoč letih kraljestva nastopi odločilna drama poslednje sodbe, v kateri bojo sojeni živi in mrtvi (Barkun 1986: 18-27; Crim 1989: 480-482).

spričo mesta religije v privatnem okviru, kamor so jo odrinili pljuskajoči valovi moderne diferenciacije vrednostnih sfer, v zadnji posledici torej sekularna struktura moderne politične države.

To restitucijo religije v javnem življenju bi bilo mogoče po mnenju fundamentalistov doseči z obvezno utemeljitvijo socialnih zakonov, političnih pravil in kulturnih običajev na svetih tekstih oz. religioznih tradicijah.

Konflikt z modernim družbenim redom je torej neizbežen. Moderni pogled na svet je namreč **vsaj nominalno, načelno strpen** do med seboj razlikujočih se modalitet verskega izkustva, dopuščajoč možnost za pluralizem načeloma enako veljavnih oblik religiozne identitete. Fundamentalistom torvrstno vztrajanje pri načelih strpnosti po definiciji ne more biti posebej blizu, saj vidijo v njih vse preveč razširjeni recept za zbeganost, zmedo in dezorientacijo sodobnega človeka.

V tej perspektivi namreč različne formulacije religiozne identitete vodijo v vrednostni in hierarhični relativizem noči, v kateri so "vse svete krave črne", če naj parafraziramo Hegla. Se pravi, da vodijo v **etiko relativizma**, ki spodkopava absolutno resnico božjega razodetja. To pomeni, da se fundamentalizem giblje onstran ustaljenega liberalnega prepričanja, da so vse artikulacije verskih čustev na nek način odvisne od socialno-zgodovinskega in kulturnega okvira, v katerem si iščejo svoj vsakokratni izraz.

Relativizem in pluralizem predstavljata samo dve strani istega kovanca. Tam, kjer navzočnost različnih izrazov vere v boga sama na sebi uteleša pozitivno razsežnost moderne družbene dinamike, je le še korak do različnih in med seboj tekmujočih, spodrivajočih se pojmovanj vrline, morale, družinske zvestobe in boga, trdijo fundamentalistični voditelji.

Prav **dialektika elitnega vodstva in široke množice,** ki jo poznamo iz proletarskih revolucij, je na poseben način na delu tudi v fundamentalističnih gibanjih. Le-ta se na svojem začetku organizirajo kot marginalne in socialno obrobne skupine, ki pa s pametnim izkoriščanjem konkretnih političnih, ekonomskih in družbenih razmer v državi, v kateri delujejo, dobijo možnost za okrepitev obstranskega statusa, v drugi fazi pa tudi za premik proti "glavnemu toku" socialnega in religioznega življenja.

Na čelu takih gibanj vedno stoji ozka skupina karizmatičnih in avtoritarnih **poklicnih vodij** "s polnim delovnim časom", ki spričo svoje revolucionarne zavzetosti, misijonarske navdahnjenosti in organizacijskega talenta tvori t.i. notranji krog, v katerem skrbi predvsem za izdelavo teološke doktrine ter socialno načrtovanje in koordinacijo mnogovrstnih dejavnosti; obdani so z drugim krogom, se pravi, s polnomočnimi in celovito organiziranimi člani, tretji oz. najširši krog pa sestavljajo simpatizerji in podporniki, ki tvorijo nekakšen most s širšo družbeno strukturo, medtem ko se dejavnosti gibanja neposredno udeležujejo le takrat, kadar se to - seveda po presoji vodstva - izkaže za potrebno (Rapoport 1994: 433).

Če hočemo dobiti razmeroma celovito, četudi - glede na omejitve tega spisa - še vedno nujno shematično sliko fundamentalizma, pa ne smemo spregledati empiričnega dejstva, da imamo opravka z gibanji, ki jim je uspelo izredno učinkovito oblikovati kohezivna, čvrsta in na medsebojni solidarnosti družin in posameznikov utemeljena občestva. V zgodovinski epohi, ko sta radikalni individualizem in družbena anomija pravzaprav edina skupna značilnost različnih kulturnih in nacionalnih prizorišč Zahoda, to brez dvoma ni zanemarljiv socialno-politični dosežek. Medtem ko sekularni kritiki radikalnega individualizma zgolj razpravljajo o problemih odtujitve, odsotnosti smisla in potrebi po močnejšem občutku za pristno skupnost, pa so fundamentalisti dejansko uspeli zgraditi dobro funkcionirajoča občestva[13]

Na proces sekularizacije in grandiozne poznanstvenitve, ki je ustoličil dominacijo razuma v "odčaranem svetu" (Weber) in vzpostavil metodični kartezijanski dvom kot ključno prvino moderne zavesti, fundamentalisti - kot rečeno - reagirajo s socialnim in političnim aktivizmom v javni sferi, da bi dosegli svoj bistveni cilj:

---

13 Ne glede na očitke, da gre pravzaprav za strogo nadzorovana občestva pod diktatom brezprizivne religiozne avtoritete, katere pooblaščeni razlagalci se zatekajo k manipulacijskim mehanizmom nadomestne identitete, pa je treba ugotoviti, da mreža tovrstnih občestev (zelo izrazito vsaj v deželah tretjega sveta) prednjači pri nudenju tistih vitalnih socialnih storitev, pri katerih so državne agencije često brezbrižne, nekompetentne, prepozne ali preveč obremenjene z birokratskim aparatom (skrb za starejše, bolne, revne; šport, izobraževanje, komunikacije itd.) (Kepel 1994; Rapoport 1994; Juergensmeyer 1993).

vrniti božjim zakonom primat pred človeškimi in preoblikovati razmerje med religijo in državo[14].

Z drugimi besedami: pripravljeni so doseči **spremembo civilnih zakonov in/ali državne ustave**, v ekstremnih primerih (zlasti v državah tretjega sveta) pa se celo zateči k **postopkom terorizma in oboroženega boja** proti sekularnim vladam, če že ne proti celotni populaciji nelojalnih in "nevernih", ki včasih vključuje vse tiste, ki se ne podredijo zavezujoči edinosti fundamentalistične resnice.

Lažni stereotipi

Seveda pa bi bilo povsem napačno izhajati iz sicer zapeljivo preproste predpostavke, da je resnična prav popularna podoba **fundamentalista**, ki nas iz množičnih medijev[15] srepeče gleda skoz merilec razgretega kalašnikova, v drugi roki pa drži Koran. Kakor

---

14 (Vsaj) v zahodnih demokracijah državna struktura ne pozna privilegijev ene same religiozne resnice, saj je osnovna predpostavka liberalne in demokratske družbene ureditve v tem, da "...državljani različnih religioznih pogledov lahko gradijo načela političnega reda in družbene pravičnosti, ki ni odvisna od posebnih religioznih prepričanj. Skupna deviza politične govorice je nereligiozna zavezanost argumentu o človeškem blagostanju. Javna razprava o političnih zadevah s tistimi, ki nimajo skupnih religioznih osnov, mora biti izvedena na način, ki ni religiozen" (Kent Greenawalt, **Religious Convictions and Political Choice**, Oxford UP, New York 1988; cit. v: Cochran 1990: 93).

15 Množični mediji so svojo pozornost začeli osredotočati na fundamentalizem šele v sedemdesetih letih. Tri reprezentativne letnice predstavljajo mejnik glede na javno pozornost fundamentalističnih gibanj v judaizmu, krščanstvu in islamu. Leta 1977 je postal izraelski premier militantni politik Menahem Begin, ki so mu k volilni zmagi pomagali tudi glasovi pripadnikov radikalnih religioznih skupin; v imenu zveze med bogom in 'izvoljenim ljudstvom' se začne pospešeno judovsko naseljevanje okupiranih ozemelj. Leta 1978 poljski kardinal Karol Wojtyla postane papež Janez Pavel II. Ekumenski **aggiornamento** drugega vatikanskega koncila se začne umikati iz cerkvene prakse. 1980 evangelistična koalicija **Moral Majority** bistveno pripomore k izvolitvi Ronalda Reagana za predsednika ZDA: Reagan se nesramežljivo loti "re-kristjanizacije Amerike", skušajoč v od boga dani mitski Novi Jeruzalem preoblikovati Ameriko, osramočeno spričo krize s talci v Teheranu in dušečo se v objemu dvomestne inflacije. Februarja leta 1979 se iz pariškega izgnanstva v Iran vrne ajatola Homeini, po nasilnem uporu sledi razglasitev islamske republike, novembra istega leta pa se zgodi krvavi pokol ob terorističnem napadu na Veliko mošejo v Meki, s katerim so iranski šiiti signalizirali svoje nezadovoljstvo s saudskim skrbništvom nad svetima mestoma, Meko in Medino (Lawrence 1989; Kepel 1994: 7-8).

da bi oboroženi **mudžahedin**, ki se bori za Alahovo kraljestvo in slavo islama, pravzaprav predstavljal edino možno utelesitev fundamentalistične miselnosti nasploh!

Še zdaleč ne gre zanikati dejstva, da so dramatične slike iranske revolucije, palestinske **intifade**, terorističnih ugrabitev in umorjenih državnikov pod krvavimi rokami **Muslimanskih bratov** usmerile tako rekoč vse zanimanje širše zahodne javnosti k islamu: vendar pa je hkrati treba tudi vedeti, da islam še zdaleč nima izključnega mandata na fundamentalizem.

Ustrezneje bi bilo morda reči, da borba islamskih fundamentalistov v svojih mnogovrstnih pojavnih oblikah sicer na prvi pogled (televizijske kamere) zanesljivo deluje na najbolj spektakularen, a v svojem vsiljevanju univerzalnega modela percepcije hkrati tudi na popačen in zavajajoč način.

Res pa je, da za popularno identifikacijo fundamentalizma in islama obstaja vrsta teoloških in socialnih razlogov. V perspektivi zgoščenega približka nemara zadošča opozoriti že na znano dejstvo, da islamska teološka dediščina niti načelno ne priznava delitve moči med državo in cerkvijo, tj. religijo[16]

Po obvezujočem šeriatskem pravu, ki ima absolutno oporo v nezmotljivosti Korana in **hadith**, namreč vsi možni načini osebnega in družbenega obnašanja izhajajo iz božje milosti in avtoritete, vključujoč institucijo državnega poglavarja. Koran kot razodeti glas Alaha ni niti načelno odprt za različne interpretacije, saj - drugače kot krščanski in hebrejski sveti teksti - ni nastal izpod peres različnih avtorjev, ampak je Mohamed samo pasivno zapisoval Alahovo sporočilo. Koran (ki v izvirniku pomeni toliko kot "recitacija") torej ni knjiga **o** bogu, ampak **je** božji glas sam. Medtem ko se bog v krščanstvu **učloveči**, pa se bog v islamu **uknjiži,** če naj tako rečemo.

Socialno-zgodovinski kontekst nastanka številnih sodobnih držav, v katerih imajo islamski verniki odločilno večino, ponuja še dodatne plodne pogoje za hitrejši in militantnejši vznik fundamentalizma: te države se namreč z vidika zasnove svojih poli-

---

16 Značilno je, da vse do dvajsetega stoletja koncept sekularizma v islamski misli sploh ni obstajal. Arabščina, privilegirani jezik islama, v katerem se skoz Koran izraža Alah, ne pozna posebnega pojma za "sekularizem" (Lewis 1988: 2-3).

tičnih institucij še niso uspele učinkovito izmotati iz zapletene mreže vplivov **zahodnega kolonializma**, **osvobodilnih nacionalističnih gibanj** in posledične **vladavine sekularnih lokalnih elit**, pod skupnim pritiskom katerih je bilo nemogoče doseči tisto stopnjo demokratskega družbenega reda, ki bi tako **de iure** kakor tudi **de facto** onemogočil bolj ali manj brutalen, neposreden in množičen naskok na vzvode državne oblasti.

Fundamentalizem ravno tako ni nujno izključna stvar preprostih, neizobraženih, ruralnih in naivnih množic, kakor bi utegnili prehitro sklepati na osnovi dominacije medijskega stereotipa.[17]

Vendar nam tu ne gre za trditev, da takih množic ni možno z manipulacijo usmeriti k fundamentalizmu. Kot je znano, to še kako drži. Nasprotno: tu nam gre predvsem za to, da se ne izgubi izpred oči manj znano dejstvo, da so vodilni predstavniki, aktivisti in javno opaženi advokati fundamentalističnih gibanj pogosto dobro in visoko izobraženi.[18] Poglavitne ambicije njihovega poslanstva namreč niso usmerjene samo na različne javne forume, pridobivanje spreobrnjencev, medijsko in socialno misionarstvo ter množične rituale, namenjene učvrstitvi lastne identitete navznotraj in navzven, ampak tudi (v zahodnih demokracijah pa predvsem) v **sistematične napore za artikulacijo pravnih predlogov**, na osnovi katerih bi bilo mogoče doseči preobrazbo "zakonov

---

17 Tudi sama historična geneza pojma "fundamentalizem" razkriva, da je šlo za konflikt **znotraj** urbanih protestantskih občestev v velemestih na severu ameriške federacije (New York City, Philadelphia, Chicago), ne pa za spor med urbanimi in ruralnimi oziroma med razvitimi severnimi in zaostalimi južnimi verskimi občestvi v ZDA (Casanova 1994: 142).

18 Fundamentalistična gibanja ne rastejo namreč le po številu članstva, ampak vedno bolj intenzivno pritegujejo v svoje vrste mlade, izobražene, strokovno usposobljene in ne redko tudi bogate posameznike (Cox 1984: 51-59; Kepel 1994: 102-104). V sodobnem postmodernem obdobju "'multikulturalizma", "multikonfesionalnosti" in "zatona velikih zgodb" so prav fundamentalisti tisti, ki se nesramežljivo ponašajo z na videz čudaškim ekskluzivizmom Edine Resnice. Vendar pa na ta način pošiljajo signale, ki jih (ne glede na iluzorično razsežnost sreče v elektronskih cerkvah in podobnih nadomestkih za pristno skupnost) množice znajo in zmorejo uspešno prestreči morda prav zato, ker jih moderna govorica pluralnih identitet ne more osebno zadovoljiti, saj predpostavlja vsakodnevni miselni in praktični napor, brez obljube varnosti in jamstva stabilnosti pa ponuja le dezorientacijo kot "normo brez norme" (Debeljak 1994: 127-129). Povratek k **certitudo fidelis** zato nosi v sebi veliko večji socialno-politični potencial, kot je pripravljen priznati del akademske znanosti, ki se še vedno ukvarja s paradigmo sekularizacije (Primerjaj diskusijo o paradigmah v: Demerath 1994: 103-109, Casanova 1994:11-39).

in spremembo ustav zato, da bi svoje programe formalno legalizirali" (Marty & Appleby 1992: 17), kar terja dobro poznavanje zapletenih sodniških procedur in kompetenten vpogled v kompleksne mehanizme pravnih in političnih institucij države.

Ne glede na to, ali napadajo sekularne osnove družbe in politične države kot v Franciji, kar je lepo razkrila afera z "islamskim ogrinjalom"[19], ali pa so militantno nestrpni do sekularnih odklonov od tistega socialno-političnega reda, ki v svojih temeljih (vsaj deloma) počiva na religiozni inspiraciji, kot npr. v Ameriki ali v islamskih državah[20], **fundamentalistom** ni mogoče očitati, da ne zastavljajo pravih vprašanj.

Kot po pravilu namreč vedno ustrezno detektirajo simptome razkroja družbene solidarnosti in sistema zanesljivih vrednot, vendar to diagnozo skušajo prevesti v napačne recepte za konkretno odpravo "bolezni". Izhajajo namreč iz dvomljive predpostavke, da vzroki za mnogovrstne oblike družbene dehumanizacije (prostitucija, kriminal, pornografija, droge, alkoholizem, seksualna permisivnost itd.) tičijo izključno v **odsotnosti poslednjega, tj. religioznega smotra in absolutne avtoritete boga**, v skladu s katero se morajo nujno preoblikovati moderne družbe, če naj postanejo ponovno varne, stabilne, smiselne in resnično moralne. Fundamentalizem je s tem vrgel rokavico moderni filozofiji.

Stvarnih problemov, ki jih tovrsten izziv predstavlja, z vzvišeno ignoranco, kakršna je večkrat le bled nadomestek analitične nemoči, seveda ni mogoče odpraviti: smisel fundamentalizma bržkone počiva ravno v tem, da tudi tistim, ki jim je blizu moderna dediščina razsvetljenstva, jasno in razločno signalizira, da je potrebno **ponovno premisliti posledice njene nevprašljive vladavine**.

---

19 Jeseni leta 1989 so šolske oblasti prepovedale muslimanskim deklicam nositi med gimnazijskim poukom tradicionalno islamsko ogrinjalo. Burni protesti, apeli in pritiski so bili simptomatični: na institucijo javne šole, nepovezane s to ali ono religiozno tradicijo, ki sodi v privatno sfero, kot v Franciji nalaga že leta 1905 sprejeti zakon o ločitvi religije in države, so se namreč usmerili kritični napadi ne samo islamskih organizacij, ampak tudi **ad hoc** koalicije judovskih in katoliških skupin. Cilj napadov te nenavadne zveze je bil v tem, da bi vsaka zase in/ali vse skupaj zasedle tudi javno sfero (Kepel 1994: 78).

20 O pomenu krščanstva za pionirsko dediščino kolonizacije Amerike glej Debeljak, 1994; Bruce 1994; o pomenu islamske **šaria** za strukturo politične države v islamskem svetu glej Lawrence 1989; Kepel 1985.

Kljub ustreznemu deskriptivnemu zaznavanju simptomov "legitimizacijske krize" (Habermas), socialne anomije, razkroja tradicionalne družine, izgube sleherne ekonomske, kulturne in osebne gotovosti ter arbitrarne brutalnosti v modernih družbah, v natančnem razkrivanju katerih si fundamentalisti na paradoksalen način podajajo roke z analitičnimi izsledki sekularne znanosti, pa je vendarle razvidno, da pod vplivom senzacionalizma množičnih medijev med večino zahodne javnosti danes vlada tisto razpoloženjske **pojmovnega stereotipa**, ki nam namiguje, da je mogoče fundamentalizem odpraviti z enim samim nonšalantnim zamahom.

Taka poenostavljena gesta bi ga bržkone z napol prezirljivim gibom, a povsem zgrešeno, odpisala kot sicer nemara res posebno, a hkrati tudi brezupno **zastarelo** utelešenje iracionalnega besa, primitivnega fanatizma, radikalne nestrpnosti in nasilnosti neprosvetljenega duha, ki je za vselej zaklenjen v anale preteklosti, kakršne naj bi logika modernega napredka že davno pustila za sabo.

Tovrstno stališče bi namreč - smeli bi reči - razkrilo le hoteno slepoto spričo usodnih vprašanj o sodobni **condition humaine**, o metafizični in socialni filozofiji modernega posameznika, se pravi, slepoto spričo eksistencialno tehtnih vprašanj, ki jih fundamentalizem konec koncev **upa in zna zastaviti**, četudi na brez dvoma izrazito drastičen in kajpada socialno nesprejemljiv način. Vendar zato, ker fundamentalizem ponuja **napačen odgovor na pravilno vprašanje**, še ne moremo sklepati, da je tudi vprašanje samo na sebi mogoče kar lagodno preslišati.

Težko se bo namreč izogniti teži neprijetne dileme, ki jo odpira dejstvo, da družba pozne modernosti, zadolžena znanstveni in tehnološki revoluciji, idealom razsvetljenstva in njihovi radikalni krizi, vsekakor izgublja svojo važno, inspirativno in bistveno razsežnost, kadar se bodisi trivializirajo bodisi potlačijo tisti eksistencialni vzgibi, ki nas ženejo, da skušamo najti svoj avtentični prostor pod **svetim baldahinom**[21] transcendentalnega smisla.

---

21 "Sveti baldahin" je treba tu razumeti kot simbolni sistem, ki zmore urediti, legitimirati, osmisliti in integrirati človeško eksistenco na način resnice o poslednji stvarnosti, ki zagotavlja koherentna pojasnila za trpljenje, ljubezen, tragedijo, nepravičnost in smrt. Se pravi, da gre za "s pomočjo človeške dejavnosti vzpostavljen vseobsežni sveti red, tj. sveti kozmos, ki se bo sposoben ohraniti spričo nenehno navzočega kaosa" (Berger 1967: 51).

V živem pesku moderne dinamike namreč hitro ponikajo mnogi vzgibi religioznega sentimenta, ki nas sicer zmore navajati k ponižni zavesti o končnosti individualne eksistence, v kateri pa šele lahko transcendentalno navzočnost neskončne in hkrati skrivnostne biti svetega, tistega "popolnoma drugega", priznamo kot pomemben element celovite človeške identitete.

Kriterij razločevanja znotraj religiozne skupnosti

Fundamentalizem ima že glede na svojo zgodovinsko genezo opravka z iskanjem odgovorov na splošno krizo moralnih vrednot in družbenih pravil, saj je - kot **terminus technicus** in hkrati kot svojevrstna religiozna doktrina - najpoprej nastal v nedrjih ameriškega protestantizma[22] Natančneje rečeno, je rezultat teoloških spopadov o načinih razumevanja Svetega pisma, ki so potekali med različnimi protestantskimi strujami v dvajsetih letih tega stoletja[23]. Prav tako se zdi pomembno poudariti, da fundamen-

---

22 Ker je kategorija **fundamentalizma** torej analitično "izvožena" v religiozne kontekste oziroma tradicije, ki z izvornim jabolkom spora v protestantizmu nimajo opravka, jo je zato treba tukaj razumeti v splošnem in primerjalnem smislu idealno-tipske analitične uporabe. Taka uporaba predpostavlja, da fundamentalizem spreminja svojo pojavno podobo glede na konkretno tradicijo, simbole in religiozno govorico, znotraj katere nastopa, hkrati pa vendarle razkriva svoje bistvo na strukturno konsistenten način. Zato je mogoče o fundamentalizmu govoriti **mutatis mutandis** ne samo v abrahamskih religijah, ampak tudi v budizmu, sikhizmu, hinduizmu, džainizmu itd. (Caplan 1987; Marty & Appleby 1991; Rapoport 1994; Paden 1992).

23 Popularno teološko platformo za nastop proti modernističnemu kompromisu, tj. proti liberalnim in sredinskim vernikom v baptističnih in prezbiterjanskih cerkvah, predstavlja v treh milijonih brezplačnih izvodov razpečana serija dvanajstih brošur pod naslovom **The Fundamentals** (1910-13), v katerih je Sveto pismo prikazano kot knjiga neizpodbitnih dejstev. S tem je nastala komunikacijska infrastruktura in doktrinarni okvir porajajočega se gibanja, podobno kot je v katolicizmu delovala papeževa zavrnitev modernistične 'herezije' leta 1907. Leta 1920 je urednik baptistične revije **Watchman-Examiner** izrecno predlagal termin "fundamentalisti" za vernike absolutne nezmotljivosti Svetega pisma. Medtem ko so bitke za prevlado potekale znotraj cerkvenih občestev, pa so leta 1925 fundamentalisti dobili priložnost, da postanejo politična sila. John Scopes, učitelj v ameriški zvezni državi Tennessee, je bil obsojen zato, ker je poučeval Darwinov evolucionistični nauk, kar je bilo z ozirom na takrat veljavno državno ureditev nezakonito: v veljavi je bila namreč obveza o poučevanju "kreacionizma", tj. bibličnega nauka o božji

talistična gibanja najprej zrastejo iz **znotraj-občestvene** potrebe po razmejevanju med različnimi teološkimi modeli **v referenčnem okviru** iste religiozne tradicije, v kateri načelo **sola scriptura** pomeni tudi poslednji standard občestvene pripadnosti. Z dobršno mero idealno-tipske posplošitve je potemtakem mogoče reči, da fundamentalizem nastane takrat, ko določena skupina znotraj religioznega občestva začuti, da se **meje med občestvom in zunanjim svetom rahljajo**, s tem pa postane ogroženo samo notranje bistvo, z njim pa seveda tudi ustanovni temelji specifične religiozne identitete.

Ker religiozna občestva "najbolj ogrožajo tisti, ki so dovolj blizu, da uzurpirajo celoten sistem" (Paden 1988: 61), je treba z mehanizmi prepovedi, tabujev, kazni, izobčitve in občestvene izolacije ter posledične samozadostnosti na dramatičen način zagotoviti ohranitev "čiste", "integralne", "temeljne" identitete. Praviloma fundamentalizmi po svojem strukturnem smislu namreč nastanejo kot posebna oblika odgovora na liberalne oziroma progresivne teološke pobude, ki zmorejo "od znotraj" manipulirati religiozne simbole, retoriko in doktrino tako, da skušajo v danem zgodovinskem trenutku namesto politike kritičnega zavračanja uveljaviti raje "mehkejšo" različico prilagoditve, se pravi, predelave modernih prvin, ki bi jih bilo mogoče na odprt način strpnega ekumenizma vključiti v določeni religiozni okvir. Šele iz tovrstnih izhodišč se fundamentalizem razširi na javne forume.

Vzemimo znan primer, ki dobro ilustrira osnovne poteze zgornjega procesa. Progresivni katoliški škofje v Evropi in severni Ameriki 19. stoletja so, nezadovoljni s skrepenelimi pravili rim-

---

stvaritvi človeka. Čeprav je Scopes sodniško pravdo sicer izgubil, pa so si njegovi fundamentalistični tožniki, tj. zagovorniki "kreacionizma", pridobili negativni ugled obskurantizma. "Scopesova pravda" je tako postala zunanji fokus za gibanje, katerega množični organizacijski izraz je bila serija Niagara Bible Conferences, World Christian Fundamentals Association, Bible Baptist Union, itd. Filozofsko legitimacijo fundamentalizmu je zlasti izrazito preskrbel teološki seminar univerze Princeton, kjer se je pod vodstvom Machena J. Grechama uveljavila aktualizacija religiozne kritike razsvetljenstva, znana pod imenom 'škotski realizem zdrave pameti', kakršno je prakticiral Thomas Reid (umrl 1796) iz Abardeena. Njegova osnovna predpostavka je bila v tem, da je resnica samoumevna, saj je stvarnost možno spoznati neposredno in takoj, namreč na temelju "naravne presoje", kakršno je bog dal človeku. Rezultat je "zdrava pamet človeštva", ki je ni mogoče postaviti pod vprašaj (Casanova 1994: 142-143; Kepel 1994: 106-107; Crim 1989: 268-269).

sko katoliške cerkve, skušali interpretirati njen nauk kot socialno, kulturno in teološko institucijo, ki se zavzema za liberalizem, demokracijo in materialni napredek. Giovani Maria Mastai-Ferretti ali papež Pij IX ni spregledal vržene rokavice: odgovoril je v bojevitem duhu. Ostro je obsodil tovrstne pobude, obtožujoč jih popolne nezdružljivosti s pristno katoliško identiteto.

Ta konflikt v registru dogmatične teologije je dal Piju IX tudi navdih za modaliteto politične akcije: potem, ko je prešel v ofenzivo, je namreč drzno izpostavil instanco absolutne avtoritete v zadevah **ecclesia**, ki mora nujno pripadati papežu. Doktrina o papeški nezmotljivosti, katere problematična dediščina se ne more otresti svojih kontroverznih korenin iz srednjega veka, seveda ni bila pri srcu mnogim svobodomiselnim škofom in duhovnikom, ki pa so se morali vdati šele potem, ko je **Prvi vatikanski koncil** leta 1869 povzdignil to doktrino na status dogme, se pravi, temeljnega preizkusnega testa za pravo in resnično katoliško identiteto (Marty & Appleby 1992: 26).

Šele zvestoba novo vzpostavljeni cerkveni dogmi je v tem kontekstu jamčila dejansko članstvo v "sveti apostolski rimsko katoliški cerkvi", njeno zavračanje pa je iz oponenta samogibno naredilo heretika in disidenta z vsemi neprijetnimi posledicami za status in eksistenco.

Poleg **krepitve starih oblik avtoritete**, kar nam razkriva zgornji primer, skušajo fundamentalisti znotraj religiozne skupnosti pogosto **vzpostaviti tudi nove oblike avtoritete**, zlasti takrat, ko se jim zdi, da so se tradicionalni nosilci avtoritete korumpirali, pokvarili in odstopili od prave vere v svojih stikih z modernimi družbenimi silnicami. Fundamentalisti tega tipa se predvsem opirajo na selektivno prisvojitev preroških naukov, ki jih najpoprej uporabijo za spodkopavanje institucij mlačnega duhovništva, ne pa toliko za škandale, naperjene proti svetu izven lastne religozne skupnosti.

Legendarni Sayyid Qutb[24], najpomembnejši mislec egiptovskega fundamentalističnega gibanja **Muslimansko bratstvo**, se je

---

24 **Muslimansko bratstvo** je leta 1928 ustanovil Hasan Al-Banna. Ko je 1952 Jamal Abd Al-Nasir (Gamal Abdel Naser) v revoluciji egipčanskega nacionalizma vrgel s prestola kralja Faruka, so bili **muslimanski bratje** njegovi zavezniki, ki pa jih je Naser začel

na primer domiselno oprl na reaktualizacijo teološkega pojma **jahiliyya**, ki opisuje barbarizem, tj. stanje nevednosti, nepravičnosti in poganstva pred nastopom islama. Leta 622 n.š. (prvo leto muslimanskega štetja) je prerok Mohamed zbežal iz Meke, v kateri je vladala **jahiliyya**, da bi se osem let kasneje zmagoslavno vrnil in namesto poganskih malikov vzpostavil vladavino islama. S sodobno reinterpretacijo tega sicer tradicionalnega pojma, investiranega z avtoriteto Mohamedove biografije, je Sayyid Qutb znal uspešno oblikovati navdahnjen politični program celovitega oboroženega odpora do Naserjevega despotizma.

V luči selektivne prisvojitve tradicije je Sayyid Qutb namreč zaneseno učil, da so prvi, če že ne edini krivci za porazno moralno, ekonomsko in socialno situacijo sodobnega Egipta, za katero je prepričan, da jo dobro opisuje prav pojem **jahiliyya**, pravzaprav islamski religiozni strokovnjaki, **ulama**, ki jim je bilo zaupano, da v imenu celotne skupnosti skrbijo za varstvo moralnih in socialnih vrlin.

Ker pa so se predali ugodju ekonomskih in političnih privilegijev, izvirajočih iz post-kolonialnih pritiskov modernega in korumpiranega Zahoda, pri tem zanemarili svoje osnovne naloge religioznih voditeljev, s tem pa tudi pozabili na etiko odgovornosti do celotnega občestva, sta v družbi zavladali nesprejemljiva moralna ohlapnost in religozna nevednost. Razlago Korana in avtentičnih islamskih virov morajo "muslimanski bratje" zato najpoprej iztrgati iz omadeževanih rok **ulama**.

---

zapirati takoj, ko so kritizirali nedoslednost pri spoštovanju islamske discipline. Zlasti pomembna figura tega radikalnega islamskega gibanja je Said Qutb (1906-1966), ki je v svojih spisih, napisanih v Naserjevem zaporu v petdesetih letih, nastopal ne samo proti ne-islamski družbeni ureditvi nasploh, ampak tudi proti islamskim režimom. Učil je, da v teh režimih ljudje ne obožujejo več boga, ampak človeka (predsednika), ki je uzurpiral božjo suverenost, ki edino jamči pravično socialno ureditev. Zato se je v svojem nauku zavzemal za popoln prelom s korumpirano družbo, ki jo lahko spremenijo le "izbranci", sledeč zakonu boga, **šaria**. Poleg ideje o **jahiliyya** je postala za bodoče generacije **muslimanskih bratov** posebej inspirativna tudi njegova ideja, da **džihad**, ki jo je treba razumeti dobesedno, ne pa alegorično, poteka med dobrim in zlim, med božjo resnico na eni in posvetnimi ponaredki, Zahodom ter modernostjo na drugi strani (Juergensmeyer 1993: 61; Kepel 1994: 19-23).

Fundamentalisti namreč v svojem selektivnem prisvajanju preteklih doktrin in tradicije izbirajo natančno tiste pojme, metafore in instrumente, s pomočjo sodobne aktualizacije katerih lahko sprožijo neposredne učinke, s tem pa delujejo v prid lastni avtoriteti, bodisi da jo **učvrstijo** (kot npr. papež Pij XI) bodisi da jo **vzpostavijo na novo** v obliki alternativnega programa (kot npr. "muslimanski bratje").

Težnje po dialogu z nosilci moderne filozofije in stilov mišljenja, zlasti pa poskuse prilagajanja in povezovanja modernih spoznanj z religioznim sporočilom namreč fundamentalisti tako rekoč brez izjeme prepoznavajo kot **največjo nevarnost** za čistost verske identitete, saj tovrstni postopki utelešajo zvezo med ogromnimi družbenimi procesi moderne sekularizacije na eni in v sebi skladno religiozno skupnostjo na drugi strani.

Notranji "izdajalci" so namreč historično nevarnejši za čistost teološke doktrine in življenjskih praks kot še tako grozeča nevarnost, ki prihaja od zunaj, izven občestva samega, saj je tako nevarnost mogoče zlahka kvalificirati kot **tujo**, s tem pa samogibno dobi nelegitimen status.

Problem varuhov (edino pravega religioznega) pečata na eni in heretikov na drugi strani se v kontekstu sporov za edino pravo vsebino dediščine potemtakem zastavi z vso silo.

Tudi če odmislimo bogato zgodovino doktrinarnih sporov, razkolov in izobčanj, ki so - onstran individualne herezije, ki jo po Ireneju uteleša na samem začetku krščanstva že Simon Čudodelec (Nigg 1962: 19-21) - paradoksalno šele zares omogočili izredno bogato vitalnost krščanstva, nam že samo povojna zgodovina teoloških konfliktov v rimsko-katoliški Cerkvi in njenemu načelu **extra ecclesiam nulla salus** razgrinja vrsto heretičnih gibanj od delavskih katoliških duhovnikov v Franciji do teologije osvoboditve v Latinski Ameriki, da o nenehnih cepitvah protestantskih cerkva niti ne govorimo.

Z ozirom na islamsko tradicijo v tem kontekstu bržkone zadošča spomniti samo na način, kako je pazljivo načrtovana politika "spontanosti" ob študentski zasedbi ameriške ambasade v Teheranu, nato pa provokativna akcija zajetja ameriških talcev pravzaprav imela dva pomembna strateška cilja: na eni strani na-

zorno demonstrirati izredno odločenost, da se gre v revolucionarnem spopadu **do konca ne glede na morebitne posledice** (boj z vojaško in politično supersilo), na drugi strani pa je istočasno funkcionirala tudi kot **lakmusov test**, tj. kot kriterij odločne strnitve lastnih vrst. Z univerzalnim mehanizmom ekskluzivne opredelitve, v kateri velja, da **tertium non datur**, je namreč poskušala najprej izvabiti na plan tiste iranske muslimane, ki se s Homeinijevo politiko militantnega ekstremizma niso zmogli povsem poistovetiti. Končni cilj akcije s talci ni bil samo v tem, da bi radikalno gibanje šiitov zgolj skušalo poraziti "Velikega Satana" izven Irana, ampak je namišljene agente "Velikega Satana" odkrivalo, nato pa neusmiljeno preganjalo predvsem v lastnih vrstah (Lawrence 1989: 123-146)[25].

Tudi krvavi "znotraj-islamski" spopadi med vodilnima skupinama šiitskega islama v libanonski državljanski vojni, med **Amal** in **Hizbollah**, ki se je odcepil od **Amal** leta 1982, so z vidika osnovne paradigme potekali povsem v skladu s primatom "notranje nevarnosti". Islamski borci so se navzlic skupnim političnim in strateškim interesom med seboj namreč spoprijeli zato, da bi izid spopadov odločil, **kdo bo imel mandat na Edino Resnico**. Z drugimi besedami, kdo bo diktiral zvesto, resnično in obvezno razlago teološke doktrine, iz katere šele more izvirati edino legitimno vojaško delovanje proti "zunanjemu" sovražniku-Izraelu (Rapoport 1994: 435). Odločilen je bil potemtakem z orožjem izbojevani, v resnici pa epistemološki spopad za definicijo pogojev interpretacije, ki šele uspe dati poslednji teološki smisel politiki totalnega konflikta z Izraelom.

---

25 Dobra ilustracija je npr. Homeinijeva **fatwa**, smrtna obsodba z nagrado, izrečena l. 1989 spričo "svetoskrunstva", ki naj bi ga v svojem romanu **Satanski stihi** zagrešil indijsko-britanski pisatelj Salman Rushdie. **Fatwa** je še vedno v veljavi, uperjena pa je proti (izrecno sekularnemu) muslimanu, kar je povsem v skladu ne samo s politično strategijo izvoza iranske revolucije, ampak zlasti z metafizičnim primatom "notranje" pred "zunanjo" nevarnostjo. **Fatwa** namreč izhaja iz teološke predpostavke, da tabu ščiti svetost preroka Mohameda pred blasfemijo, Rushdie pa ga je - imenujoč preroka s posmehljivim imenom, kakršnega so mu dajali zahodni kolonizatorji - zavestno prekršil. Tu za Rushdija kot rojenega muslimana velja dialektika prekrška in kazni, njegov "greh" pa je mnogo nevarnejši od prekrškitev istega tabuja v knjigah zahodnih intelektualcev, saj Rushdija (njegova lastna) islamska tradicija obvezuje **volens nolens** (Rapoport 1994: 434).

Če ni težko opaziti, da se fundamentalisti različnih religioznih tradicij razlikujejo med seboj, pa se zdi ravno tako pomembno opozoriti na manj izrazito, a ne zanemarljivo dejstvo, da se kot kohezivna skupina na podobno dramatičen način razlikujejo hkrati tudi od ostalih vernikov v simbolnem okviru **lastne** religiozne tradicije, predstavljajoč tako rekoč vedno številčno **manjšino**.

Kljub temu pa znajo z visoko stopnjo notranje zaveze "skupni stvari" izoblikovati prepričljive, četudi nemara na prvi pogled nesprejemljive, nenavadne in šokantne argumente, katerih namen je dvojen. Najprej jasno in razločno **izrisati ločnico** med "pravovernimi", "izbranimi", "odrešenimi" na eni in "ostalimi" na drugi strani, nato pa **izzvati k premisleku** in v skrajni posledici **pritegniti** v svojo subkulturo tudi množice "tihe večine", zlasti tiste vernike, ki sicer čutijo, da se tradicionalni temelji njihovega religioznega izročila razkrajajo, vendar pa ne poznajo takojšnjih sredstev za učinkovito korekcijo situacije.

Za teološko in socialno-politično retoriko fundamentalizma namreč velja, da napotke, metafore in sugestije iz religioznih doktrin iztrga iz njihovih izvirnih kontekstov v svetih spisih, nato pa jih radikalno predela in reinterpretira "za današnjo rabo". Tovrstni **fundamenti** religiozne doktrine na ta način namreč uspešno dobijo nov in svež izraz.

Fundamentalisti namreč sistematično obnavljajo, oživljajo ter poudarjajo predvsem tiste postopke, modrosti in nauke izročila (čudeže, preroštva, metaforiko nebes in pekla), ki se na povsem jasen način ne vključujejo v moderno družbo oziroma jih moderni življenjski stili izrecno ignorirajo.

Tako na primer krščanski fundamentalisti poudarjajo milenaristični "Jezusov drugi prihod" na zemljo, judovska eshatologija ponuja nastavke za tosvetno angažiranje metaforičnega potenciala z osrednjo vlogo "mesije"[26], medtem ko v islamskem svetu zlasti

---

26 Mesija (po hebrejski etimologiji "blagoslovljeni") predstavlja osrednji eshatološki pojem judaizma. Mesija je v skladu s spoznanji biblične in rabinične tradicije potomec kralja Davida, s tem pa legitimni voditelj Izraela. Njegov prihod bo osvobodil Jude izpod tuje nadvlade, zaključil dobo izgnanstva, ponovno zgradil tempelj in vse "izbrano ljudstvo" zbral v izraelski deželi (Eretz Ysrael). Ta dejanja naj prikažejo resnico judaizma vsemu svetu in vzpostavijo dobo univerzalnega miru, pravičnosti in harmonije. Za mnoge konzervativne in ortodoksne Jude pomeni država Izrael sicer nepopolni in neustrezni, a

šiitski muslimani niso nikoli zanemarili poudarkov absolutnega mobilizacijskega sredstva, ki prav tako izvira iz bistvenih razsežnosti njihove specifične doktrine. Gre namreč za vztrajno silovitost vere v vrnitev "skritega imama", ki bo dokončno poskrbel za učinkovito vzpostavitev božje pravice, enakosti in miru na zemlji[27] Vztrajanje pri tovrstnih oblikah vere v sodobni epohi, za katero je značilna "železna kletka racionalnosti" (Weber), nemara res sugerira, da verniki nimajo povsem racionalnih razsežnosti v svojih prepričanjih, vendar pa hkrati razkriva, da točno v tem leži tudi ključ do privlačne skrivnosti fundamentalističnega programa: skušajo namreč poudariti, da v resnici **niso odvisni** od logike modernega racionalizma in njenih posledic.

Tukaj seveda ne gre samo za neizpodbitno resnico religiološkega raziskovanja, ki nas uči, da sleherna oblika verskega čustva po definiciji presega okvir racionalne argumentacije in logičnih kavzalnih zvez.

Gre predvsem za to, da fundamentalistična "beseda in dejanje" nenehno poudarja, kako je pravzaprav ne zavezuje tradicija razsvetljenstva, glede na katero sprejemljive oblike znanja in vednosti sodijo v okvir sekularnega racionalizma. Tovrstni dis kurz je strahotno omejen, trdijo fundamentalisti, neposredna posledica te omejenosti pa je zlasti v tem, da ne more dojeti bogate kompleksnosti sodobnega sveta.

---

vendarle realni začetek mesijanske osvoboditve, medtem ko se politika sionizma često razume kot sekularna varianta mesijanske ideje (Fishbane 1987; Crim 1989: 478).

27 Dvanajsti imam ima v šiitski ismailski tradiciji mesijansko vlogo imama Al-Mahdija, nezmotljivega Mohamedovega naslednika, ki pa je skrit in čaka na pravi trenutek, da bo vzpostavil božjo pravičnost. Šiiti namreč oporekajo legitimnost sunitski genealogiji prvih treh **kalifov**, posvetnih vladarjev. Izhajajo iz prepričanja, da je Alahova avtoriteta personalno investirana v Alija, prerokovega nečaka, prek katerega se po definiciji družinske neposrednosti predaja Mohamedova modrost. Ali in njegovi potomci, od katerih je pomemben zlasti njegov mučeniški sin Husein (ubit 680 n.š.), se imenujejo **imami**, tj. ne le religiozni, ampak tudi družbeni in politični voditelji. Zadnji (dvanajsti) **imam** živi, a je skrit, dokler Alah ne presodi, da je napočil nujni čas njegovega odkritega nastopa, s tem pa prevzem oblasti nad svetom. Mahdijeva epifanija bo jamčila nastanek pravičnega družbenega reda in prosperitete. Ker v izročilu manjka informacij o tem, kdaj se bo razodel Mahdijev povratek, šiitski mulsimani črpajo moč za vztrajanje v pogojih konkretne tosvetne represije ravno iz upanja v mesijansko in utopično pričakovanje končne odrešitve. Homeinija so npr. mnogi njegovi učenci videli kot voditelja, ki neposredno pripravlja pot za Mahdijev povratek, namesto izraza **ajatola**, ki je najbolj znan na Zahodu, pa so mnogi za Homeinija uporabljali izraz **imam** (Jurgensmeyer 1993; 52-53; Eliade 1985: 119-122).

Pod povrhnjico ognjevite retorike ekskluzivizma, škandaloznih subverzij, semantike konca sveta, dobesednega branja svetih spisov in trditev o "drugem prihodu Jezusa" oziroma o vrnitvi "skritega imama" se skrivajo namreč izredno silovita, močna in atraktivna sprožila **alternativnih oblik imaginacije in konceptualizacije**. Tovrstni retorični mehanizmi namreč **ipso facto** dokazujejo, da poleg modernega pogleda na svet obstaja tudi drugačen način simbolnega prisvajanja sveta, s pomočjo katerega lahko bolj ustrezno razumemo človeško usodo, kot trdijo fundamentalisti, s tem pa se moremo na bolj resničen način približati psihološkim stanjem upanja in strahu, a tudi čustvenemu potencialu modernih posameznikov.

REFERENCE:

Berger, Peter (1967) **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion**, Doubleday: New York

Barkun, Michael (1986): **Disaster and the Millenium**, Syracuse University Press: Syracuse, New York

Bruce, Steve (ur.) (1994): "The Christian Right as the United States Approaches the Year 2000", tematska številka **Sociology of Religion**, No. 3, Vol. 55

Crim, Keith (ur.) (1989): **Dictionary of World Religions**, Harper & Row: San Francisco

Casanova, José (1994): **Public Religions in the Modern World**, University of Chicago Press: Chicago

Cochran, Clarke (1990): **Religion in Public and Private Life**, Routledge: London

Demerath, Jay (1994): "The Moth and the Flame: Religion and Power in Comparative Blur", **Sociology of Religion**, No. 2, Vol. 55

Debeljak, Aleš (1994): Televizijski pridigarji, **Temno nebo Amerike**, (druga izdaja) Wieser: Celovec

Eliade, Mircea (1985): **A History of Religious Ideas, Vol. III**, University of Chicago Press: Chicago

Fishbone, Michael (1987): **Judaism: Revelation and Traditions**, Harper & Row: San Francisco

Juergensmeyer, Mark (1993): **The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State**, University of California Press; Berkeley

Kepel, Gilles (1994): **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Juidaism in the Modern World**, Pennsylvania State University: University Park, PA

Lewis, Bernard (1988): **The Political Language of Islam**, University of Chicago Press, Chicago

Lawrence, Bruce (1989): **Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age**, Harper & Row: San Francisco

Nigg, Walter (1962): **The Heretics: Heresy through the Ages**, Dorset Press, New York

Marty, Martin & Appleby, Scott (1992): **The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World**, Beacon Press: Boston

Paden, William (1992): **Interpreting the Sacred**, Beacon: Boston

Paden, William (1988): **Religious Worlds: The Comparative Study of Religion**, Beacon Press: Boston

Rapoport, David (1994): "Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups", v: **Fundamentalisms and the State** (Marty & Appleby, ur.), Chicago University Press: Chicago

ISLAMSKA "SVETA VOJNA"
MED DUHOM IN TELESOM

Grožnja zahodni civilizaciji

Goethe, Flaubert, Gerard de Nerval, Thomas Carlyle, Richard Burton, Coleridge[1]: ti - in redki drugi - evropski pisatelji in pesniki so se soočali z islamom predvsem s pomočjo brbotajočega gozda drznih metafor in skoz igro umetniške imaginacije, ki je v privlačni orientalni eksotiki visečih vrtov, mujezinovem klicu, plešočih odaliskah in skrivnostih haremskega labirinta videla najpoprej **izvir neizčrpnega navdiha** za nenavadne literarne podobe, katerih glavna karakteristika je v tem, da se radikalno razlikujejo od ustaljenih oblik evropske zavesti.

Vendar pa je romantična pesniška očaranost nad bogatimi sadovi islamskih kultur v bistvu vendarle neka povsem **redka izjema**, ki zmore le potrjevati znano pravilo, da se izkustvo evropske **condition humaine** metafizično in zgodovinsko izoblikuje s pomočjo grobe izključitve tistega, kar vidi kot radikalno tuj element: islam, Turki, Orient[2]. Nikolaj Kuzanski in Erazem Roterdamski,

---

1 Pričujoči tekst prinaša del predelanega gradiva iz raziskave "Oblike in strukture duhovnosti v postmoderni družbi", ki poteka na Raziskovalnem institutu FDV in jo financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

2 Humanistični papež Pij Drugi je samo povzel sistematične napore predhodnih evropskih piscev in filozofov, ko je pojmovno povezal Evropo in krščanstvo, katerega je treba z

Voltaire in Renan, Hegel in Spengler in večina drugih mislecev, ki so bistveno vplivali na oblikovanje filozofskih mehanizmov za splošno samorazumevanje zahodne kulture, so razlagali islam tako rekoč izključno kot obliko posebej hude grožnje evropskemu socialnemu in teološkemu redu, grožnje, ki odločilno pomaga **poenotiti** raznolikost "nacionalnih" karakteristik oz. kulturnih značilnosti posameznih evropskih ljudstev v univerzalno paradigmo Zahoda.

To pa seveda ne pomeni že kar avtomatične brezbrižnosti. Predvsem je treba vedeti, da v tem kontekstu ne gre toliko za to, da evropski raziskovalci ne bi kazali nikakršnega analitičnega zanimanja za hermeneutiko islamske kulture, arabskih družb in "orientalne" strukture mišljenja nasploh. Prej bi veljalo tvegati ravno nasprotno tezo: evropski interes za islam tradicionalno izhaja iz neprikrite **potrebe po zagotovitvi spoznavnih pogojev za vzpostavitev politične, kulturne in ekonomske dominacije**, s tem pa si pravzaprav nujno mora prilagoditi tudi specifični pogled suspendiranega dvoma, s katerim odkriva v islamu natančno in zgolj to, kar si sam želi videti: namreč zgovorne dokaze za utemeljenost zgodovinskega prastrahu Evrope pred radikalno drugostjo islama, ki je nekoč obvladoval **Terra Sancta** z Jezusovim grobom v Jeruzalemu, nadzoroval iberski polotok in oblegal zidove Dunaja.

Dediščina imperialne politike tako ne zaznamuje le arbitrarnih meja v pesku arabskega polotoka in afriške celine po odhodu evropskih kolonialnih gospodarjev, ampak zlasti tisto mrežo socialno-zgodovinskih pogojev, ki so v poznem 18. in zgodnjem 19. stoletju omogočili vzpon "orientalizma" kot akademske discipline.

Znanje, ki je moč, ta puhlica sodobne arheologije vednosti, se je tudi s pomočjo institucij in spoznanj "orientalizma" v posebej dra-

---

vojaškimi sredstvi - s križarsko sveto vojno - zaščititi pred turško nevarnostjo, ki ni le ekonomskega značaja (zemljiške posesti), marveč tudi duhovnega (grozeča prevlada islama). Obramba Evrope šele konstituira Evropo kot metafizično celoto: "Vojna za Evropo je bila krščanska vojna in vojna za krščanstvo je bila evropska vojna. Dvorezna sveta vojna je imela en sam cilj: boriti se in streti Turka" (Mastnak 1993: 107). Jasnovidni Mastnakov tekst prinaša obsežno kritično analizo evropskega razumevanja svete vojne, za katero prepričljivo pokaže, da v različnih oblikah križarskih vojn in **pax Dei** nastopa kot metodična predpostavka v zgodovini evropske politične in teološke govorice.

matičnem stilu prignalo do svojega pojma že v razcvetu anti-islamske javne govorice, s katero je **evropski humanizem** potrjeval, da za svojo konstitucijo vselej potrebuje moteči, tuji, drugačni element (Said 1978: 13 ff)[3].

Zgodovinske oblike evropske mentalitete so potemtakem že po vnaprejšnjem avtomatizmu, tj. brez kritičnega premisleka, pripravljene sprejeti prikladno razlago o nujnosti temeljnega strahu pred muslimanskim fundamentalizmom in pred islamsko "sveto vojno", **džihadom**.

Na tem mestu se zdi ustrezno zastaviti vprašanje po bistveni naravi fundamentalizma. V docela propedevtičnem stilu, ki utemeljuje tudi referenčni okvir tega spisa, je mogoče na najbolj splošen način reči vsaj to, da gre z vidika primerjalne teorije religij predvsem za razumevanje dejstva, da fundamentalizem po svojem osnovnem namenu predstavlja najpoprej **konzervativni način odgovora na izzive modernizacije**. Religiozna skupnost se poskuša notranje učvrstiti, s tem pa skrčiti, ali še boljše: ostreje definirati svoje socialne, kulturne in teološke okvire do tiste mere, do katere je avtoriteti religioznih profesionalcev (rabijem, duhovnikom, imamom itd.) še mogoče uspešno obvladovati življenjske in mišljenjske navade svojih vernikov.

Z drugimi besedami: absolutna, tj. tradicionalna moč izbranih religioznih voditeljev se lahko ohrani le, če jim uspe prikazati **svete tekste kot izključni vir absolutne avtoritete**. Nezmo-

---

3 Z islamom pa Zahod nima samo slabih zgodovinskih izkušenj. Po koncu druge svetovne vojne in zlomu kolonializma se z njim sooča tudi v sodobni podobi številnih islamskih priseljencev in njihovih na evropskih tleh rojenih potomcev. Zato ni naključje, da že od začetka srbske agresije na Bosno aprila 1992 v mednarodnih množičnih medijih in diplomatskem jeziku slišimo razlago, da gre za **versko vojno**. A če bi za **versko vojno** zadoščalo že dejstvo, da se skoz topovske merilce gledajo verniki različnih bogov, potem bi komajda našli sodobno vojno, ki ne bi bila "verska". Taka bi bila francoska kolonialna intervencija v Indokini, ameriška pustolovščina na Koreji in v Vietnamu, na koncu pa tudi "vojna v Zalivu". Konflikt je namreč mogoče razumeti kot **versko vojno** predvsem takrat, ko se demonizirani sovražnik "prilega" logiki strahu pred **tujim** in **drugačnim**. Tako se je zgodilo v srbski vojni proti Hrvatom in Muslimanom. Svetovno javnost je bilo namreč mogoče učinkovito manipulirati v pasivno opazovanje srbskega genocida nad Hrvati in zlasti nad bosanskimi Muslimani samo pod enim pogojem: da so Srbi nastopili kot samozvani krščanski zid proti tujku islama, **Christianis antimuralis.** Več o zgodovinskih pogojih za možnost interpretacije bosanskega konflikta v luči religioznih razlik v bržkone najboljšem socialno zgodovinskem prikazu te regije - Noel Malcolm: **Bosnia: A Short History** (MacMillan, London: 1994).

tljivost "primarne", "čiste", "temeljne" oblike religioznega izkustva v tej luči potemtakem služi najpoprej za okrepitev notranje koherentnosti, s pomočjo katere se religiozna skupnost totalno **zavaruje pred vplivi od zunaj** (sekularizacija, liberalizem, modernizacija itd.).

S tega pojmovno specifičnega stališča tedaj lahko rečemo, da fundamentalizem - strogo vzeto - ne označuje nič drugega kot dobesedno branje svetih spisov, dosledno spoštovanje absolutnih resnic, ki so zajete v svetih spisih, v skladu s tem pa tudi ustrezno ravnanje v vsakdanji življenjski praksi, mentalnih modelih in kulturnih ritualih (Paden 1988: 62).

Kljub teži tega spoznanja, ki je v sodobnem intelektualno-univerzitetnem jeziku že postalo docela samoumevno, pa s **fundamentalizmom** popularna govorica medijev, ulice pa še posebej, razkriva najpoprej namišljeno podobo neobritega arabskega borca brez moralnih zadržkov, ki s koranom v eni in s puško v drugi roki neusmiljeno pobija krščanske civiliste. Moderni svet razvitega Zahoda zna na še kako "zainteresirani" ali - če se že hoče - ideološko popačeni način razumeti islamski fundamentalizem samo kot nekakšen neobvladljivi **izbruh slepega sovraštva**, na podlagi katerega naj bi se muslimani opredeljevali do "nevernikov" (zlasti) iz zahodne Evrope in severne Amerike.

Edward Said, profesor primerjalne književnosti na ugledni univerzi Columbia v New Yorku in znani palestinski intelektualec, ki je zrasel - nemara ni odveč poudariti - v krščanski tradiciji, povzema prevladujoči pogled Zahoda na tale način: "Za splošno publiko v sodobni Ameriki in Evropi islam pomeni 'novico' še posebej neprijetne vrste. Mediji, vlade, geopolitični strategi in - četudi obrobnega pomena za širšo kulturo - tudi akademski strokovnjaki za islam so si edini: islam pomeni grožnjo zahodni civilizaciji" (Said 1981: 136).

Viri absolutne avtoritete

Ta grožnja si tako rekoč brez izjeme išče svojo neobdelano, a še kako prepričljivo teološko, ideološko in kulturno utemeljitev v populistično dojetem pojmu **džihada** oziroma **svete vojne**, s katero naj bi se islamska družbena skupnost, **umma,** z ognjem in mečem postavila po robu univerzalnim političnim apetitom Zahoda.

Kratek in kajpada nujno grobo selektivni pogled v zgodovino islama nam bo na tem mestu bržkone pomagal omogočiti, da ugledamo strukturne razsežnosti **retorične formule**, v katero se po volji gurujev sodobne medijsko-politične manipulacije spreminja sicer nenavadno kompleksni in še zdaleč ne enoznačno definirani pojem **džihad**.

Izhodišče sleherne razprave o islamu je jasno: islam kot antropološka in kulturna paradigma predstavlja poseben in nenavadno **trdovraten izziv** zahodnemu stilu racionalnega mišljenja, saj ne priznava neprekoračljive razlike med religijo in politiko oziroma ločitve med cerkvijo in državo. Ta ločitev pomeni - kot je znano - temeljni kamen modernih družbenih ureditev na Zahodu.

V islamu je drugače. Tu način življenja za posameznika in oblike družbe nasploh običajno črpata vse praktične smernice in duhovni navdih izključno iz dveh osnovnih virov: iz **matere vseh knjig** ali **dobro ohranjene tablice**, kakor muslimani imenujejo osrednjo knjigo božjega razodetja, **Koran**, in iz **sunna**, "priporočene poti", ki izhaja iz prepričanja, da je treba dejanja in misli preroka Mohameda na obvezujoč način upoštevati tudi po njegovi smrti.

V kanonizirani zbirki Mohamedovih izrekov oziroma ustne tradicije, v kateri se ohranja avtoriteta prerokovih priporočil, napotkov in nasvetov, **hadit**, muslimani namreč iščejo odgovor na praktična vprašanja usklajevanja med pretečo poljubnostjo vsakdanjega življenja in avtoriteto Korana: tu najdejo mnogovrstne napotke, ki zadevajo eshatologijo in družinske vezi, hrano in družabno etiketo, higieno in trgovanje, biografijo prerokovih sorodnikov in pravilno konverzacijo itd. (Denny 1987: 66).

Če namreč **Koran** kot **ipssisima verba** boga predstavlja teološki **kaj** v islamski kulturi, pa **sunna** oziroma **hadit** predstavlja praktični **kako** islamskega načina človeške eksistence. Vendar pa niti **Koran** niti prerokovi nauki sami po sebi še ne zagotavljajo vsakdanje, tj. pragmatične uporabe brez določene oblike in ustrezne metode.

Mohamedov znameniti izgnanski odhod leta 622 n.š. (**hidžra**; beseda v arabščini pomeni toliko kot "emigracija") iz neprijazne "poganske" Meke v gostoljubnejšo Medino, po devetdnevnem pohodu skoz puščavo, je preroku omogočil, da je pokazal izredno organizacijsko, teološko in politično sposobnost. Že leta 624 n.š.t. je po neuspelem poskusu, da bi spreobrnil tri v Medini živeče judovske klane, namesto do takrat veljavnega Jeruzalema jasnoidno razglasil za islamsko sveto mesto prav Meko z blagoslovljenim črnim kamnom, Kaabo, kot središčem islamskega verskega rituala. Teologija islamskega monoteizma je s tem dobila čvrste osnove za svojo integriteto, ki se razlikuje od krščanstva in judaizma, za katera je Mohamed trdil, da nista znala ohraniti izvorne doktrinarne čistosti (Eliade 1985: 74).

Odveč je pripominjati, da ima **hidžra** za islamsko civilizacijo seveda ravno tak prelomni pomen, kakršnega ima za zahodno paradigmo instanca Jezusovega rojstva, saj obe označujeta začetek zgodovinskega štetja let.

V Medini je Mohamed položil temelje teokratski družbeni ureditvi, ko občestva, **umme**, ni zasnoval na do tedaj veljavni genealogiji krvi, ampak na avtoriteti religioznega razodetja, ki je polagoma uspelo pritegniti vsa arabska plemena. Prva tri stoletja po **hidžri** so tako različne šole islamske jurisprudence razvile praktične, pravne, teološke in moralne zakone, s pomočjo katerih je bilo poslej mogoče tudi imperativno uravnavati islamsko življenjsko prakso.

Šaria oziroma "pot do izvira", ki bi jo bilo po vseobsegajoči pojmovni in praktični zasnovi nemara mogoče primerjati le še z judovsko **Toro**, predstavlja sklop konkretnih zakonov in specifičnih pravil, vendar pa bistveno presega zahodno pojmovanje pozitivnega pravnega zakona, saj namreč v prvi vrsti uteleša religiozni, tj. **od boga razodeti zakon**, ne pa logiko teološke spekulacije in z njo ustrezen racionalni premislek in koherentno argumentacijo.

Z drugimi besedami: **šaria** potemtakem pomeni način, kako božja beseda zadeva raznolikosti vsakdanjega človeškega izkustva tako v družbenem kakor tudi v zasebnem življenju. Natanko v tej značilni meri, ki sočasno uteleša tudi že okvir religiozne epifanije, ne pa mehanizmov filozofske dedukcije, **šaria** tudi zmore definirati celovito resničnost božje zaveze s človeštvom.

Za to zavezo je predvsem značilno, da jo je mogoče na najbolj enostaven, a ne napačen način videti kot relacijo gospod(arj)a in služabnikov. Ljudje so torej božji služabniki, vendar so prav kot služabniki istočasno že tudi deležni privilegija, da so božji namestniki oziroma zastopniki na zemlji, s tem pa zadolženi za urejanje zadev v zgodovinskem času in prostoru, to pa na transcendentalen način, kakršnega omogoča prav **šaria.**

Z vidika **šarie** postane torej jasno, da v islamu ni zares ustrezno govoriti o taki delitvi različnih sfer človeškega izkustva, kakor nam jo omogoča dediščina modernega Zahoda, v katerem so - kot sta nas zlasti podrobno naučila Kant in Max Weber - vrednostna polja etike, znanosti, religije in umetnosti načeloma ločena, med njimi pa vlada zakon medsebojne neprehodnosti in notranje avtonomije.

V islamu si jezik morale namreč nenehno podaja roke z metaforiko umetnosti, religiozna molitev pa zlahka preide v politični pamflet, ne da bi se ob tem sprožili občutki notranje nekonsistentnosti in kršenja formalnih tabujev.

Rezultat? Izredno kompleksna narava islamske govorice in neposrednega eksistencialnega izkustva, ki bi mu kajpak naredili medvedjo uslugo s pojmovnimi poenostavitvami. Zato se je tudi razumevanja **džihada** treba lotiti pri samem korenu. Koren za islam pa je Koran sam.

Kaj pravi Koran?

Besedica **džihad** etimološko izvira iz arabskega glagola **džahada**, ki pomeni "truditi se, vlagati napore, močno si prizadevati" (Cornell 1991: 19). Presenetljivo je, da se v Koranu **džihad**

neposredno pojavlja samo trikrat, skupaj s svojimi izpeljankami pa enaintridesetkrat. Poglejmo si od blizu tri mesta[4], na katerih **džihad** neposredno nastopi v besedilu Korana. Prvi citat je iz štiriindvajsetega **ajeta** (kitice) devete **sure** (poglavja) z naslovom **Kesanje - Al-Tawba:**

> *"Reci: Če so vam očetje vaši, in sinovi vaši, in bratje vaši, in žene vaše, in rod vaš, in posest vaša, ki ste si jo pridobili, in trgovsko blago, za katerega se bojite, da ga ne boste mogli prodati, in hiše vaše, v katerih se prijetno počutite - ljubši od Alaha in Njegovega Odposlanca in od truda (džihad) za Njegovo stvar, potem počakajte, dokler se Alah ne odloči. In Alah ne bo grešnikom pokazal prave poti" (IX, 24).*

Drugi citat je iz petindvajsete sure z naslovom **Furkan**:

> *"Zato ne poslušaj nevernikov in prizadevaj si (džihad) proti njim z vso svojo silo" (XXV, 52).*

Tretji citat je iz šestdesete sure z naslovom **Preverjena-Al-Mumtahana**:

> *"O verniki, če ste šli, da si prizadevate (džihad) na moji poti in da si pridobite mojo naklonjenost, ne imejte Mojih in vaših sovražnikov za prijatelje, ne ponujajte jim ljubezni. Kajti zanikajo resnico, ki je prišla k vam, in izganjajo Prero-*

---

4 Da je slovenski prostor še kako dojemljiv za evropske stereotipe o islamu, pomaga tudi dejstvo, da **Koran** v slovenščino ni preveden, četudi gre za eno od velikih abrahamskih religij. Zato imamo pri vseh tukajšnjih citatih opravka z zasilnim avtorjevim prevodom. Le-ta si prizadeva doseči izključno dobesedni prenos pomena, ob strani pa pušča pesniško oziroma retorično razsežnost, ki je sicer neodtujljivo značilna za sleherni sveti tekst. Pri **Koranu** pa se poleg "pesniške" soočamo še z dodatno težavo. Tekst **Korana** je namreč božji odposlanec, angel Džibril (Gabriel) v "noči moči in slave" razodel štiridesetletnemu nepismenemu trgovcu Mohamedu najprej leta 610 n.š. na gori Hira, potem pa postopoma v obdobju dvajsetih let, to pa tako, da je dobil izrecno veljavo prav **arabski jezik** kot medij tega razodetja. Islamski bog se namreč razodeva skoz besedo in govorico, ne pa skozi osebo, kot npr. v krščanstvu, kjer Jezus predstavlja utelešenega boga. **Koran** (kar dobesedno pomeni recitacijo, s tem pa opozarja na pasivni značaj prerokovega sprejemanja, saj je aktivna vloga prihranjena izključno božjemu glasu) potemtakem predstavlja sporočila, prenesena neposredno iz nebesne knjige, ki je večna, neustvarjena in soobstoječa z bogom. Se pravi, da **Koran** po vsebini in obliki uteleša večni božji glas, zato ga iz izvirnika seveda ni mogoče zadovoljivo prevesti. Mogoče je samo podati smisel sporočila, kar pomeni, da je arabščina metafizično inherentna islamskemu teološkemu okviru (Parrinder 1971: 472). Pričujoči prevod smisla se opira na standardni angleški prevod Arberrya (1955) in srbsko-hrvaški prevod Korkuta (1984).

ka in vas samo zato, ker v Alaha, gospodarja vašega, verujete..." (LX, 1).

Že na prvi pogled je mogoče opaziti, da tradicionalni oziroma natančneje rečeno: izvorni smisel **džihada**, kakor je uporabljen v kontekstu citiranih koranskih sur, vsekakor ne vsebuje nikakršne pojmovne podlage, ki bi **neposredno** napeljevala k "sveti vojni" ali oboroženemu konfliktu. Resnici na ljubo pa je sicer treba pri-

pomniti, da je načeloma možno, ne pa tudi logično nujno izpeljati teološko interpretacijo tudi v smeri oboroženega boja iz zadnjih dveh navedenih sur.

Vseeno pa je še vedno dovolj lepo razvidno, kako retorična uporaba besede **džihad** zlasti v prvi in drugi citirani suri sugerira odrekanje posvetnemu bogastvu in jazu, s pomočjo katerega pobožni muslimani služijo božji stvari oziroma si prizadevajo za vzdrževanje božje poti, kot namiguje prvi ajet iz tretje tukaj citirane sure.

Vsekakor pa se ni nikakor mogoče sprenevedati: temeljna definicija **džihada** kot prizadevanja v službi boga, islama ali muslimanske skupnosti, ki lahko vključuje odpoved domu, posestvu ali

celo življenju samemu, kajpada omogoča tudi izpeljano razlago o oboroženem boju ali vojni. Vendar ga **izrecno ne zapoveduje**.

Ta na videz nepomembna razlika ima seveda velik pojmovni oziroma politični pomen, saj naj bi na sebi lasten način preprečila, da bi zmogla naknadna, zainteresirana prisvojitev sploščiti pretanjenost misli v zlahka uporabljivi ideološki stereotip. Za oboroženi konflikt namreč obstaja v Koranu nek drug arabski glagol, to pa je **qaatala**, kar pomeni toliko kot "boriti se", "bojevati se" (ibid.).

Hkrati pa drži tudi povsem neizpodbitno dejstvo, da se zlasti sodobni ideologi oboroženega islamskega boja proti modernemu zahodnemu sekularizmu često sklicujejo na neposredno bližino obeh pojmov v zgoraj citirani **Al-Tawbi**, da bi na ta način opravičili vojno proti nevernikom:

"Bori se (quaatila) proti tistim, ki jim je dana Knjiga, a ne verjamejo niti v Boga niti v onstranski svet, niti nimajo za prepovedano to, kar prepovedujeta Alah in njegov Prerok in ne izpovedujejo resnične vere - vse dokler ne plačajo davka poslušno in umerjeno" (IX, 29).

Z vidika mnogovrstnih političnih prisvojitev, ki jih je pojem **džihad** že doživel v moderni zgodovini, sodi citirani odlomek med najbolj vnetljive dele Korana, saj se zdi, kakor da bi spodbujal muslimane k islamskemu boju proti kristjanom in Judom, pripadnikom tako imenovanih **ljudstev knjige**.

Tovrstno razumevanje je mogoče vsaj relativizirati, če že ne povsem spodbiti na dva načina.

Prvič, opisana radikalno-militantna retorika neposrednih sporočil je izredno redka v Koranu, ki - kot vsi sveti spisi abrahamskih religij - ni nikakršen pravni dokument, marveč ohranja visoko stopnjo nujne metaforične dvoumnosti. Hkrati pa vzklik o potrebi po boju večinoma nastopa v pomembno ublaženem kontekstu samoobrambe in samodiscipline, kot lepo dokazuje odlomek, ki v Koranu sledi zgornjemu pozivu:

> *"A borite se proti vernikom mnogih bogov kakor se oni borijo proti vam; in vedite, da je Alah na strani bogaboječih, ki se znajo obrzdati in se izogibajo greha" (IX, 36).*

Drugič, kristjani in Judje kot pripadniki **ljudstev knjige** niso bili pod islamsko politično dominacijo prisiljeni izbirati med "islamom ali mečem", kot trdi trdovratno popularno izročilo zahodnih predsodkov, marveč so v muslimanski skupnosti tradicionalno uživali pravno, ekonomsko in politično zaščito. V skladu z Mohamedovo ponudbo, da Judje po njegovem prihodu v Medino lahko ohranijo svoje rituale, so tudi islamski vladarji, **kalifi**, učinkovito zaščito drugače verujočih imeli za vprašanje svoje državniške časti.

Ob vojaški zasedbi novih ozemelj, naseljenih z drugače verujočimi, so zlasti prvi štirje **kalifi**, tj. zgodnji spreobrnjenci v islam in sočasni prerokovi zaupniki, ki so islamsko politično in ekonomsko moč razširili po arabskem polotoku, severni Afriki in bizantinskem ter perzijskem imperiju, videli v judovskih, krščanskih in zoroastrskih skupnostih predvsem obsežen vir finančne podpore za svoje osvajalske projekte. V zameno za plačilo državnih davkov in lokalnih dajatev so ne-muslimani uživali vojaško in politično zaščito kalifata, kar je vključevalo svobodo veroizpovedi in opravljanja obredov, to pa ne glede na dejstvo, da so ti verniki včasih

sami sebe razumeli kot drugorazredne državljane (Lewis 1976: 56 et passim).

Navzlic tem zgodovinskim dejstvom pa bi bilo seveda povsem napačno, če bi tajili tudi to, da **hadit** ne pozna tudi drugačnega razumevanja **džihada**. **Hadit** je poleg Korana drugi najpomembnejši vir avtoritete v islamu, saj uteleša poročila o prerokovem delu, napotkih in naukih in se muslimani nanj obračajo takrat, kadar jih Koran v pomembni zadevi bodisi pusti na cedilu bodisi ni dovolj izčrpen, kot tak pa ima obvezujočo veljavo tako v šiitskem kot tudi v sunitskem poganjku islama. Drugače kot v Koranu, pa je v **hadit** resnično mogoče odkriti konceptualne zametke danes tako zelo običajnega izenačevanja med **džihadom** in vojno proti nevernikom v imenu Alaha.

Vendar za tovrstno izenačevanje obstajajo povsem konkretni zgodovinski, socialni in politično-ekonomski razlogi. Kalifi iz rodu Abasidov, ki predstavljajo osrednjo islamsko vladarsko hišo v pomembnem obdobju vzpona islama od osmega do trinajstega stoletja, so potem, ko so premaknili sedež rastočega islamskega imperija iz Damaska v Bagdad, zaradi svojih nenehnih osvajalskih pohodov proti krščanskemu Bizancu tako rekoč nujno morali poiskati **teološka opravičila** in mehanizme **pravne legitimizacije** za svoje načrtne vojaške agresije v sveti knjigi in v prerokovem izročilu.

Abasidska dinastija, ki je po zrušitvi rivalske dinastije Omajadov vladala od 750 n.š. pa do svojega zatona leta 1258, ko je v osvajalski invaziji mongolska vojaška sila razrušila bagdadske palače in mesto okupirala, je razširila islam na mnoga ne-arabska ljudstva, hkrati pa z načrtnim mecenskim spodbujanjem umetnosti, arhitekture, medicine, astronomije in filozofije prispevala h klasičnemu vrhuncu islamske civilizacije (Denny 1987: 35-36).

Islamski teologi, ki so pod takim širokogrudnim pokroviteljstvom Abasidov zbirali, preverjali, sortirali in urejali zbirko izrekov za celoviti in avtoritativni **hadit**, so v devetem stoletju, potem ko je Mohamed Ibn-Idris Al-Šafi dal dokončno uredniško formo in strukturo tistim izrekom, ki so poslej predstavljali kanonizirani **hadit**, uspeli konceptualno neločljivo preplesti pojme **džihad** in vojskovanja.

Njihovi napori so obrodili sad, ki je pustil svoje sledi v islamu tako rekoč vse do modernih časov: govorimo namreč lahko o svojevrstnem **kodeksu vojaške doktrine**. Kolikor temelji islamske religiozne zaveze zahtevajo resnico, pravico, spoštovanje boga, poštenost, hkrati pa tudi harmonijo med pravicami boga in dolžnostmi človeka, toliko je mogoče sprožiti **džihad** le takrat, ko se to ravnotežje poruši.

Islam namreč ni religija načelne askeze in odpovedi tostranskemu svetu, marveč "prekriva" oziroma povzema vse sfere človeškega izkustva, ne pa samo zadeve duha. Prav zato je islamu notranja potreba po vzpostavitvi miru v globljem pomenu besede, se pravi, musliman kot posameznik in **umma** kot skupnost morajo radikalno preseči tiste moteče duhovne, socialne ali politične silnice, ki spodkopavajo opisano ravnotežje (Cornell 1991: 20).

"Hiša vojne" in "hiša islama"

Mir pripada namreč tistemu, katerega notranje življenje poteka **v harmoniji z voljo boga**, medtem ko se (lahko) hkrati na zunanji ravni vojskuje proti raznovrstnim oblikam disharmonije in kaosa. Čeprav se niso zares ukvarjali z dlakocepskimi pojmovnimi definicijami **džihada**, pa so abasidski teologi in pravniki na čelu z Muslim ibn Hadžaj Al-Nisaburijem izdelali podrobno razčlenjeni kodeks pravil, vrlin in kreposti, s katerimi je poslej postalo zaznamovano vojskovanje v imenu Alaha.

Vojaška doktrina abasidskega kalifata tako predpostavlja, da muslimanska vojska pred izbruhom sovražnosti najprej povabi nasprotnike, da prestopijo v islam; kodeks prav tako pozna vrsto prepovedi, ki izključujejo ubijanje civilistov, žensk in otrok; nadalje prepoveduje namerno uničevanje sadovnjakov, polj in druge oblike načrtovanih gospodarskih katastrof; ponuja pravila za repatriacijo ujetnikov; prepoveduje napade na menihe in druge "religiozne profesionalce"; ureja pravično distribucijo vojaškega plena; prepoveduje požiganje religioznih ter kulturnih objektov, kar na primer dovolj nazorno dokazuje vsaj znamenita carigrajska

Hagia Sophia, najpomembnejši spomenik vzhodne krščanske umetnosti. Po zavzetju bizantinskega cesarstva leta 1453 so jo otomanski vojaki pod vodstvom sultana Mehmeda Drugega sicer spremenili v mošejo, vendar so njeni originalni mozaiki ostali pretežno nedotaknjeni do danes.

Skratka, ti predpisi naj bi s "pravili službe" **omejili** morebitne izbruhe individualnega fanatizma in ekscesne uporabe sile na fronti, s tem pa tudi izoblikovali islamske pogoje za vodenje pravične vojne (ibid.).

Istočasno z izdelavo strogega kodeksa vojaških pravil so različne pravne šole pod pokroviteljstvom abasidskega kalifata uspele interpretativno umestiti **džihad** v kontekst širše teorije o socialni pravičnosti v islamu. Po tej operaciji so svoje intelektualne sile posvetili naporu, da bi s pomočjo pojmovne shematike razdelili raznovrstne oblike družbenih ureditev v dva tabora.

V prvi, t.i. "hiši islama" (**Dar-Al-Islam**) družbene in simbolne odnose obvladujejo islamski zakoni pravičnosti, medtem ko v drugi, t.i. "hiši vojne" (**Dar-Al-Harb**) ne obstajajo pogoji za osebno in družbeno varnost, kakršno ponuja islam, zato v njej vladata moralni kaos, politična tiranija in socialna nepravičnost, ki bistveno zatirajo islamsko prakso in življenjsko izkustvo.

S tega vidika postane torej zlahka razvidno, da "hiša vojne" potemtakem predstavlja osnovno tarčo organiziranih poskusov, da bi islamska skupnost uspela prenesti načela islamske pravičnosti tudi onstran meja "hiše islama". Zidovi "hiše islama" se morajo razširiti. Uveljavitev islamske pravičnosti tako velja za eno od bistvenih nalog, s katerimi se sooča voditeljski kader muslimanske skupnosti (Lewis 1976: 97-99).

Instrument, ki ga je mogoče uporabljati za uresničitev zadane naloge, seveda ni nič drugega kot **džihad**. Vendar je treba v isti sapi takoj pripomniti, da za popolnoma legitimen način uveljavitve moralnih naukov in pravice velja uporabiti tudi razpoložljiva ekonomska ali politična sredstva, se pravi, da nasilje še zdaleč ne nastopa kot ekskluzivni oziroma obvezni stil urejanja razmerij med "hišo vojne" in "hišo islama".

Organizirana in nadzorovana vojaška akcija, ki po definiciji vključuje tudi nasilje, postane potemtakem neizogibna samo ta-

krat, kadar agresivni postopki ne-muslimanskih ljudstev ne puščajo več nikakršne izbire. Na tem mestu je treba opozoriti, da v interpretativni islamski tradiciji namreč obstajata dve zgodovinski fazi razumevanja **džihada**.

Za časa Mohamedovega začetnega delovanja v Meki gre predvsem za **džihad** kot boj za čistost duše, religiozno izobrazbo in eksistencialno potrebo po tem, da se vzdržijo materialni napori spričo nujnosti razširitve islama.

Šele po prerokovem izgonu, tj. pobegu v Medino, ko so "neverniki" (klanovske skupine arabskega polotoka, v katerih je bila obvezna plemenska religiozna tradicija) pospešeno začeli voditi vojaške operacije proti na novo nastajajočemu religioznemu občestvu, naj bi Alah dovolil muslimanom tudi zatekanje k nasilnim sredstvom obrambe v smislu teološkega imperativa, ko je v bitki pri Badru leta 627 n. š. Mohamedova oborožena skupina porazila trgovske karavane iz Meke.

Mohamed kot vojaški strateg in duhovni voditelj hkrati pa se je jasno zavedal, da bi zgolj vojskovanje kot obveza in dolžnost lahko utegnilo zabrisati za integriteto posameznika še kako pomemben notranji boj na ravni morale in zavesti, zato je pohitel s ponujeno razlago, ki razlikuje med **manjšim džihadom** in **večjim džihadom**.

Njegovo razumevanje teološke razlike predvsem sugerira tole: vojna in oboroženi spopad kot oblika **manjšega džihada** imata zgolj prostorsko omejen in časovno prehoden status, ki je odvisen od zunanjih okoliščin, medtem ko **večji džihad** predstavlja univerzalni boj v registru večnosti duše (Malik 1994: 28-29).

Kakorkoli se tovrstni sofisticirano izpeljani in manihejsko utemeljeni **raison d'etre** islamske vojaške aktivnosti zdi nenavaden, pa ni mogoče spregledati, da ga v strukturno isti obliki vendarle pozna tudi tradicija zahodnega krščanstva.

Ne bi bilo napačno reči, da je vse od inavguralnega Konstantinovega spreobrnjenja v krščanstvo (312 n.š.), ko je ta zadnji "poganski" rimski cesar pred odločilno bitko ugledal na nebu razsvetljujoči krščanski monogram **in hoc signo vinces** (pod tem znamenjem boš zmagal), ki ga je potem zmagovito vzel za svojega po črki in duhu, krščanska misel in praksa prežeta z zavestjo, da se v imenu boga ni možno samo **duhovno bojevati** le za onstransko

srečo, ampak tudi neposredno **vojaško angažirati** za tostranske cilje.

Avrelij Avguštin je temu še neizoblikovanemu prepričanju dal sistematično teološko utemeljitev. Že v četrtem stoletju n.š. je namreč razvil svojo znano **teorijo pravične vojne**, s katero je omogočil teološko skladnost med Jezusovim evangelijem ljubezni in nenasilja na eni ter potrebo po ohranitvi krščanske pravice in reda v nepopolnem svetu na drugi strani.

Za namen tega spisa se iz obsežne problematike zdi potrebno poudariti predvsem, da Avguštinova teorija pravične vojne izrecno opozarja, da **miles Christi**, "Kristusovi vojaki", lahko začnejo uporabljati svoje viteške veščine na bojnem polju šele potem, ko voditelji v svojih soočenjih z nasprotnikom izčrpajo možnosti, kakršne ponujajo vsa druga, tj. politična, diplomatska in ekonomska sredstva (Hallam 1989: 34).

Vojna s tega vidika potemtakem ne pomeni nič drugega kot zadnji izhod v sili. Auguštinova teorija med drugim zahteva uporabo pravičnih sredstev: najbolj sta bržkone znana tista predpisa, ki zahtevata, da civilno prebivalstvo ne sme biti uničeno zato, da bi odstranili tirana, rezultati vojne pa ne smejo biti hujši od rezultatov vojaške vzdržnosti. "Vojna je slaba: kadar pa je neizogibna, je treba opravičiti tiste, ki jo vojujejo pošteno in enostavno za napredek pravice", piše Avguštin iz Hippa (Coulombe 1991: 28).

Bistvena pri obeh teorijah je potemtakem tista disciplina, ki izhaja iz **spoštovanja racionalno definirane forme, strogega predpisa** in **vnaprej dane norme.** Tovrstno spoštovanje je v zahodni krščanski tradiciji bolj znano pod imenom **viteštva**, v katerem se ne skriva samo prvenstvo časti in etičnega kodeksa, ampak tudi obvezujoče prepričanje, da so **najboljši vojaki že tudi najboljši božji služabniki.**

Kakorkoli že: navzlic poudarku, ki ga moralna sila **džihada** daje vojskovanju za načela islamske pravičnosti, pa širitev celotnega sklopa islamskih vrednot ne počiva na predpostavki o nujni spreobrnitvi nasprotnikov, kakor se sicer običajno misli na osnovi popularne govorice množičnih medijev.

Koran namreč izrecno prepoveduje prisilo v religiji, trdeč, da "tistim, ki nočejo verovati, resnično je vseeno, naj jih opominjaš

ali ne: ne bojo verovali", kot pravi šesti **ajet** druge **sure** Al-Baqara (II, 6). Še več: tovrstno argumentacijo je morda mogoče prignati celo tako daleč, da ne bi bilo neupravičeno trditi, kako **džihad**, usmerjen v nasilno širitev islamskih vrednot, uteleša pravzaprav nekakšno manjvredno obliko zaveze Alahovi stvari, medtem ko je treba izrecno pudariti, da v velikem delu muslimanske skupnosti, zlasti v sunitskem islamu, prevladuje tolmačenje o bistveno defenzivnem pomenu **džihada** (Lawrence 1990: 262; Peters 1979: 135).

Sistematično filozofsko perspektivo, v kateri gre pri **džihadu** prvenstveno za obrambni boj, ki v odločilnem smislu izhaja iz nujnosti **zaščite islamskih moralnih vrednot**, je zlasti prepričljivo razvila pravna šola Hanafi v zgodnjem devetem stoletju. Njen predstojnik, Al-Šabani, se je neutrudno zavzemal za visoko stopnjo socialne, religiozne in politične strpnosti do kristjanov in Judov, istočasno pa je zagovarjal izključno tisto legitimnost vojaškega nasilja, s katerim se islamska skupnost lahko brani zgolj in samo v primeru napada, ki jo doleti od zunaj. Temeljni karakter torej pripada najpoprej tisti obliki **džihada**, s katero muslimani branijo svoje ozemlje, družbeno ureditev in kulturne in življenjske stile[5].

---

5 Kar so za krščanstvo **miles Christi**, so za islam **mudžahidi**, "vojskujoči se svetniki". Običajno izhajajo iz podeželskih socialnih in kulturnih kontekstov, klic po obrambi avtohtonih islamskih vrednot pa združujejo z zagovarjanjem socialne in duhovne reforme. "Vojskujočega se svetnika" nemara v najboljši možni meri uteleša berberski sufist Mohamed ibn Jagabas Al-Tazi, ki je na prelomu petnajstega v šestnajsto stoletje goreče spodbujal svoje rojake v pogorjih Atlasa, naj se vendar že z orožjem postavijo po robu portugalskemu kolonializmu. Po portugalski zasedbi mesteca Asila in surovem izgonu Arabcev, je Al-Tazi napisal **Knjigo Džihada**. V njej z dramatičnimi besedami opisuje podobo islamskega občestva, ki ga ogroža prihod duhovnega kaosa in iz njega izhajajoči moralni in socialni razkroj (Cornell 191: 22-23). **Džihad** v tej interpretaciji postaja stvar duhovnega in političnega odpora v imenu boga, kateremu je treba podrediti vse sile in ustrezno kanalizirati strasti. **Mudžahídi** se morajo zato z enako zavzetostjo boriti tako proti tiranskemu sultanu kakor tudi proti arogantnemu bogatašu, proti osvajalcu islamskih ozemelj, pa tudi proti okorelemu zločincu in drugim "prijateljem hudiča". **Džihad** s tega vidika se seveda zmore zlahka modificirati v osnovni kriterij posameznikove absolutne vere, v kateri dobi napor na božji poti poteze eksistencialnega smisla, s tem pa naj bi postal potemtakem tako obvezen kot dnevna molitev (Lawrence 1990: 261 et passim). Vendar je tovrstno skrajno stališče o obveznosti **Džihada** teološko kodificirala samo ekstremistična islamska sekta Karitov, ki je že kmalu po prerokovi smrti (632 n.š.) odpovedala poslušnost njegovemu nasledniku, kalifu Aliju, ravno zato, ker so ga obtoževali preveč svobodnega razlaganja **Korana**, ki naj bi omogočil metaforično, ne pa (zaželjeno) dobesedno branje

Džihad v duši

Medtem ko gre v prej nakazanih modifikacijah **džihada** za dileme v registru pragmatične zunanje (pri)sile, pa obstaja v islamski tradiciji še ena, nič manj bogata, vsekakor pa mnogo bolj pretanjena interpretacija tega pojma, ki pa se osredotoča na notranjo dinamiko: namesto zunanje oborožene moči nastopi namreč **notranja sila meditacije**.

V tem kontekstu imamo torej opravka z duhovno, ezoterično ali metafizično prisvojitvijo **džihada**, glede na katero ta pojem predstavlja predvsem kristalizacijo notranjega boja duše: smoter konflikta oziroma napora je v tej luči pač realizacija notranjega miru in duhovne harmonije.

Stereotipna retorika razkola med "hišo islama" in "hišo vojne" v ezoterični islamski tradiciji, znani pod imenom **sufizem**, popolnoma izgine. Bolje rečeno: postane docela irelevantna. Kolikor **sufi** pomeni človeka, ki ga zaznamuje iskanje mističnega izkustva, vedno že predpostavlja dostop do skrivnosti nebesnega kraljestva. Zato ni napačno trditi, da **sufizem** uteleša islamski način preseganja konkretnega posameznikovega jaza, saj se božja skrivnost začenja tam, kjer se konča človeški jaz. **Sufizem** kot religiozno gibanje namreč ni zrasel samo iz duha upora proti doktrinarno intelektualistični spekulaciji pravnikov in filozofov, ampak tudi iz upora proti transcendentalnemu monoteizmu islamske tradicije, ki se mu postavljajo po robu z **osebnimi psihičnimi napori**, usmerjenimi v neposredno takojšnje izkustvo boga, ki je verniku bližje kot njegova lastna žila utripalnica, kakor pravi Koran (Hutchison 1991: 465).

Džihada. Karitski teologi so v svojem nauku iz **Džihada** naredili "šesti steber" islama (Hutchinson 1991: 455). S to gesto pa so ga uvrstili na tisto absolutno raven zapovedanih obveznosti, kakršne uživa v islamu pet oblik ritualne prakse: **šahada**, izpoved islamskega monoteizma in prerokovega poslanstva, **salat**, formalna molitev, **zakat**, plačevanje davkov, **sawm**, post, in **hadž**, romanje v sveto mesto, Meko. Vendar je treba posebej poudariti, da so pri taki ekstremni razlagi Kariti osamljeni.

Točno in pravočasno izpolnjevanje religioznih obvez že zadošča, da vernika odreši pred peklenskim ognjem, medtem ko mistični sufi v radikalni maniri teži neposredno k doživetju boga samega (Mole 1981: 53).

S tega vidika se militaristični poudarek na zunanji sili kot "mali vojni" (**Al-džihad Al-asghar**) v idiosinkratičnem izročilu **sufizma** povsem umakne v pozabo, namesto njega pa se uveljavi višja oblika vojne oziroma takoimenovana "velika vojna" (**Al-džihad Al-akbar**). Ta pojem vsebuje pomen boja proti vsem tistim elementom, ki se v človekovi duši nagibajo k spodkopavanju avtoritete boga in njegove univerzalne volje.

Al-džihad Al-akbar potemtakem postane boj za očiščenje duše in vojskovanje proti sebičnosti človeškega ega, nižjega jaza oziroma t.i. telesnega principa (**nafs**), ki naj bi znotraj posameznikove duše predstavljal antitezo višjemu jazu oziroma duhovnemu principu (**ruh**), katerega oporo običajno iščejo v koranski suri, imenovani **Pajek - Ankabut**:

> *Tiste, ki se bojo prizadevno borili (džihad) za Našo resnico, bomo brez dvoma napotili na pot, ki vodi do Nas. In Alah je resnično na strani tistih, ki delajo dobra dela" (XXIX, 69).*

Namesto meča postane ključni instrument **džihada** zdaj pač pesnikovo ali mistikovo pero. Namesto orožja nastopi orodje (Lawrence 1981: 720).

Temelji **sufizma** se izgubljajo v mraku začetkov islamske zgodovine, saj naj bi bil po nekaterih študijskih virih celo Mohamed sam **sufi**, prav tako kot naj bi bili **sufiji** tudi prvi štirje kalifi. Medtem ko ostajajo take trditve predmet drzne akademske in religiozne spekulacije, pa se zdi, da je vendarle mogoče ugotoviti vsaj eno neizpodbitno socialno-zgodovinsko dejstvo.

Namreč dejstvo, da se nekateri **sufijski** meditativni in asketski postopki (revščina iz pobožnosti, poslušanje glasbe in poezije, ponavljanje božjega imena, popolna odvisnost od boga) pojavljajo že med tistimi zgodnjimi asketskimi protestnimi gibanji v prvem stoletju islama, ki jih je na religiozni ravni zaznamoval bolj ali manj tesen stik z monofizitskimi kristjani, zoroastrijanci in hindujci, na filozofski ravni pa se jim poznajo plodni vplivi grške tradicije, zlasti platonizma.

Tovrstna sinkretična narava **sufizma** se lepo razkriva v presenetljivo obsežnem ustanavljanju raznolikih mističnih redov srednjega veka oziroma klasičnega obdobja sufizma (Tanasković 1981: 22-25). Ti redovi so sufijskemu nauku zagotovili veliko socialno popularnost, hkrati pa omogočili sistematično zasidranost večkrat heretičnega mističnega izkustva in misli v islamskem teološkem izročilu.

Čeprav zaradi zgolj predstavitvene narave spisa seveda na tem mestu ni mogoče niti približno opisati teoloških, socialnih in kulturnih razsežnosti sufijskega nauka, pa bo nemara vseeno zadoščalo opozoriti vsaj na specifični način, kako **džihad** privzame dramatično spremenjeno in radikalno poduhovljeno vlogo v mističnih poročilih, poeziji in filozofsko-teoloških razpravah sufijskih velikanov.

Poglejmo si le dve najizrazitejši osebnosti. Kozmopolitski Bagdad dvanajstega stoletja je bil priča vrtoglavemu vzponu in nesporni slavi Abu Hamida Muhameda Ibn Al-Gazalija (1059-1111), ki je bil najprej vodilni sunitski profesor na znani bagdadski univerzi, da bi se kasneje, po globoki duhovni krizi in skeptičnem obratu, odpovedal prestižnemu statusu svoje katedre, s tem pa pustil za seboj ne le socialni ugled, ampak predvsem intelektualno sterilnost čistega filozofsko-teološkega razpravljanja, ki je odrezano od neposrednega eksistencialnega izkustva.

Al-Gazali takole izraža svoj prezir do suhe teološke misli: "Tisti, ki poznajo učenost redkih oblik zakonske ločitve, ti ne znajo ničesar povedati o preprostejših stvareh duhovnega življenja, kakršna je pomen iskrenosti do boga ali zaupanje vanj" (Eliade 1985: 132).

Po potovanju v Sirijo je Al-Gazali prestopil v **sufijsko** bratovščino in dve leti socialno in religiozno živel v komuni istomislečih, nato pa v svoji avtoritativni filozofski razpravi **Oživljanje religioznih znanosti** kritično preiskal sleherno znano metodo spoznavanja, preden je prišel do končno obvezujočega sklepa, da ne neustrezna uradna teologija, ampak samo iskreni napor (**džihad**) bolečega iskanja notranje resnice, ki se razodeva v svetli in ljubeči **enotnosti med končno dušo in neskončnim bogom**, resnično odgovarja celovitim zahtevam islamske vere.

Velika zasluga Al-Gazalijevega **opus magnum** raste najpoprej iz pazljivo artikuliranega prepričanja, da je bilo mogoče revitalizirati pusto in suho teološko doktrino samo z inovacijo, se pravi, z vbrizganjem sveže krvi, ki jo predstavlja doseganje vsakdanje enotnosti z bogom. Do te **unio mystica** se je mogoče prignati s pomočjo stroge kontemplacije in popolnega kesanja oziroma asketske ponižnosti pred nespoznatno avtoriteto boga. **Sufijska** disciplina telesa in duha zagotavlja prvovrstno kontinuiteto zveze z božjim izvirom resničnega, lepega in dobrega, na ta način pa je Al-Gazali znal povezati mistično izkustvo s širšo filozofsko tradicijo sunitskega islama, ponujajoč med drugim tudi tako razumevanje **džihada**, ki se povsem realizira v notranjem boju duše in njeni končni zmagi, tj. hipni združitvi z bogom.

Al-Gazalijeva spreobrnitev v mistika se v strokovni literaturi večkrat primerja z Avguštinovo. Paralelizem obeh izkušenj leži predvsem v dejstvu, da je Avguštin po odvrnitvi od manihejstva z modelom sistematične teologije in s prepričljivo močjo osebnih izpovedi dal krščanstvu odločilno duhovno legitimnost. Na drugi strani pa je Al-Gazalijeva temeljna zasluga bržkone v tem, da je sredstva mističnega doživetja in bogastvo intutivne introspekcije vendarle zasidral v okvir osrednje islamske misli, s tem pa **sufizem** iz dvomljive herezije naredil za **socialno sprejemljiv in teološko legitimen**, četudi eksistencialno brez dvoma radikalen poganjek islama.

Mistična ekstaza kot oblika džihada

Drugi veliki mistik **sufizma** se je - drugače kot filozofsko navdahnjeni Al-Gazali - z vsem svojim žitjem in bitjem prepustil vrtoglavim vrtincem ekstatične pesniške govorice, s svojim ustvarjalnim delom pa ni zaznamoval le religioznega izročila **sufizma**, marveč tudi pomembno poglavje svetovne književnosti. Jalal Al-Din Al-Rumi (1207-1273), znameniti perzijski pesnik, ki ga Turki poznajo pod imenom **Mevlana** (mojster, učitelj, gospodar), se je - sledeč nepredvidljivim potovanjem svojega očeta, ki si je po Mali

Aziji služil kruh kot potujoči pridigar - končno ustalil v anatolskem mestu **Konja**, kjer je tudi sam začel pridigati in pisati filozofske traktate, da bi svojo najbolj pristno vokacijo našel v **mistični ekstazi** in **razkošnem pesniškem jeziku**, ki edini zmore v metaforah in simbolnih podobah spregovoriti o neizgovorljivi združitvi z neskončnostjo boga.

Rumi se je pri iskanju mističnega absoluta oprl na intenzivno doživljanje strastne **ljubezni** in vznesenega **spoštovanja** do živih in mrtvih prijateljev, zlasti do nomadskega derviša Šems Al-Dina iz Tabriza, v katerem je Rumi intuitivno zapopadel popolno podobo božanskega Ljubljenega Bitja. Njemu je tudi posvetil zbirko svojih vznesenih slavilnih pesmi z naslovom **Divan-i Šams-i Tabrizi**. Preobilna ljubezen pa je derviša na paradoksalen način prisilila k pobegu iz Konje, saj so Rumijevi učenci iz ljubosumnega odpora do pozornosti, kakršno je pesnik posvečal prišleku in o njem pisal navdahnjene ode, obilno rovarili proti njemu.

Z vidika tematske strukture pesmi pa je mogoče reči, da je Rumi videl v Šems Al-Dinu iz Tabriza epifanijsko utelešenje **popolnega človeka**: pesnika prav ta ljubezen do popolne realizacije nazorno prepričuje, da - opazujoč sam sebe v svetlobi te iste ljubezni - on in ljubljeno bitje nista dve osebi, ampak zares le ena sama: pri tem gre, grobo rečeno, za platonistični tip mitične ljubezni, spričo katere lahko postaneta "Rumi in Šems Al-Din dve telesi z eno dušo" (Nicholson 1981: 170).

Rumijeve pesmi so usmerjene k nenehnemu prizadevanju (**džihad**) po ukinitvi razlik med zunanjim in notranjim svetom in k zanikanju veljavnosti pojavnih form nasploh. Izhaja namreč iz mističnega sufijskega prepričanja, da se edino resnično božje bitje, poslednji temelj vsega obstoječega, daje videti v obliki božanskega bistva ali pa v oblikah iz konkretnega sveta, saj božansko zmore privzeti vse zamisljive in nezamisljive oblike.

Če je **popolni človek** torej realiziral svojo enotnost z bogom, potem on sam že tudi neposredno **uteleša obliko božjega razodetja**. Zato Rumi v ekstatičnem vrhuncu na neposreden način išče doživljanje božje absolutnosti v lastnem jazu, ko poje: "...Potem pokukam še v samo/ srce svoje:/ tu Ga vidim, tu Ga najdem: Njegov/ pravi dom to je" (Rumi 1985: 55).

Prav tako kot **Divan** tudi Rumijeva najbolj znana zbirka sedemindvajset tisoč distihov z naslovom **Mesnevi manevi** (Duhovni distihi) odločno beži od sistematične eksegeze teoloških problemov, za katero po perzijski tradiciji predstavljajo distihi sicer običajno izrazno sredstvo. V celoti se namreč posveča enemu samemu cilju, kateremu so podrejeni vsi napori duha in telesa: da bi premagal fizične omejitve svoje končnosti in se združil z neskončno svetlobo in ljubeznijo kot bistvenima emanacijama boga. "To, kar je o **Božanski komediji** rekel Dante, bi bilo mogoče sijajno uporabiti za opis **Mesnevi manevi**: pesem pripada moralni ali etični veji filozofije, njena vrednost pa ni spekulativna, marveč praktična, njen poslednji cilj pa je v stanje blaženosti pripeljati tiste, ki danes vztrajajo v bednem življenju človeštva" (Nicholson 1981: 173-174).

Vendar se Rumijeva veličina s tem še ne izčrpa. Ker ga je odlikoval izredno pronicljiv vpogled v bistvo mističnega eksistencialnega izkustva, mu ni zadoščala zgolj ekstaza, kakršna se lahko rojeva v vrtincih **liričnega vizionarstva**, saj jo konec koncev vendarle omejujejo (ne)zmožnosti jezikovnega medija oziroma odvisnost od posredništva besede, pa četudi je imaginacijsko še tako nazorna.

Iz stilističnih frustracij spričo nezadostne lirične govorice, ki ne more zares doseči **stvari same**, marveč o njej lahko le poroča, pa se je Rumi spontano zatekel k daljnosežni rešitvi: v vsakdanjo molitev je vključil tudi elemente **plesa** in **glasbe**.

Prav ples in glasba predstavljata tisti fokus dramatičnih izraznih sredstev, prek katerega je mogoče doseči mistično ekstazo telesa, v katerem spone minljivega mesa in krvi popustijo, (**ex-stasis** po grški etimologiji pomeni toliko kot "izstopiti"), mistikov **jaz** pa se hipoma prestavi v duhovni prostor neposredne enotnosti z bogom.

Ta svojevrstna kombinacija pesmi, plesa in glasbe pomeni z vidika dotedanje islamske ritualne tradicije neko povsem nezaslišano noviteto, **sufizem** pa je s karizmatičnim Rumijem in njegovimi originalnimi pristopi k vprašanju mistične enovitosti doživel že tudi rojstvo reda **plešočih dervišev**.

Oblečeni v slikovita oblačila s širokimi rokavi, visokimi fesi in dolgimi krili se **plešoči derviši** v ritualno-liturgičnem plesu, ki

včasih traja tudi tri dni skupaj, skušajo s pomočjo intenzivnega telesnega napora približati bogu na osnovi duhovne koncentracije v religiji, ki sicer zelo malo pozornosti posveča tako individualnemu telesu kakor tudi skupinski molitvi **izven** vnaprej določenih svetih prostorov, mošej.

Sufijevo telo, ki ni le posoda duha, ampak samo na sebi, v vsej svoji fizični neposrednosti, nastopi kot odlikovano sredstvo za dosego pretanjenega psihičnega stanja: mar ni v tem razponu od telesa do duha skrit tudi dvoumni smisel **džihada**?

REFERENCE:

Arberry, Arthur (1955): **The Koran Interpreted**, Allen & Unwin: London

Cornell, Vincent (1991): "Jihad: Islam's Struggle for Truth", **Gnosis** 21, Jesen

Coulombe, Charles (1991): "Soldiers of Christ", **Gnosis** 21, Jesen 1991

Dewy, Frederick (1987): **Islam and the Muslim Community**, HarperCollins: San Francisco

Eliade, Mircea (1985): **A History of Religious Ideas III**. University of Chicago Press: Chicago

Hallam, Elisabeth (ur.) (1989): **The Chronicles of Crusades**, Weidenfield & Nicolson: New York

Hutchinson, John (1991): **Paths of Faith** (4. izdaja), McGraw Hill: New York

Korkut, Besim (1984): **Prevod značenja Kur'ana**, Starješinstvo islamske zajednice u BiH, Hrvatski i Sloveniji: Sarajevo

Lawrence, Bruce (1990): "Reconsidering 'Holly War' in Islam", **Islam and Christian-Muslim Relations**, No. 2, Vol. 1, 1990

Lewis, Bernard (ur.) (1976): **Islam and the Arab World**, Knopf: New York

Malik, Ibrahim (1994): "Jihad - Its Development and Relevance", **Palestine-Israel Journal**, No. 2, Pomlad

Mastnak, Tomaž (1993): "The Birth of War out of the Spirit of Peace", **Filozofski vestnik/Acta Philosophica** No. 2, Vol. 14.

Mole, Marjan (1981): "Poreklo i izvorišta sufizma", v: **Sufizam** (Tanasković, Darko, ur.), Prosveta: Beograd

Nicholson, Reynold (1981): "Rumi: pesnik i mistik", v: **Sufizam** (Tanasković, Darko, ur.), Prosveta: Beograd

Rumi, Džalaludin (1985): Izbor pesama, v: **Iz persijske poezije** (Bajraktarević, Fehim, ur.), Rad: Beograd

Said, Edward (1978): **Orientalism**, Pantheon Books: New York
(1981): **Covering Islam**, Routledge: London

Paden, William (1988): **Religious Worlds: Comparative Study of Religion**, Beacon Press: Boston

Parrinder, Geoffrey (ur.) (1971): **World Religions**, Hamlyn Publishers: New York

Peters, Rudolph (1979): **Islam and Colonialism**, Mouton: The Hauge

Prva objava:

"Islamska 'sveta' vojna med duhom in telesom", Časopis za kritiko znanosti, št. 170-171, let. 22, 1994, str. 11-25.

MIRCEA ELIADE, SVETO IN KREATIVNA HERMENEUTIKA

Homo religiousus

Če hočemo dobiti vsaj delen vpogled v Eliadejevo[1] raziskovalno metodo, moramo izpeljati nek za **science** nemara paradoksalen, zato pa v samem bistvu **Wissenschaft** utemeljen spoznavni obrat: najpoprej gre namreč za to, da zlasti pri raziskovalnem postopku, ki si šele oblikuje svoj lastni predmetni krog, tj. ki šele vzpostavlja svoje lastne meje, ni mogoče vnaprej inducirati neke objektivno-nevtralne metode.[2]

---

1 Mircea Eliade (1907-1986) je svoj prvi članek z naslovom "Kako sem odkril kamen modrosti" objavil v časopisu **Ziarul Stuntelor Populare** v Bukarešti že kot trinajstletni deček. Po dveh knjižicah o alkimiji **Alchimia Adiatica** (Bukarešta 1943) in **Cosmologie is Alchimie Bibiloniana** (Bukarešta 1943), ki jih je napisal še v romunščini, potem pa je svoja dela objavljal v francoščini in angleščini. Najpomembnejša dela za tisto znanstveno disciplino, ki jo je sam imenoval "zgodovina religij", so **Traite d'historie des religions** (Paris 1949); angl. prev. **Patterns in Comparative Religion** (New York-London 1958), **Das Heilige und das Profane** (Hamburg 1957); angl.prev. **The Sacred and the Profane**, New York 1958) in magistralno delo, ki v marsičem rekapitulira, povzema in kontekstualizira njegov celotni raziskovalni opus - **Historie des croyances et des idées religieses**, Paris, 1976-1978 (angl. prev. **A History of Religious Ideas**, Vol. I-III, Chicago, 1978-1982). Tu seveda lahko navedemo le poglavitna dela. Celovita bibliografija knjižnih objav s področja zgodovine religij obsega več kot trideset enot. Dodati nemara velja, da Eliade ni pisal le znanstvenih razprav, ampak tudi literarne umetnine, tj. romane in novele. Za sociolingvistiko in sociologijo znanosti pa bi bilo zanimivo preučiti Eliadejevo jezikovno distribucijo, saj je literaturo pisal izključno v romunščini.

2 Eliade na splošno uporablja termin zgodovina religij, da bi označil **Religionswissenschaft**, zato le-ta zanj zajema tudi primerjalno religiologijo, fenomenologijo in morfologijo religij.

Ravno nasprotno, treba je iz sproti artikulirajočega se **oeuvre** deducirati tisto ključno gnoseološko os, okrog katere se osredinjajo bistveni problemi, iz katerih raste tudi raziskovalni pristop. Smeli bi reči, da je Eliade zavezan bolj filozofiji kot sociologiji, to pa zaradi odločilnega metodološkega oporišča v preseku med hermenevtično teorijo razumevanja in fenomenološko eidetsko redukcijo: nedvomno je **mnogo bližji filozofski spekulaciji** kot pa pozitivno empirični znanstveni paradigmi. Za njegovo delo namreč ni toliko odločilno tisto osupljivo bogastvo konkretnega religioznega gradiva, ki ga navaja v svojih zgodovinskih študijah, marveč najpoprej vpetost tega gradiva v enotni interpretacijski okvir. Moč filozofskega uma tako ni v ničemer drugem, kot v svojevrstni "negativni koristi", ki jo taka metoda prinaša s seboj.

Kot nas je v **Kritiki presodne moči** (1790) naučil Kant, filozofija namreč ne služi neskončni širitvi, pač pa določanju tistih meja, znotraj katerih je treba najpoprej odstraniti predsodke, zastranitve in zablode, da se bo sploh lahko ustvaril spoznavni prostor za resnico kot resnico. Kolikor pa zunanja meja reprezentira hkrati tudi notranji kriterij filozofije, toliko je mogoče iz Eliadejevega opusa razmeroma zanesljivo deducirati tudi osnovni kriterij, ki se izoblikuje na ravni tiste trans-zgodovinske človeške postave, ki jo avtor sam imenuje **homo religiousus**. Seveda v tem kontekstu ne gre za to, da bi ta pojem dojeli kot instrumentalno-vnanji koncept za preiskavo zgolj in samo religioznih fenomenov.

Homo religiousus namreč ni strukturna dominanta izključno religioznih situacij in njihovega družbenega okvira, ampak nekakšno **transcendentalno jedro** sleherne simbolne, družbene in intersubjektivne vezi. To pa z drugimi besedami pomeni, da na nek način velja tudi za raziskovalca samega. Le-temu dejstvo, da se sam prepozna v **homo religiousus**, še zdaleč ne jemlje možnosti in avtorizacije za znanstveno oziroma filozofsko preiskavo religioznosti in njenih mnogoterih socialnih modusov[3]. Za kaj potemtakem gre?

Kolikor pa se kot "duhovna znanost" nanaša na Diltheyjev hermeneutični pojem znanosti, ki je polemična do anglosaksonske **science** zato, ker ta ne vključuje tudi stališča spoznavajočega v spoznavno ekonomijo, bi jo nemara lahko prevajali tudi z religiologijo. Vendar se v pričujočem prikazu pač držimo avtorjeve terminologije.

3 V podporo tej tezi nemara zadošča navesti vsaj dva znana primera: Georges Dumezil je bil aktiven katolik, vendar mu njegova religiozna zaveza še zdaleč ni preprečevala pronicljivih

Za **homo religioususa** velja, da ne glede na udeležbo v tej ali oni od mnogovrstnih zgodovinskih in družbenih sovisnosti, tj. zgodovinskih faz v členitvi družbenih formacij, vselej vedno že ohranja vero v eksistenco neke **absolutne resničnosti**, v eksistenco **svetega kot svetega,** ki obstoječi svet sicer neskončno presega, vendar pa se v njem razodeva. Prav zaradi mehanizmov tega razodevanja je tudi realna, saj se - grobo, a ne napačno rečeno - menjajo le njene pojavne oblike, ne pa tudi njeno strukturno bistvo.

Mogoče je torej reči, da verjame, kako **človeška eksistenca vse svoje možnosti realizira le tedaj in zgolj tedaj, če je udeležena na tej absolutni realnosti.** Tovrstni način "biti-v-svetu", ki odpira dostop do skušnje svetega, ne da bi bila le preprosta stopnja v zgodovini razvoja zavesti, marveč element njene temeljne strukture, se izoblikuje najpoprej na ravni eksistencialne zavesti o realnosti.

Zgodovinsko gledano je seveda razvoj družbeno-nujnih oblik subjektivnosti sicer res že presegel marsikatero formo izkušnje svetega, ni pa presegel samega spoznavnega in doživljajskega mehanizma te izkušnje, tj. načina, po katerem na svetem vedno že deležimo.

Resnici na ljubo je treba na tem mestu dodati, da imamo pri (prehitrih) sklepanjih o "zastarelosti" svetega često opravka z nekakšnim **quid pro quo**, saj apriorna izjava o odsotnosti svetega v paradigmi modernosti in njenih poganjkov, tj. globalnih svetovnih procesov scientizacije, tehnizacije, informatizacije in kibernetizacije dvajsetega stoletja predpostavlja neko mehanično razmerje identitete oziroma **izenačevanja božjega in svetega**.

Za zdravi razum judovsko-krščanske civilizacije je to nemara res, nikakor pa ni res z vidika dejstev zgodovine religij: Eliade je namreč argumentirano in z izčrpno analizo empiričnih primerov, vzetih iz azijske, indijske in zlasti oceanijske religiozne situacije, dobro pokazal, kako je **božje le eden od modusov svetega**[4].

---

lingvističnih in zgodovinskih analiz t.i. primitivne mitologije (primerjaj Dumezil: 1987) ali pa znanega ameriškega sociologa religije Roberta Bellaha, ki velja za vodilno avtoriteto na svojem področju, to pa kljub temu, da nikoli ne skriva svoje pripadnosti protestantski religiozni inspiraciji (primerjaj Bellah: 1975).

4 Čeprav tukaj ni mogoče razviti vseh implikacij tega razmerja, pa lahko vsaj opozorimo, da božje kot bistvo bogov še ni isto kot figura Boga-Očeta, ki v zahodni logosferi dobi pod pritiskom judovsko-krščanskega monizma izključnostni status. V tem izročilu je sveto

Zato je najpoprej treba zarisati grobo definicijo svetega kot svetega, tj. v razliki do božjega, če hočemo ustrezno doumeti vse družbene, politične in teoretske implikacije daljnosežne Eliadejeve trditve o vselejšnji (bolj ali manj eksplicitni) navzočnosti svetega v družbenih formacijah ne glede na njihov ideološki fundus, politično paradigmo ali ekonomski sistem.

Sveto kot sveto namreč ni relacijski pojem, saj bi kot tak imel relativni status, ne pa absolutnega, kakor obsežno dokazuje Eliade v knjigi **The Sacred and the Profane** (1959). Sveto samo na sebi, ne glede na karkoli drugega, pa tudi ne glede na bogove, ni nič pridevniškega, ampak ima samostalniško pozicijo: to pa pomeni, da so bogovi za sveto pravzaprav akcidentalnega značaja, tj. le svojevrstne pritikline, ne pa bistveni nosilci svetega. Kot opozarja Tine Hribar, na čigar analizo razlike med božjim in svetim se tukaj opiramo, sveto "... ni istovetno z božjim, marveč z bitnim. Platonova vezava svetega na božje oziroma Heideggerjeva izpeljava božjega iz svetega vsaka na svoj način zapuščata svet kot prostor biti" (Hribar 1986b: 1234). Sveto kot sveto potemtakem ni zadolženo platonistični metafiziki in njenim totalizirajočim variantam o Ideji boga ali ideji Boga, marveč je predvsem prostor neskritosti (gr. **aletheia**), se pravi, da gre za prostor, ki ni izvzet vsakdanjemu življenju in ni ločen od njega, marveč je vanj integralno vpet.

Tisto, kar je skrivnost tudi po ne-skritosti stvari, pa je sveto. Resnica kot negacija skrivnosti in skritosti, ki tiči v jedru tradicionalne krščanske teologije, v tovrstni interpretaciji ni nič drugega kot ontoteleologija: zato je tudi vedno v službi ideologije, kot poudarja Hribar.

---

vselej že podrejeno Bogu-Očetu, se pravi, da je le način njegovega izkazovanja, tj. njegov predikat, kot je pokazal Tine Hribar v tekstih "Razlika med božjim in svetim" in "Posvečenost mrtvih", na katere se tukaj večkrat opiramo.

Fenomenologija svetega

Eliadejeva temeljna zasluga izhaja ravno iz njegove zoperstavitve prostora **svetega kot svetega**, ki je očiščeno vseh zunanjih, formalnih in instrumentalnih dodatkov ter predikatov, ki v zvezi s svetim izvirajo iz redukcije mnogovrstnosti vseh oblik religioznega čustva na model judovsko-krščanskega monoteizma, s tem pa tudi na ustrezne eshatološke mehanizme.

Vendar **ima sveto univerzalni status**, medtem ko so bogovi partikularni: budizem tako na primer sploh ne pozna pojma boga, vendar je tudi v tej religiji jasno razvidno sveto kot tista absolutna instanca **popolnoma drugega**, ki je "... napolnjena z bitjo. Sveta moč pomeni realnost, hkrati pa vztrajnost in učinkovitost. Nasprotje med svetim in profanim se pogosto izraža kot nasprotje med realnim in nerealnim ali psevdo-realnim... Zato je zlahka mogoče razumeti, da si religiozni človek globoko želi **biti**, želi sodelovati v realnosti, biti napolnjen z močjo" (Eliade 1959: 13).

Spričo kulturne, politične in ekonomske prevlade krščanske teologije v zahodni logosferi pa smo se v meandrih tradicije in posredovanih podob ter pojmov nekako na nereflektiran način prepustili ugodju, v katerem izenačujemo partikularni **modus operandi** te teologije kar z univerzalno paradigmo obstoja vseh religij, tj. krščanstvo spontano razumemo kot **metaforo vseh religij**, še več - samogibno ga imamo za religijo nasploh.

Odveč je pripominjati, da se v tem prikriva tudi logika svojevrstnega **evropocentrizma**, ki pa ga Eliade učinkovito pobija ne le s svojo široko erudicijsko kretnjo in primerjalno metodo, ki posega po izsledkih preučevanja indijskih preko avstralskih pa do južnoameriških oblik religiozne imaginacije, marveč tudi s svojo osebno skušnjo (bivanje v Indiji - Kalkuta in Himalaja), ki jo vselej zna nevsiljivo in eksistencialno prepričljivo vpeti v spoznavni okvir svojih študij.

Spričo avtoritete tovrstne osebne izkušnje in načelnega izhajanja iz neevropskih religijskih situacij Eliadeju ni mogoče očitati

padca nazaj v tradicionalno ontoteološko metafiziko, ko razlikuje med realnim in fenomenalnim, saj pojmuje religijski fenomen kot - če naj nam bo dovoljeno reči - kozmološko dejstvo: se pravi, da ga obravnava celovito. To pa na način, v katerem znotraj samega realnega sveta obstaja neka transcendentalna instanca, ki **presega ta svet iz njega samega**. Ali drugače rečeno: ta instanca v sami imanenci sveta - čeznjo, skoznjo - transcendira svet.

V nekem prvem približku bi to utegnilo elegantno ustrezati Husserlovi formulaciji, kjer pravi, da se svet, iz katerega in po katerem se izpostavlja človek kot tu-bit, kaže pravzaprav kot "transcendenca v imanenci" (Husserl 1950: 138). Husserl je po opravljeni imanentni analizi same zavesti in po postopku fenomenološke redukcije odkril bistveno razsežnost duha, ki je v tem, da - **grosso modo** - sama zavest, ki je intencionalna zavest čistega jaza, se pravi zavest o nečem, naleti v tem čistem jazu na točko, ki ji je nedostopna. Se pravi, da naleti na nekaj neintencionalnega, nekaj, česar ni mogoče reducirati.

S tega specifičnega vidika je potemtakem mogoče definirati sveto kot sveto v kategorijah sveta samega. Se pravi, definirati ga je mogoče v kategorijah in na način sveta kot **transcendence znotraj imanence**. Zato sveto kot sveto ni nič temporalnega, pač pa se najpoprej izkazuje kot prostor.

Eliade s tem v zvezi zgovorno opozarja: "Odčitavanje svetega ontološko ustvarja svet. V enakem in brezkončnem prostoru, v katerem se ni mogoče napotiti niti na eno samo mesto, zato tudi orientacija ni mogoča, sveto odkriva absolutno določeno točko, **središče**. Zato je jasno, do kakšne visoke stopnje odkritje, to je razodetje svetega prostora poseduje eksistencialno vrednost za religioznega človeka; ničesar namreč ni mogoče začeti, ničesar ni mogoče storiti brez predhodne orientacije, sleherna orientacija pa predpostavlja, da dosežemo čvrsto točko. Iz tega razloga religiozni človek želi umestiti svoje bivališče v 'središče sveta'. Če pa se namerava živeti v svetu, se ga mora utemeljiti - nikakršen svet se ne more roditi v kaosu ... relativnosti navadnega sveta" (Eliade 1981: 33).

Šele v tej perspektivi se nam pokaže prednost svetega glede na vznik religij: sveto namreč ni vezano na religijsko, medtem ko je

religijsko odvisno od svetega. Kolikor se religije pojavijo z začetkom vere v posmrtno življenje, iz katere posledično izhaja tudi prepričanje v življenje neumrljivih, tj. bogov, toliko vselej že predpostavljamo nek določen prostor, kjer se ta vera sploh lahko legitimira.

Legitimira pa se lahko šele na ravni **svetega kot prostora skrivnosti in skritosti**. Religija v teističnem pomenu je zato vezana na prostor skrivnosti in skritosti, ki ga sicer res zasede bog, vendar pa to ni njegovo avtohtono mesto. Prostor skrivnosti in skritosti, hkrati pa tudi iz skritosti izvirajoče posvečenosti, implicira namreč le **avtohtonost svetega**, ne pa že tudi božjega. Avtohtonost svetega namreč počiva tostran "zrcalne igre med nebom in zemljo" (Tine Hribar), čeprav jo omogoča: počiva onstran nebes kot neba nad nebom in pekla kot podzemlja zemlje, hkrati pa to binarno opozicijo šele omogoča. Sveto torej uteleša kriterij te zrcalne igre, vendar pa je samo izvzeto polarizaciji. Zato se na primer znamenita Feuerbachova materialistična kritika religije lahko nanaša na mehanizme vzpostavljanja teologije kot prikrite antropologije, kot pravi v **Bistvu krščanstva**, ne more pa zadeti svetega kot svetega.[5]

Feuerbach utemeljuje svoj preobrat svetovne zgodovine takole: "Religija je prvo samozavedanje človeka... Kar pa je religiji prvo, bog, je...na sebi po resnici drugo, kajti on je sebi samo **predmetno** bistvo človeka in mora zato biti tisto, kar ji je drugo, **postavljeno** in **izrečeno kot prvo**. Ljubezen do človeka ne sme biti izpeljana; biti mora **prvotna**. Edino takrat bo ljubezen **resnična, sveta, zanesljiva** moč. Če je človeško bistvo **najvišje bistvo človeka**, potem mora biti **ljubezen človeka** tudi praktično **najvišji in prvi zakon** za človeka. Homo homini Deus est - to je najvišje

---

5 Tukaj je z vidika Eliadejeve hermenevtike treba zavrniti tudi Feuerbachov in Marxov redukcionizem, ki ga povzema slavna formula "le reven človek ima bogatega boga". Ta sociološki redukcionizem izhaja iz zahteve po razodtujitvi religioznega človeka: izhaja namreč le iz nekaterih zgodovinsko omejenih, vsekakor pa z vidika zgodovine religij vendarle samo partikularnih religioznih oblik postvedske Indije in judovsko-krščanskega horizonta, se pravi, iz religioznih tradicij, v katerih ima element "drugega, višjega, boljšega" sveta nadvse pomembno vlogo. Odtujitev človeka od zemeljskih stvari pa je docela nepojmljiva v kontekstu religij kozmološkega tipa, ki temeljijo na harmoniji človeka s tostranskim svetom in naravo (Eliade 1954; 1959).

praktično načelo - to je preobrat svetovne zgodovine." (Feuerbach 1982: 332). S tem preobratom, ki ga zgoščeno predstavlja geslo **človek človeku bog**, s katero misli, da je pojasnil tostranski izvir onstranskih religioznih predstav, pa se namreč nanaša zgolj in samo na projekcijo oziroma na konstitucijo boga. V tej luči se tudi ateizem, ki izhaja iz tovrstne antropološke kritike, namreč ne more izogniti svoji participaciji pri svetem kot svetem.

Tako se tudi na primer sodobna gibanja za seksualno svobodo v Eliadejevem epistemološkem okviru izkažejo le za **posebno obliko** nekega prikritega, šifriranega in simboliziranega **hrepenenja po "izgubljenem raju"**, v katerem človek še ni zaznamovan z grehom in razcepom med prepovedjo in željo, ki izhaja iz zunanje zahteve, tj. božjega kodeksa pravil, mitoloških postopkov in ritualov; velika javna odmevnost popularnega časopisa **Planète**, ki se je pojavil v pariških kioskih v poznih petdesetih letih in se je posvečal izključno analizi različnih vidikov astrologije in njenega vpliva na sodobno **condition humaine**, se v vzvratnem ogledalu zgodovine religij izkaže za modernizirano obliko povratka k svetemu kot prostoru skrivnosti in skritosti, četudi manifestirajoč se v seriji paradoksalne zveze med ezoteričnim hermetizmom in poljudno znanostjo; uspeh del katoliškega filozofa Teilharda de Chardina pa se nam v perspektivi dešifriranja svetega, kar ima Eliade za odlikovano in hkrati za prvo nalogo zgodovinarja religij, izkaže kot uspeh opozarjanja na zvezo med znanostjo in krščanstvom, iz katere se počasi izlušči podoba svetega karakterja narave in življenja (Eliade 1981: 9-28).

Seveda Teilhard de Chardin ni preprosto pozival k obnovi "kozmičnih religij", saj jih je v zahodni logosferi simbolno izpodrinilo in družbeno onemogočilo prav krščanstvo, vendar pa z optimistično vero v smiselni evolucijski tok, z zanemarjanjem prvotnega zla in izvirnega greha, pa tudi z dojetjem narave kot prostora svetih vrednot (navzlic "objektivni" realnosti narave) kaže natanko v smer obnovljene harmonije med človekom in svetom, še več - kaže v smer razumevanja človeka kot sveta.

S svojevrstno obliko mistične ljubezni do materije, ki je skupna tako naturalistom, časopisu **Planète** in njegovi preusmeritvi javne pozornosti od tedaj vladajoče filozofije eksistencialističnega

"zgodovinskega trenutka" k skrivnostim neskončnih galaksij, pa tudi Teilhardu de Chardinu oziroma njegovi optimistični filozofiji narave, se potemtakem razodene tista specifična **kriptoreligioznost**, kakor pravi Eliade, kakršno je mogoče odkriti tudi pri totalnem ateistu.

Novoletne zabave, poročni prazniki, proslave ob odhodu v pokoj, itd. imajo po Eliadeju strukturo **obnovitvenega rituala**, ki tudi ateističnemu človeku omogoča, da "izstopi iz časa" tako, kakor je nekdaj ob avtentičnih mitih človek kozmoloških religij zaživel v neki drugi zgodbi, v neki drugi eksistencialni realnosti, v absolutni realnosti svetega.

Eliade v pogovorih s francoskim pesnikom in umetnostnim zgodovinarjem Claude-Henri Rocquetom nazorno opiše ta položaj: "Vsekakor se mi zdi povsem nemogoča misel, da bi človeški um lahko deloval, če ne bi nosil v sebi prepričanja, da je na svetu nekaj nespodbitno realnega. Zavest o realnem in smiselnem svetu je najtesneje povezana z odkrivanjem svetega. Duh je s pomočjo izkušnje svetega dojel razliko med tem, kar se izkazuje za realno, močno, polno pomenov, in vsem, kar teh lastnosti nima...tukaj pa moram ponovno poudariti, da sveto ni samo stopnja v zgodovini zavesti, ampak je strukturni element te zavesti same. V najbolj arhaičnih fazah kulture je človeško živeti pomenilo religiozno dejanje, saj so prehranjevanje, seks in delo imeli sveti značaj" (Rocquet 1982: 153-154).

Transcendenca v življenju ateista ali bolje rečeno areligioznega človeka nima več mesta, saj jo spodriva človekovo samoproizvajanje, ki pa je možno šele na temelju desakralizacije sveta. Tudi s tega vidika je areligiozna socialna drža odločilno - četudi **per negationem** - zavezana postavi **homo religioususa**, čigar dedič je sodobni areligiozni človek vsaj v meri, v kateri si prizadeva zanikati in zavrniti eksistenco absolutne realnosti, saj velja **negatio est determinatio.**

Vendar pa bi bilo - kljub prej navedenim primerom različnih "zasebnih mitologij" - prehitro, če že ne bržkone povsem napačno sklepati, da imamo opravka z ontološko ravnijo mitov v življenju areligioznega človeka: njegova "kriptoreligiozna" razsežnost je namreč bistveno manjkava, luknjičava zaradi dejstva, da je izgu-

bila svojo simbolno ekonomijo celovitosti, se pravi, da se **zasebna situacija ne more oblikovati v eksemplarično prav zaradi svoje partikularnosti.** Kolikor pa mit pripoveduje sveto zgodbo oziroma dogodek začetka vseh časov, toliko nobena od "zasebnih mitologij" ne more predstavljati eksemplarnega oz. arhetipskega modela za smiselno človeško dejavnost nasploh. "Zasebne mitologije" namreč nimajo več bivanjske moči, ampak eskapistično zapeljivost.

Seveda pa to ne pomeni tudi ukinitve svetega kot svetega: le-to se iz ospredja, kjer je bilo v arhaičnih družbah, ko je pomenilo "biti-v-svetu" hkrati pomenilo že "biti-religiozen", nekako umakne v ozadje, vendar ne izgine. Sveto kot sveto je namreč povezano z eksistencialnim bistvom človeka, zato lahko "preživi" sleherno smrt Boga. Ali drugače: "Sveto je starejše in hkrati mlajše od božjega. Božje je podoba svetega, podoba, ki v dobi bogov in zgodovini Boga zastira sveto, tako da se sveto kot sveto lahko pokaže šele v odsotnosti božjega, po pobegu bogov in smrti Boga. Sekularizacija v dobi tehnike ne pomeni desakralizacije, marveč dedivinacijo... S 'smrtjo' Boga začne vznikati sveto kot sveto, znova zaživi hrepenenje po povsem drugem in drugačnem, 'lakota po svetem' (Hribar 1986: 105).

Smisel mita in smisel zgodovine

Smrt Boga kot platonističnega Najvišjega Bivajočega (Resničnega, Dobrega, Lepega) sicer res spodmakne temelj človeške samozavesti, ne more pa ukiniti eksistencialno resničnega središča sveta, ki je prostor svetega kot svetega. Seveda Eliade ne razume prostora svetega kot svetega na način enostavnega geometričnega središča sveta, marveč na način **prostora biti**. Mogoče bi bilo namreč reči, da na ontološki in kategorialni ravni sledi filozofiji Martina Heideggra, ki je - kot je znano - v svojem magistralnem delu **Bit in čas** (1929) razvil horizont mišljenja biti.

Horizont mišljenja biti pa je v nekem grobem približku čas, tj. čas kot mera človeka, dojetega na način "tu-biti", torej človeka kot

smrtnega in končnega bitja. Znotraj koordinat časa in prostora kot temeljnih eksistencialnih določil "tu-biti" razvije Eliade svojo teoretsko paradigmo o **svetem prostoru kot središčnem prostoru:** v najbolj splošnih potezah ga karakterizira notranje v nasprotju z zunanjim, kozmično v nasprotju s kaotičnim, ciklično v nasprotju z linearnim.

Gre namreč za to, da moramo v tem kontekstu doumeti tudi ločnico med svetim časom, ki je čas kozmičnih začetkov, izvirov in rojstev ter njihovih ponavljanj/obnavljanj na eni ter med profanim časom zgodovine na drugi strani. To pa tudi že pomeni, da se Eliade na podlagi obsežne fenomenološke in morfološke preiskave neevropskih religij upira tisti eshatološki ekonomiji modernega časa, ki jo uteleša **ideologija progresa**, tj. linearni čas napredovanja k vnaprej zastavljenemu cilju oziroma **telosu** zgodovine, v imenu katerega kajpak nujno prihaja - kot so nas naučile zgodovinske skušnje nasilnih revolucij, ki zaradi teleološke odprave vseh nasilnih dejanj z nasiljem kot orodjem te odprave vzpostavljajo obči princip Nasilja - do številnih usodnih in tragičnih barbarizmov[6].

Ko določena skupnost uspe racionalno definirati skupno dobro, se prelevi iz nerazslojenega **občestva** v razčlenjeno **družbo**. Slediti mora izstop iz cikličnega, tj. **mitološkega dojemanja časa**. V njem namreč vračanje vedno istih arhetipov ukinja sleherno razliko med včeraj, danes in jutri. Šele čas kot neponovljivo napredovanje, bežeče, vedno novo, minevajoče odtekanje trenutkov pomeni pravo rojstvo moderne zavesti. Tovrstno **moderno dojemanje časa** nas uči, da minuli dogodki ne predstavljajo navodila za sedanje obnašanje, ampak učno uro kritike, ki nam o nas samih največ pove s pomočjo spomina na napake predhodnih generacij.

Prav zaradi učinkovite pojmovne zoperstavitve konkretnemu zgodovinskemu času kot dominaciji **telosa** Eliade tako ni le zgo-

---

6 Zanimivo bi bilo primerjati vzpon postmoderne misli, ki temelji na zatonu "velikih zgodb" emancipacije, spekulacije in revolucije, kot zatrjuje J. F. Lyotard, in na prevladi heideggerjansko prebolevajoče, ne pa hegeljansko presegajoče "mehke misli" (Rovatti, Vattimo) z Eliadejevo teorijo svetega, ki predstavlja implicitno polemiko s "terorjem zgodovine", razodevajoče se ravno v teleoloških projektih omenjenih "velikih zgodb", tj. totalnih projektov francoske revolucije, nemške klasične filozofije in marksistične ideologije.

dovinar religij, marveč tudi artikulira svojevrstno verzijo filozofije zgodovine, kar nam potrjuje vsaj avtor sam, ko v predgovoru h knjigi **Le Mythe de l'éternel retour** (Paris 1949)[7] pravi, da je knjigi hotel dati podnaslov "uvod v filozofijo zgodovine".

To seveda še zdaleč ni zanemarljiv podatek, saj nam že na ravni teoretskega namena razkriva, kako Eliadejevo pojmovanje "večnega vračanja istega", arhetipov in ponavljanj sploh **ni istovetno** z Nietzschejevim. Razlikujeta se namreč na ravni, na kateri Nietzsche pojmuje pod to formulo dobesedno vračanje zgodovine, medtem ko se Eliade zavzema za (ne le hrepenenje po prvobitnem svečanem začetku stvarjenja, marveč) model stvarjenja sveta **ab ovo** kot takega. Ne gre torej za logično linijo, ki jo od Efežana Heraklita z njegovim štirinajstim fragmentom "Pot navzdol in pot navzgor je ena in ista" ter njegove kozmične antitetike, konstantnih menjav in povnanjevanja t.i. helenskega agonskega nagona naprej zaključujeta Kierkegaard in Nietzsche, ampak za odmik od nje in za njeno bistveno modifikacijo.

Eliadejevo večno vračanje namreč ne izhaja iz ontološkega statusa modernega človeka kot Nietzschejevo, marveč iz stanja arhaičnih družb, v katerih je mogoče opaziti upor proti zgodovinskemu času, ki se prekriva z željo po periodičnem vračanju mitičnega časa izvorov in začetkov, t.i. zlate dobe.

Eliade v tej želji človeka, ki je bitje, čigar **smisel je želja za smislom**, ustrezno prepoznava transzgodovinsko vrednotenje človeškega bivanja.

---

7 Opozoriti velja, da Eliade sam izrecno pripominja, da je tak naslov nastal pod pritiskom francoskega založnika (Gallimard), ki je v skladu s tedanjim intelektualnim modnim stilom zahteval "nietzschejanski" naslov. Izvirno se je knjiga imenovala namreč **Cosmos and History**, vendar je pod tem naslovom v angleškem prevodu lahko izšla v New Yorku pri založbi Harper šele leta 1959. Eliade je po medvojnem eksilu v Lizboni in povojnem eksilu v Parizu prišel v Ameriko, kjer je med intelektualci in študenti doživel navdušen sprejem. Tako je leta 1958 postal profesor na ugledni univerzi v Chicagu, kjer je tudi ustanovil katedro za zgodovino religij, tam pa je do svoje smrti tudi predaval. Od takrat naprej je Chicago University Press poglavitni založnik njegovih knjig. Skupaj z Josephom Kitagawo in Charlesom H. Longom je tudi dal pobudo za ustanovitev še danes izredno prestižne akademske revije za preučevanje zgodovine religij s preprostim naslovom **History of Religions**, katere prva številka je v njegovem uredništvu izšla leta 1961.

Arhaični človek je namreč navzlic konkretnim oz. fizično nazornim mukam, trpljenju in bolečinam vendarle znal **najti zatočišče v arhetipu** ponavljajoče se kozmogonije in eshatologije.

Zato mitologija nosi v sebi tisti smiselni interpretacijski okvir, ki arhaičnemu človeku omogoča "preživeti" še tako kruto in poblaznelo divjanje neobvladljivih naravnih sil, saj izhaja iz "skupnega imenovalca" vseh mitskih zgodb, tj. iz mita o stvarjenju sveta, ki predstavlja model za vsa druga stvarjenja.

Univerzalni model stvarjenja pa predpostavlja tudi vrnitev mitičnih prednikov ali prihod prerokov: s tega vidika je na primer v Babilonu zaprti izraelit natančno vedel, da ima njegovo trpljenje svoj smisel v preizkušnji, ki mu jo nalaga njegov bog, Jahve. Hkrati pa je tudi vedel, da bo kljub mnogovrstnim oblikam kazni, ki jih pošilja nad svoje ljudstvo, Jahve na koncu le zagospodoval svetu, zmagal in prinesel večno Dobro. Skratka, trpljenje ni nekaj nesmiselnega in neracionalizabilnega, ampak prejema svoj **raison d'être** iz mitološkega scenarija, v katerega je bistveno vpeto.

V moderni dobi "odčaranega sveta" (Max Weber), ki jo zaznamujejo grandiozni procesi racionalizacije, sekularizacije in de-mitologizacije, zgodovinski dogodki izgubijo svoj pomen, hkrati pa nastopi imperativ **terorja zgodovine**, ki po Eliadeju obvladuje modernega areligioznega človeka. To je namreč natančno tista skušnja brezupnega napora, da bi našel smisel in končni pomen zgodovinske drame. Eliade v tem kontekstu nazorno pokaže, kako je mogoče s stališča zgodovinarja religij interpretirati tudi eksistencialni smisel emancipacijskih ideologij boljševizma in fašizma, ki obe temeljita v kategoriji "zgodovinske nujnosti", s katero opravičujeta "taktične" in "trenutne" zločine, resda na drugi ravni, vendar v zadnji posledici uporabljajoč ista pojmovna in predstavna sredstva, ki so značilna za arhaično mitologijo.

Gre namreč za **logiko mita o zlati dobi**, ki bo nastopila kot dokončna razrešitev in hkrati pozitivni rezultat razrednega boja oziroma organske homogenizacije družbe z mehanizmi fašističnega korporativizma[8]. Mračna obdobja človeške zgodovine je v tem

---

8 "Marx je prevzel in nadaljeval enega največjih eshatoloških mitov azijsko-sredozemskega sveta: odrešitveno vlogo pravičnih ("izvoljenih", "izbranih", "maziljenih", "nedolžnih", "odposlancev"; danes je to proletariat), katerih trpljenje jim usoja spremembo ontološkega

značilnem neksusu potemtakem mogoče pojasniti s pomočjo teze o rastoči količini zla, ki pospešuje prihod končne osvoboditve, kot nujno zlo pa bo odpravilo vsa konkretne oblika zla, če že ne zlo nasploh. Ali kot bi rekel Hegel, ki ga ima Eliade za največjega teoretika eshatološkega pojmovanja zgodovine: "Absolutni duh v svojem napredovanju pohodi marsikateri individualni cvet."

Dokončna rešitev oziroma univerzalna emancipacija naj bi po tej interpretaciji odpravila tudi pritisk terorja zgodovine kot eshatologije in prinesla zlato dobo, ki pa ju ti dve ideologiji postavljata namesto na začetek - kot v arhetipu kozmogonskega stvarjenja sveta - pač na konec zgodovine in življenja, usmerjenega k **telosu**.

Ne sme nas torej presenetiti, če je mehanizem te operacije na delu tudi v okviru krščanske teološke misli, v kateri imamo opravka z linearno-progresivnim napredovanjem človeštva od izvirnega greha do končne odrešitve. Kot vemo iz Svetega pisma, je Kristus za grehe človeštva umrl samo enkrat, vendar tudi enkrat za vselej, to pa na neponovljiv način. Zato se tudi historična zgodba človeštva odvija na neponovljiv način.

Simbolni dolg Kristusove smrti zavezuje zahodno logosfero namreč na ravni imanence, tj. **ujetosti v zgodovinski čas**: ni mogoče izstopiti iz tostranskega, ontičnega scenarija. Z drugimi besedami: logika cikličnega časa v arhaičnih družbah pomeni, da resničnega začetka časa ni, se pravi, ni ga mogoče točkovno določiti, kot je to mogoče v judovsko-krščanski civilizaciji, v katerem se izrecno ločijo preteklost, sedanjost in prihodnost. Zgodovina kot napredek se zato rodi šele na prelomu iz cikličnega v linearni čas.

---

stanja sveta. Dejansko, Marxova brezrazredna družba in posledično izginotje zgodovinskih napetosti je našlo najbližjega predhodnika v mitu o zlati dobi, ki ga mnoge tradicije postavljajo na začetek in konec zgodovine. Marx je obogatil ta spoštljivi mit s celotno judovsko-krščansko mesijansko ideologijo: na eni strani preroška vloga in soteriološka funkcija, ki jo pripisuje proletariatu, na drugi strani pa poslednja bitka med dobrim in zlim, ki jo je mogoče zlahka primerjati z apokaliptično bitko med Kristusom in Antikristom, ki mu sledi popolna Kristusova zmaga" (Eliade 1959: 206-207).

Razumevanje in tolmačenje

Na Eliadejevi sledi smo se do zgoraj opisanih rezultatov dokopali kajpak spričo tihe epistemološke predpostavke, ki pa je do sedaj nismo še nikjer ekspliciralі: to pa je status, metoda in domet tistega, kar Eliade sam imenuje **zgodovina religij**, vendar je že iz artikulacije prej naznačenih miselnih sklopov mogoče dojeti, da še zdaleč ne gre za zgolj nevtralno-instrumentalni historicizem. Zato je treba na tem mestu poiskati osnove in teoretska izhodišča Eliadejeve "kreativne hermenevtike", kakor sam imenuje svojo metodo.

Prvi problem se seveda odpira že pri razumevanju samega pojma zgodovine religij, ki v vzvratnem ogledalu analize Eliadejevega raziskovalnega opusa definitivno dobi širšo in globljo spoznavno orientacijo od zgolj historiografske.

Kolikor razumemo izraza **zgodovina religij** ali **primerjalna religiologija**, za katera je očitno, da ju Eliade uporablja kot sinonima, na ravni integralnega preučevanja religijske stvarnosti, tj. zgodovinskih manifestacij določenega tipa "vere" (plemenska, etnična, nacionalna, itd.) in karakterističnih struktur ustreznega duhovnega življenja (hierofanije, miti, rituali itd.), toliko je že lahko tudi jasno, da v tovrstni spoznavni optiki dobi svoj delež tudi specifična fenomenologija religij ali še bolje: hermenevtika.

Zdi se namreč, da je mogoče ta izraz uporabiti docela ustrezno ne le zaradi avtorjeve neposredne odločitve, da ga bo uporabljal v svojih raziskavah, ampak zlasti zaradi logično-gnoseološke strukture. Če se namreč hermenevtika - kot je prepričljivo pokazal Wilhelm Dilthey - **stricto sensu** pojavi šele z reformacijo, tj. z vodilnim načelom tolmačenja Svetega pisma iz njega samega kot teksta, toliko je prav hermenevtika tista teorija, v kateri gre za bistveno razumevanje stvari same.

Se pravi, da gre za razumevanje kot osnovni fenomen razmerja med ljudmi in človeških odnosov do vsega obstoječega. V tem smislu mora biti **razumevanje še pred tolmačenjem**: je njegov po-

goj, saj je povezano s človeškostjo človeka, se pravi z bistvom človeka. Nekaj je potemtakem mogoče tolmačiti šele potem, ko smo to že razumeli. Zato je mogoče reči, da je tolmačenje oziroma interpretacija nek naknadni ali izvedeni moment razumevanja.

Ko Eliade vedno znova poudarja, da gre v vseh humanističnih znanostih za isto interpretacijsko jedro, ki ga ne moremo zreducirati na naravoslovno-pozitivno paradigmo eksaktnih znanosti, meri natančno na metodo hermenevtičnega razumevanja, iz katerega tudi izhaja interpretacijska gnanost. Zato spraševalec nikoli ne more ostati zunaj "horizonta razumevanja", v katerem se sprašuje. Zgodovina predmetnih pojavnosti, ki zadevajo človeka, zahteva namreč od zgodovinarja, da se vanje vključi s svojo zavestjo. Samo pod tem pogojem se lahko pojavi smisel. Znanost se potemtakem dopolni s prepoznanjem ponotranjenosti smisla, kolikor je hermenevtika smisla mitov, religij in ritualov orodje za človeško določitev smisla eksistence.

S tega specifičnega vidika razumevanje smisla tradicije, kulture, njenih oblik in struktur ni nič drugega kot dojemanje smisla, ki so ga ljudje pripisali oblikam pojavnega sveta. Hermenevtika kot **hermenevtike techné** je torej veščina tolmačenja skoz razumevanje, zato ji nobena pomenska oblika načeloma ni nedostopna: govor in tekst, likovni proizvodi, orodja in naprave, celovitost človeškega obnašanja itd. Zato je hermenevtika z vidika eliadejevske zgodovine religij poklicana, da razvozla in razume sleherni tip človeškega soočenja s svetim, na tej podlagi pa izdela tudi primerjalno tipologijo religioznih izkustev. Tega pa ni mogoče storiti brez sintetičnega pristopa, ki mora načelno zanemariti nedostopnost vseh dejstev in se osvoboditi spoznavnega predsodka, ki izvira iz naravoslovnih znanosti, v katerih kot raziskovalni model gospoduje predvsem kvantitativna analiza.

Eliade se namreč zavzema za tisto sintetično podobo religij, v kateri bo šlo za reflektiranje njihove konkretne zgodovinske vpetosti v "živo kulturo", ki jo tvori niz interpretacij, revalorizacij in arheološkega izkopavanja njenih specifičnih mitov. Zato ni mogoče reči, da so ustvarjalci v strogem pomenu besede le umetniki, ampak je ta privilegirani položaj kreacije prihranjen tudi hermenevtičnemu razumevanju zgodovine, ki ga Eliade ponazarja z zna-

menito knjigo **Kultur der Renaissance in Italien** (ok. 1860) Jakoba Burckhardta. Njegova kreativna hermenevtika se artikulira kot kreativna namreč natanko v razsežnosti, v kateri je formirala - dobesedno oblikovala - zgodovinsko zavest devetnajstega stoletja, saj je zahodni kulturi odkrila njene do takrat še nerazumljene oziroma nespoznane temelje, s tem pa vnesla vanjo "novo vrednoto".

Vendar bi bilo stvaritev novih kulturnih vrednot napačno odpraviti kot nekakšno subjektivistično naravnanost, saj se kreativna hermenevtika približuje "objektivni" sliki sveta prav preko registra odkritij: prav tako kot znanstveno odkritje npr. strukture DNA ni pomenilo njenega **creatio ex nihilo**, ampak zgolj opis in razkritje nečesa, kar je "objektivno" v naravi obstajalo že pred samim znanstvenim odkritjem, tako tudi kreativna hermenevtika odkriva tiste fenomene, ki **dejansko že obstajajo, vendar še niso razumljeni**.

Prav s tem razkrivanjem pomenov in smisla religijskih, mitoloških dejstev kreativna hermenevtika dejansko ustvarja nove vrednote, konec koncev pa tudi spreminja samega opazovalca, se pravi, spreminja kvaliteto njegove eksistence. Da tehnika razumevanja in umetnost ustvarjanja hodita z roko v roki v tovrstni **hermenevtike techné**, nam pove že filološko nespodbitna resnica, da grška beseda **techné** pomeni nekako isto kot latinska beseda **ars**: se pravi tehnika in umetnost obenem.

Ustvarjalni značaj hermenevtike

V tem okviru je seveda zlahka mogoče razumeti, da je za Eliadeja kreativna hermenevtika zgodovine religij bistveno več od preprostega nauka, pozitivne klasifikacije in razvrščanja, saj dobiva - smeli bi reči - poteze svojevrstne duhovne veščine, ki vzbuja in omogoča samorefleksijo. Ta refleksija pa izhaja iz napora ob soočenju s tujimi univerzumi oddaljenih, eksotičnih in šifriranih mitov.

Znanost o morfologiji in fenomenologiji teh mitov v tej perspektivi pomeni vselej že tudi neko obliko ustvarjalnega odgovora na

uganko bivanja. Smisel tega ustvarjalnega odgovora tiči namreč v dejstvu, da predstavlja kriterij sleherne zgodovinske situacije religioznih idej. Se pravi, da predstavlja kriterij, ob katerem je mogoče izmeriti kvaliteto smisla, ki ga človek išče v zgodovini.

Če je na primer v stari Indiji obup spričo razvrednotenja brahmanske teologije sprožil stvaritev Upanišad, budističnega nauka in jogijskih tehnik, ki vsaka zase pomenijo tak ustvarjalen odgovor oziroma **smiselno rešitev iz krize**; če so v renesansi avtoriteto "boga teologov", ki se je diskreditirala spričo doktrine heliocentrizma, nadomestili pač mnogoteri "bogovi filozofov", potem je mogoče reči, da tudi Eliadejeva kreativna hermenevtika s svojim izpostavljanjem in razumevanjem avstralskih, afriških in oceanijskih mitov razkriva tista eksistencialna stanja, ki prav kot tuja in oddaljena stimulirajo človeško iskanje smisla.

To pa seveda ne pomeni, da se zgodovinar religij legitimira kot svojevrstni guru, saj Eliade sam pravi, da želi predstaviti stvari (tj. oddaljene in tuje mite, rituale in hierofanije) take, kot so. Se pravi, predstaviti **analizo stvari v njihovi nereduktibilnosti.** Zato lahko tvegamo trditev, da se tudi prek te razsežnosti drži novoveškega pojmovanja znanosti in ne zdrsne v "osebno mistiko".

Kreativna hermenevtika ima namreč pomembno nalogo, da **preseže** mehanično zbiranje empiričnih dejstev, ki lahko spričo svoje nedoločne ogromnosti in hkrati slabe neskončnosti nizanja zaslepi raziskovalca za njihov **eksistencialni pomen.** Kolikor namreč empirična dejstva, religijske situacije in hierofanijske forme tvorijo zgodovinski okvir, ki ga je človek sprejel za svojega, ga ponotranjil in rutiniziral kot "drugo naravo", toliko ne zadošča samo rekonstruirati prvotnih koordinat posameznega religioznega dejstva, marveč je treba razumeti in interpretirati **razloge njegove eksistence**.

Navedimo primer: avstralsko pleme Achilpa je razvilo tako mitsko tradicijo, po kateri je njihov bog Numbakula vzpostavil "kozmični prostor", ki je kot svet prostor seveda povsem prežet z absolutnim smislom, hkrati pa jim je oblikoval tudi zakone in prednike. Ko se je bog po evkaliptusovem stebru povzpel v nebo, seveda ni izginil, ampak še naprej vzdržuje neprekinjeno zvezo s svojim ljudstvom prav prek tega stebra, tega **axis mundi**, ki izžareva

njegovo kozmično moč in napravlja prostor okrog sebe absolutno resničen in s tem vedno že tudi "domač" (Eliade 1959: 33-34).

Če se steber zlomi, pride kajpak do kulturne, socialne in ekonomske katastrofe. Enostavno tolmačenje v duhu vulgarnega materializma tega religijskega fenomena bi bilo prekratko, saj za razumevanje ne zadošča samo reči, da zaradi nerazvitih proizvajalnih sil plemenski kolektiv projicira svoje tostranske težave v onstransko silo, s tem pa se obsoja na pasivnost, ker še nima razvitih pojmovnih instrumentov za racionalno (moderno) razumevanje sveta.

Poleg značilno evropocentrične prevlade racionalnosti kot edinega in najustreznejšega orodja za razumevanje sveta bi tovrstna interpretacija zgrešila temeljne eksistencialne razloge za pasivnost, v katero zapade pleme po katastrofalnem zlomu stebra.

Eliadejeva kreativna hermenevtika pa nam nazorno pokaže, da izvira pasivnost iz **nemoči in eksistencialne dezorientacije**, ki nastopi po vzpostavitvi kaosa kot dominantne sile. Katastrofa namreč odpravi vertikalno os, ki predstavlja kozmično os, s katero je ljudstvo povezano s svojim bogom, z njeno pomočjo pa se navzlic življenjskemu stilu nomadskega preseljevanja, v katerem dnevno menjajo svoja "začasna bivališča", vselej na ekistencialni ravni počutijo doma. Vertikalna os sveta oz. **axis mundi**, ki jo povsem razvidno reprezentira evkaliptusov steber, namreč zmore podeliti kozmični oz. sveti status njihovemu vselejšnjemu prostoru zato, ker je povezana s prostorom transcendence.

Zato kozmologija in mitologija plemena Achilpa ne utelešata samo formalnega sistema religioznih idej, ampak preskrbita pripadnikom plemenske skupnosti tudi neposredni arhetip vsakdanjega obnašanja v konkretnem svetu: to pa tudi pomeni, da ima že samo življenje v tem svetu religiozno vrednost. Z drugimi besedami: **eksistencialno izkustvo ima vselej-že religiozni značaj**.

Gre skratka za to, da se postavimo po robu preprosti demistifikacijski metodi marksizma, freudizma in strukturalizma (četudi je Eliade, kot sam priznava, na določeni ravni zadolžen tem trem poglavitnim miselnim tokovom XX. stoletja), saj odpraviti nek pojav z iluzijo še ne pomeni njegovega razumevanja. Modalitete eksistencialnega izkustva, ki jih je treba najpoprej razumeti, nam-

reč po svoji osnovni strukturi vedno že tudi vsebujejo religiozno doživetje oziroma izkustvo svetega, saj se človek vedno že orientira glede na svoj položaj med nebom in zemljo ter štirimi stranmi neba.

Eliade se - grobo rečeno - zavzema pač za to, da bi dopustili vstop **metahistorične dediščine človeka** v kreativno hermenevtiko, ki šele na tej ravni lahko določen religiozni fenomen razume iz njega samega, kot pojav **sui generis**. Se pravi, da ga razumemo onstran slehernega tipološkega redukcionizma. Hkrati pa tudi opozarja, da kreativna hermenevtika nikoli ne more v celoti izčrpati pomenskih plasti svojega predmeta razumevanja, pač pa se mora truditi za **mnogotero osvetljevanje njegove narave.** Zato hermenevtika religij lahko postane kreativna šele na točki, na kateri se poslovi od čiste erudicije (empiričnega zbiranja, historične deskripcije, filološke kritike in klasifikacije dokumentov) in skuša razumeti religije na njihovem lastnem referencialnem fonu.

Eliade često primerja religije z umetnostnimi stvaritvami, ker izhaja iz prepričanja, da niso le etnološki relikti, ampak pristne mojstrovine duha. V tem kontekstu zato zadošča opozoriti že na dejstvo, da potemtakem za razumevanje na primer **Božanske komedije** ni dovolj, če poznamo le srednjeveško teologijo in filozofijo, ampak se moramo dokopati tudi do smisla florentinske kulture kot celote. Tako kakor ni mogoče umetniških mojstrovin zreducirati na dokončno poreklo oziroma "rešitev", ki bi temeljila bodisi v "zadnji instanci" politične ekonomije bodisi v ojdipovskem kompleksu umetnika kot avtorja, tako tudi religij ni mogoče enkrat za vselej zadovoljivo pojasniti s sicer privlačno metodo redukcije na iluzijo ali mistifikacijo.

Kolikor imamo namreč v obeh primerih opravka z **individualno izkušnjo** (estetska zamisel umetnika, religijsko dejstvo) in **transpersonalno realnostjo** (umetniško delo, božji lik, kozmološki ritual), toliko oba fenomena obstajata na sebi lasten, izviren in neponovljiv način, tj. na način svojega lastnega referencialnega fona. Eliade na več mestih namreč ponavlja, da kriterij oziroma merilo vselej ustvarja svoj fenomen: prav zato se skuša vzpostaviti človeka kot subjekta, oboroženega z željo in zavestjo, da je ustvarjalec zgodovine. Izhaja iz filozofskih temeljev kartezijan-

stva, ki se je v Heglovi interpretaciji absolutnega duha razvilo v dominantno miselno formo Zahoda, od razsvetljenstva dalje pa zavrača sleherno neznano, tujo, drugačno eksistencialno skušnjo v imenu zgodovinske oblike, v kateri jo najdeva. Četudi se v njej - kot dokazuje Eliade - skriva šifrirana metahistorična dediščina človeka kot **homo religioususa**.

Kreativna hermenevtika, ki lahko dešifrira konkretno bogastvo te dediščine, je zato vselej usmerjena k tistemu, kar je v svetu **najbolj absolutno in najbolj realno, tj. sveto.** Zato nikoli ni le pozitivni "donesek" k že nakopičenemu korpusu znanstvenih spoznanj, ampak s svojim lastnim učinkovanjem že poraja specifične kulturne in simbolne vrednote.

Hermenevtični projekt, ki se postopoma korigira od začetnega vpogleda v svoj predmet do zadnje interpretacije, ki istočasno pomeni sprožilni moment ponovnega interpretacijskega sestopa v resnico predmeta, ta projekt - kakor pravi Hans Georg Gadamer - je legitimna oblika ustvarjanja oziroma graditve, ki je zavezana nedovršnemu sedanjiku.

Z drugimi besedami: krog hermenevtične interpretacije se nikoli ne zaključi. Resnici na ljubo pa je treba priznati, da se struktura hermenevtičnega kroga v Eliadejevem opusu le s težavo prebija na dan, saj je zasuta z morfologijami, primeri, modeli, tipologijami in njihovimi navzkrižnimi povezavami. Kljub temu pa je mogoče reči, da se lahko artikulira šele in samo skoz to množico empirično-faktičnih povezav.

Če kreativna hermenevtika nezaključenih interpretacij ne pomeni drugega kot "novo" ustvarjalno sintezo "starih" sestavnih delov, elementov in dejstev, toliko Eliade upravičeno lahko vztraja na bistveni ponovljivosti religioznih fenomenov in istočasno na njihovi vedno novi pojavni modaliteti.

To ima za raziskovalca samega nek daljnosežen pomen. Pomeni namreč, da se v aktu vsake take "nove" sinteze tudi sam znova spreminja in integrira: **vsako tolmačenje zunanjega fenomena je istočasno tudi tolmačenje samega sebe**, kolikor integriramo in asimiliramo "nova" spoznanja in smisle. Na ta način kreativna hermenevtika postane majevtika naše lastne eksistence, metoda duhovne regeneracije. Ta "paligeneza" premakne pou-

darek iz objektivno-nevtralnega spoznavnega pristopa na takoimenovano "umno simpatijo", s katero akt tolmačenja že tudi konstituira celovito spoznanje posameznika.

Dešifriranje tistega, kar je najbolj stvarno, tj. sveto za druge, se artikulira tudi kot anatomija našega lastnega odnosa do svetega. Dialektika subjekta in objekta-Drugega se v tako naznačenem kontekstu kreativne hermenevtike bistveno dopolnjuje z eksistencialnim izkustvom "samoosvoboditve": s tega vidika potemtakem ne gre več za eno od mnogih, načelno enakovrednih znanstvenih metodologij, ampak za umestitev eksistencialne interpretacije v horizont samospoznanja. Rečeno z besedami hermenevtičnega filozofa Emilia Bettija: "Tisti, ki je nekaj razumel in spoznal, je zato, ker je osvojil nov element, drugačen od sebe samega pred tem razumetjem. Hermenevtično razumevanje omogoča duhovno rast in revitalizacijo, oblikuje smisel za zgodovino".

Zato je mogoče reči, da kreativna hermenevtika Mircea Eliadeja znotraj dialoga z arhaičnimi religijskimi fenomeni in z modernimi (šifriranimi) hierofanijami omogoča opis, prepoznavanje in razumevanje univerzalne strukture **homo religioususa**, hkrati pa tudi raziskovalčeve eksistence same. Dešifriranje hierofanijskih modelov namreč informira in formira zavest tistega, ki jih dešifrira.

REFERENCE

Bellah, N. Robert (1975): **The Broken Covenant: American Civil Religion in the Times of Trial**, Seabury Press, New York

Dumezil, Georges (1987): **Tridelna ideologija Evropejcev**, Studia Humanitatis, Ljubljana

Eliade, Mircea (1959): **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion**, Harcourt Brace Jovanovich, New York

Eliade, Mircea (1954): **Cosmos and History**, Harper Torchbooks, New York

Eliade, Mircea (1981): **Okultizam, magija i pomodne kulture**, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb

Feuerbach, Ludwig (1982): **Bistvo krščanstva**, Slovenska matica: Ljubljana

Gadamer, Hans Georg (1979): "Retorika, hermeneutika i kritika ideologije", v: **Hermeneutika** (uredil Ivan Urbančič) DELO-Argumenti, Beograd

Husserl, Edmund (1950): **Ideen zu einer reine Phanomenologie und phanomenologischen philosophie I**, Nijhoff: Haag

Hribar, Tine (1986a): "Posvečenost mrtvih", **Nova revija**, No. 45, Vol. 5

Hribar, Tine (1986b): "Razlika med božjim in svetim II", **Nova revija**, No. 52-53, Vol. 5

Rocquet, Claude-Henri (1982): **Mircea Eliade: Ordeal by Labyrinth**, Chicago University Press, Chicago

Prva objava:

Mircea Eliade: "Sveto in kreativna Hermenevtika", Časopis za kritiko znanosti, št. 105-106, let. 16, 1987, str. 167-169;
Polja (Novi Sad), št. 353-354, let. 34, 1988, str. 359-361.

PRILAGODITEV IN IZVIRNOST V "KULTU KARGO"

Odpoved avtohtoni kulturi

Namen pričujočega spisa je opisno prikazati temelje za bodoče religiološko preučevanje pojava "kulta kargo"[1] na novogvinejskem otoku Tangu, kakor se je v svojih osnovnih potezah razvijal v prvi polovici tega stoletja. Poskušali bomo osvetliti predvsem zgodovinske in mitološke razsežnosti tega kulta, ne da bi se pri tem spuščali v teoretske spekulacije do mere, do katere je tovrstno reflektirano "nereflektiranost" pri projektu študija druge kulture kajpak sploh mogoče ohraniti.

"Mar ni tak postopek vreden zavrnitve," bi utegnil izjaviti bralec, ki se v skladu s pravili epistemoloških postopkov zaveda, da dejstva postanejo dejstva šele v luči določene teorije, kot nas je naučil Lukács. Seveda, res je. A morda se ravno v nereflektivni omamljenosti, v nekakšni akademski "zamaknjenosti", utegnemo na najboljši možen način soočiti z nerazvitimi arhaičnimi kultura-

---

1 Kult kargo (cargo cult) je religiozno-politično gibanje med domačini južnopacifiških otokov; značilno zanj je mesijansko pričakovanje vrnitve prednikov v ladjah ali letalih, polnih tovorov (cargo) s proizvodi moderne civilizacije, ki bodo zadostovali za vse potrebe domačinov, odpravili nujnost dela in osvobodili domačine izpod oblasti belcev (Webster's Third New International Dictionary, str. 339).

mi, z njihovo čudno motno oziroma neprosojno strukturo, z nam priznano tujimi "primitivizmi" in ostanki preraslih stopenj zgodovinskega razvoja oziroma konkretnih utelešenj tistega, kar je bilo nekoč nemara naš neuspeh, da bi razumeli sami sebe v neposrednem socialno-kulturnem svetu, ki nas obdaja.

Opozoriti kaže, da pri tovrstnem postopku vendarle ne gre za šalo: izrecno želimo poudariti, da je rdeča nit tega spisa, ki se ne spušča v premišljevanje o danih teoretskih kategorijah in uveljavljenih pojmovanjih na tem religiološkem polju (še manj pa se spušča v teoretiziranje o pomenu religije nasploh), predvsem naslednje vprašanje: "Kaj je takega na teh ljudožercih, da nas tako zelo ljubijo?"

Resnično: ni odveč vprašanje, kaj lahko pripravi arhaična ljudstva do tega, da se popolnoma in dosledno **odvrnejo od svoje lastne kulture,** skušajoč hkrati razviti prvine novega kulturnega sistema in kozmologije, v kateri obožujejo povsem običajne, zlahka dostopne in samoumevne stvari "našega lastnega sveta", te tako banalne stvari zahodne kulturne dinamike, kot so lonci in ponve, katerim ne bi mi sami nikoli posvečali posebne analitične ali čustvene pozornosti? Kaj jih zmore pripraviti do tega, da namesto avtohtonega Pantheona lastnih bogov mobilizirajo vse energije za **obo̊ževanje tistega simbolnega sistema, ki jim vnaprej in načeloma odreka sleherno vrednost,** da bi si jih s tem lažje ekonomsko in politično podrejal?

V neki ironični skrajšavi je očitno - naj nad njimi še tako vihtimo bič - da pač vedo, da smo bistveno drugačni od njih; iz tega spoznavnega rezultata namreč izhaja svojevrsten niz religioznih sentimentov, ki črpa svojo avtoriteto iz nenavadne in komajda razumljive hvaležnosti arhaičnega ljudstva do nespregledljivega dejstva politične ekonomije, v skladu s katerim "evropska civilizacija nepretrgoma razširja svoj blagoslov" (Burridge 1960: 17).

Tukaj kajpada nimamo niti prostora niti konteksta, v katerem bi lahko pobliže preučili to paradoksalno paradigmo, še manj pa si utegnemo podrobneje ogledati posledice spremljajočih pojavov, kot so na primer kriza socialne, ekonomske in politične podobe sveta domačinov, kakršne povzročajo mnogovrstni specifični posegi evropske oziroma širše vzeto: zahodne mentalitete v avtohtono

kulturno dinamiko domorodcev na Novi Gvineji, na primer v kulturo množične izdelave pasjih zob, ki so bili temeljni podporni steber primitivne trgovske, družbene in ženitvene izmenjave, kot omenja Burridge (1960: 147); tu gre namreč za takšne krize podobe sveta, zaradi katerih je raziskovalec Weston le Barre (1971) lahko upravičeno govoril o "kultih krize" kot uravnotežujočih funkcijah kulture nasploh.

Fokus pričujočega spisa mora seveda biti nujno zelo omejen. Zato si bomo od blizu ogledali in s pomočjo osnovne historične deskripcije prikazali predvsem del formativne zgodovine oziroma historične genalogije **kargo kulta** na melanezijskem otoku Tangu.

Pričakovanje povratka bogov

Kulti kargo so zagoneten pojav. Nihče jih ni mogel zares predvideti. Izhodiščno dejstvo je predvsem v tem, da so se evropski krščanski misijonarji na Novi Gvineji pravzaprav zmeraj pripravljali na mentalni (in po potrebi praktični) spopad z religioznimi sistemi domorodcev. Ni bilo namreč prav nič nesmotrno pričakovati, da se bodo pripadniki arhaičnih ljudstev pod vplivom lastnih starodavnih ritualov in verovanj vsaj malce upirali krščanskemu monopolu na Resnico, že zgolj zato, ker je zanje nova, s tem pa po definiciji grozeča in ogrožajoča.

Vsakdo od zahodnih prišlekov na otok - najsi mu je šlo za politično oblast, versko spreobračanje ali zgolj antropološko radovednost popisovanja prvotne religije v znanstvene namene - je bil namreč trdno prepričan, da bo moral posvetiti nekaj truda preučevanju domače kulture, da bi tako razumel njeno izjemno različnost od Zahoda in njeno radikalno drugačnost.

Na zaprepadenost in presenečenje zahodnih prišlekov pa se domačinska kultura v političnem, ekonomskem in socialnem ozračju, ki je bilo povsem nenaklonjeno avtohtonim verskim in kulturnim ritualom, hkrati pa je bila bombardirana z novimi naukami krščanskih misijonov in soočena s radikalnim preurejanjem političnih in ekonomskih sistemov pod dominacijo kapitalističnih

apetitov in imperialno politiko kolonialnih sil, ni poskušala zatekati po podporo zoper to silovito spremembo k navdihujoči sili lastne izvorne tradicije, ampak je raje začela **od znotraj razgrajevati samo sebe.**

Prav tako osupljiva je bila tudi samogibna pripravljenost domorodcev, v skladu s katero so z odprtimi rokami sprejeli verske in politične nauke zahodne mentalitete. Medtem ko si misijonarji niso mogli kaj, da ne bi pohiteli s prenagljenim sklepom, kako se je to kajpada zgodilo zlasti po zaslugi očitne metafizične resnice krščanskega izročila, pa je treba dejanski vzrok bržkone iskati v nazorni resnici evropskega izkustva, dojetega skozi prizmo domačih kulturnih kategorij, hkrati pa tudi v resnici tistega sinkretičnega izkustva, ki se je pojavilo z jecljajočim razvojem **novih kategorij, ki niso bile niti domače niti evropske.**

Smeli bi torej sklepati, da je morala v samem sistemu avtohtone kozmologije in mitologije že počivati načelna možnost za vključitev tujih, zahodnih, evropskih mentalnih in praktičnih oblik ravnanja v simbolno ekonomijo domačinov, saj pričakovanje "...prihoda božanstva, pogosto **deus otiosus** ali prednika, ali kulturnega heroja nastopa kot religiozna možnost v mnogih kulturah pred prihodom Evropejcev. Resnično, pojem povratka božanskega bitja kot nosilca odrešitve je mogoče odkriti v t.i. višjih religijah budizma, judaizma, krščanstva in zoroastrstva. Prihod Evropejcev je le intenziviral ta izvirni pojem povratka in obnove. Znotraj ne-evropskih primitivnih kultur se ta povratek umešča v plemensko enoto in se razlaga v kozmičnem, ne pa v zgodovinskem smislu. Bil je eden od ciklusov večnega vračanja, način obnove kozmosa in časa. Četudi je skrivnost, občudovanje in celo anarhija ali Durkheimovo "kulturno izginjanje" spremljala povratek in obnovo, sta bila" oblika in čas prihoda božanskih bitij normalizirana in ritualizirana" (Long 1986: 117).

V nekem prvem približku je s tega vidika potemtakem mogoče reči, da je iz uničenja domače tradicije in gorečega privzemanja novih struktur in novih materialnih dobrin, ki so jih prinesli Evropejci na otok Tangu, vzniknila pravzaprav neka nova religija.

F. E. Williams, eden od zbeganih vladnih antropologov, ki je raziskoval **kulte kargo** na terenu, je na čutno otipljiv način izkusil

moč šoka, ki ga je - kot opozarjajo dokumenti, ki so nam na razpolago - čutila večina Evropejcev ob soočenju z učinki "blaznosti" te nove melanezijske religije. **Avtomanijaki,** kot so se imenovali preroki nove religije, neobrzdani v moči svojega govora in plesa, so s svojo ritualno prakso in s teološkim sinkretizmom privedli vsa področja prvobitne družbe, vključno z religioznimi patriarhi, do tega, da so zlahka razdrla svoje religiozne okrase in se odpovedala svojim pristnim ritualom.

Williams si je lahko ta obrat razlagal le s tem, da gre - kjer blaznost ni izvirni kulturni šok - za svojevrstni "blef", katerega cilj je politični nadzor nad dezorientiranim ljudstvom. Takole piše: "Človeka navdaja silno razočaranje, ko se iž vasi v vas srečuje z razdejanjem, ki ga je povzročilo to gibanje; prav tako ga navdaja nekaj takega kot gnus in celo nejevera, ko sliši od vsepovsod obsodbo starih običajev. Če nič drugega, se zdi absurdno, da naj bi stari ljudje, ki so bili vzgojeni v duhu obredov in ki so učili svoje sinove, da je njihova prva moralna dolžnost nadaljevanje teh obredov, začeli taiste obrede zdaj kar sami od sebe zaničevati in se odvračati od njih. Vendar pa niti en starec ne pride do tega, da bi povzdignil glas v obrambo svojih onečaščenih plemenskih običajev. Vse prepogosto nastopa v skupini navzočih kot govornik avtomanijak - ker je pač vodilna osebnost, medtem ko drugi sedijo v tišini in se mu ne drznejo oporekati, četudi bi se jim morda zdelo potrebno" (Williams 1976: 359).

Vendar pa hlinjenje blaznosti in splošna vrednostna, simbolna in religiozna dezorientacija, ki jo je povzročil prihod Evropejcev, še ne zmoreta povsem zadovoljivo razložiti celotnega pojava. Williams se je tako odpravil iskat korenine dejavnosti **kulta kargo** v domorodsko kulturo, mitologijo in psihologijo. Opozoril je na jasno razvidno mitološko tradicijo, ki obstaja v avtohtonem kozmološkem sistemu prvotnih prebivalcev, po kateri se bodo **njihovi davni predniki vrnili od daleč, da bi pomagali živečim;** tradicijo, ki je igrala osrednjo vlogo v kozmičnem pojmovanju, da beli Evropejci pravzaprav niso nič drugega kot preobraženi predniki, ki so se zdaj končno le vrnili (Williams 1976: 343).

Postavil je tudi tvegano domnevo, da gre morda za nekakšen notranji princip duše domorodca, za težnjo prvotnih ljudstev, da

postanejo samorazdiralna in da posledično zavržejo strukture svojih družb, ko piše: "Duševna nestabilnost domorodca je splošno znana; namesto da bi pod vplivom močnih čustev obdržal ravnovesje, zlahka izgubi oblast nad sabo in se preda ekscesom. Ker si mora čustvo (pri prvotnem prebivalstvu) dati duška v dejanju, lahko ta dejanja - če sprosti svoje višje kontrolne mehanizme - privzamejo celo obliko neusmerjenih in neprostovoljnih telesnih gibov, kakršni so tisti, ki so značilni za...blaznost (kulta kargo) (Williams 1976: 339).

Kot rečeno, je mnogo raziskovalcev videlo v pojavu **kulta kargo** zgolj funkcijo kulturne spremembe nasploh ali pa vsaj obliko odziva na kulturno spremembo, kakršna je značilna posebej za melanezijske domačine. Konec koncev, sprašujejo taki učenjaki, na podlagi česa lahko predpostavljamo - pač glede na to, da zgodovina Melanezije ni še zares dobro dokumentirana, s tem pa pojmovno zapopadljiva - da so "tradicije", od katerih so se bili v religiozni blaznosti odvrnili, sploh dolgotrajne?

"Kulti kargo... so nemara kulturna dediščina. Kulti kargo so nemara poseben izraz podobnega tipa kulta, ki so ga ljudstva, za katera gre, že prej dodobra poznala" (Burridge 1960: 25). Vse to so seveda zgolj majave domneve. Zgodovina, ki bi podprla te teorije, ni znana in tudi ne more biti znana; eno izmed znamenj prvotne kulture je namreč njeno pomanjkanje zgodovinarjev in dokumentarne literature.

Bodimo natančnejši: morda niti nima smisla govoriti ravno o pomanjkanju uradne zgodovine v nedrjih arhaične kulture. Pravzaprav je že Burridge v knjigi **Mambu**, svoji briljantni študiji **kulta kargo**, na katero se sklicujemo v pričujočem prikazu, dobro opozoril, da tiste specifične arhaične kulture, katerih zgodovina se prenaša zlasti v mitologiji, ustnih tradicijah in "mitih-sanjah", v katerih si nenehno prizadevajo izraziti in osmisliti sedanjost, nimajo nikakršnega občutka za statično ali ustaljeno zgodovino (Burridge 1960: XVII).

Disnomija, ki izvira iz razkoraka med dano preteklostjo in tradicionalnim mitom na eni in sedanjostjo na drugi strani, ponuja namreč lepo priložnost za artikulacijo pomena kulture oziroma njeno **vnovično artikulacijo v obliki mita-sanj** ali kakšne dru-

ge oblike komunikacije z resnicami prednikov. Predniki se po verovanju domorodcev razvijajo naprej, se pravi, da tudi po smrti še "živijo" in vplivajo na živeče; njihov pomen zato ni zakopan v zgodovino, ampak traja v sodobnosti.

Smeli bi torej reči, da resnica zgodovine in resnica prednikov zmeraj že tudi razkriva tisto resnico, ki se nazorno izraža v sprotni reviziji religiozne senzibilnosti ali pa v naukih filozofije življenja, ki hoče smiselno pojasniti in dati priznanje njihovim lastnim izkušnjam.

Zgodovinske osnove

V primeru tangujskih ljudstev je to še posebej jasno razvidno, kot poroča Burridge: " 'Kaj je narobe?' vprašuje Tangujec, 'zakaj smo takšni, kakršni smo - črni, umazani, neuki, brez tovora (cargo), brez moči?' Nekoč v preteklosti, pravijo, je šlo nekaj po zlu" (Burridge 1960: 40). V tej perspektivi je zlahka mogoče videti, kako arhaična ljudstva kulturno spremembo pojmujejo kot svojevrstno zavrnitev lastne zgodovine. Prihod Evropejcev - kot le eden od momentov mnogovrstne kulturne spremembe - namreč spodbija veljavnost avtohtonega zgodovinskega in mitološkega izročila, ki bi ga bila melanezijska ljudstva lahko predala naprej, da bi podelilo smisel življenju njihovih otrok.

"Zgodovina je pomanjkljiva. Na voljo nimamo niti splošnega soglasja o minimumu moralnih aksiomov, veljavnih za celotno okolje. Starodavni časi prednikov, ko je resnica obstajala, morajo biti nekako moralno povezani s prihodom belega moža, njegove tehnike in idej; z dvema svetovnima vojnama, denarjem, plantažnim delom, industrijskimi izdelki, krščanstvom in naukom Evropejcev - včasih sprejemanim, včasih zavračanim, vedno pa sila trdovratnim - da v dneh prednikov resnice ni bilo" (Burridge 1960: 32).

Če se na osnovi teh splošnih ugotovitev osredotočimo še posebej na otok Tangu, lahko postavimo rojstni datum gibanja **kulta kargo** v leto 1910; tega leta so namreč prispeli misijonarji in posredniki, ki so novačili delavce, ter v mogočnem razkazovanju indu-

strijskih dobrin prepričali prvo skupino mladih ljudi, da so začeli delati na plantažah (Burridge 1960: 125).

Čas med vojnama je bil priča razvoju novega rodu tangujskih domačinov, se pravi, tistih domačinov, ki so neposredno, na temelju lastnega izkustva, poznali tri svetove: svet, ki jim je bil znan od otroštva, krščanski svet, ki so jim ga slikali misijonarji, ter svet tovora in plantažnega dela.

Sredi tega trikotnika nasprotujočih si svetovnih nazorov je bilo vaško življenje podvrženo drastičnim spremembam. Domačinom so dali vedeti, da predstavljajo odtlej najvišjo oblast Evropejci, da morajo vse medsebojne spore razreševati skozi evropski pravni aparat ter da bodo Evropejci pobirali davke in določali delo, ki naj bi ga opravila skupnost. Prerekanjem med domačini ali skupinami domačinov so s tem na silo storili konec.

Fizični tloris vasi so preuredili in "počistili". V sklopu širšega politično-ekonomskega poskusa, da bi izboljšali higieno in ustvarili sistem zdravstvenega varstva za domačine, je bilo le-tem zaukazano, naj zgradijo latrine in opravljajo potrebo zgolj tam. Poleg tega so iz skupnosti izbrali določene posameznike, ki so jih poobla-stili za funkcije "odgovornih uradnikov", ki so bili odgovorni neposredno evropski upravi in tudi podprti z evropskim orožjem. Oborožene patrulje Evropejcev so redno hodile po vaseh, da bi se na ta način prepričale, ali poteka vse po načrtih (Burridge 1960: 127).

Vsako reakcionarno gibanje je bilo v tem okviru obsojeno na nepomembnost, obsojeno na to, da postane preteklost, ki nima nobene zveze s sedanjostjo. Le naprednjaki, kristjani, avtomanijaki, plantažni delavci, upravniki in drugi "odgovorni uradniki" smejo oz. imajo reči kaj omembe vrednega o novih družbenih razmerah, ki jim dajejo pečat plantaže, misijoni in evropska pravila. Konflikti v skupnostih domorodcev niso sledili le liniji razkoraka med črnci in belci, ampak so si nadeli tudi obliko konfliktov med starejšo generacijo in mladimi pogodbenimi delavci (Worsley 1968: 109). V takem svetu pa ne traja dolgo, da se tovrstno nazadnjaštvo izniči s silo svoje lastne smešne zgrešenosti.

"Veličastni okoreli nazadnjakarji, vsi pogani, hlepijo po bodočnosti v preteklosti, katere slava je zrasla iz vnovičnega in vnovičnega pripovedovanja. Vznejevoljeni so nad prihodom belega

človeka, kajti beli človek pomeni spremembo... Po njihovem izvira pomen človeka v celoti iz preteklosti, in čutijo, da se jim njihova moškost izmika dlje nazaj v prekelost. Nič jim ni do tega, da bi bili sušeča se skorja ličinke, iz katere mora priti novi človek" (Burridge 1960: 131-132).

Pojav novega kralja

Do leta 1930 se je na Tanguju ličinka nazadnjaškega odpora že popolnoma posušila, se razpočila in porodila novo obliko odpora med Kanaki (žargonska spačenka, ki pomeni domačine), ki je ni bil nihče pričakoval. V tako naznačenih razmerah se je začel razvijati **kult kargo**. Vsepovsod je kar vrvelo od zgodb o belem človeku in njegovih veščinah. Z drugimi besedami: v tridesetih letih se je Tangu pripravljal na prihod Mambuja.

Mambu, "prvi človek, za katerega vemo, da je poskušal - na kvaziintelektualni ravni - povezati posledice svojih lastnih izkušenj z belimi ljudmi s svojo tradicijo Kanakov" (Burridge 1960: 177-178), je prišel na Tangu leta 1938.

Življenjska pot Mambuja, nemara največjega med avtomanijaki in filozofskega, političnega in religioznega utemeljitelja **kulta kargo** na Tanguju, je na prvi pogled povsem nezanimiva. Mambu po rodu ni bil s Tanguja; izviral je iz tradicionalne kulture s področja Bogie, vzgojen je bil v katoliškem misijonu, in preden je prišel na Tangu, je delal kot pogodbeni delavec na plantažah v Rabaulu.

Leta 1937 je zapustil delo na plantaži in svojo dejavnost katoliškega kateheta ter začel pridigati upor. Pritegnil je veliko množico privržencev, toda v manj kot letu dni so ga spravili za zapahe, tako da o njem ni bilo nikoli več slišati, gibanje, ki ga je potegnil za sabo, pa je počasi zamrlo.

Mambujev nauk je bil preprost; kot pri večini **religij sinkretičnega tipa** je šlo za svojevrstno mešanico naukov krščanstva, predpostavk imperialne ekonomije in senzibilnosti domačinov. F. E. Williams na primer poroča o nekem zgodnejšem, tipičnem po-

ganjku mitologije kargo, iz katerega lahko zlahka razberemo zgled Mambujevega nauka, vsaj v njegovi krščanski obliki: "Poglavar nebes je bil Ihova; pod njim so bili Noa, Atamu in Eva, Atamujeva žena; prav tako Mari, Atamujeva hčerka; Kari, zelo velik človek; pa Areru in Maupa, oba otroka Ihove" (Williams 1976: 344).

Privrženci **kulta kargo** sami sebe tipično imenujejo "možje Jezusa Kristusa" in prihajajo na dan z izdelanimi doktrinami, ki zvenijo zahodnjaškemu ušesu kot nekakšno sprevračanje krščanske dogme ali pa kot povsem napačno razumevanje evropske kulture. Vsepovsod mrgoli neurejenih pojmov, kot so na primer nebesa, duša in drugi elementi krščanske kozmologije in teologije. Med bolj zabavnimi, a antropološko nadvse nazorno poučnimi primeri so tudi takšni postopki "simbolnega nadomeščanja", kot je zamenjava nebes in Jezusa ter nadomestitev "obledelega vojaškega portreta Georgea V., ki ga razkazujejo, kot da gre za Ihova Yesu-nuovaki: Jehova, Jezusovega mlajšega brata". Zgodnji preroki karga so na primer tolmačili poceni reklamne oglase kot religiozna znamenja prednikov (Worsley 1968: 83).

Prav tako so z drogovi zastav oponašali radijske oddajnike perzijske naftne družbe in jih uporabljali kot sredstvo za vzpostavljanje stika z duhovnimi ladjami prednikov. "Eden izmed polov je imel 'anteno' z 'žicami' iz trstike in 'telefonsko kabino'", kot poroča Worsley (1968: 83-85).

Prav tako je tipično za tovrstno hibridizacijo mentalnih oblik, da avtomanijaki načeloma zanikajo, da bi šlo pri graditvi novega kozmičnega reda za kakršnokoli izpeljavo njihovih naukov iz naukov misijonarjev ali drugih Evropejcev. Namesto tega se raje sklicujejo na **neposredni dostop do resnice,** do katere naj bi prišlo na nespecificiranem potovanju ali pa v sanjah ali pa naj bi se jim bila "prikazala apokaliptično iz njihovih želodcev" (Williams 1976: 353). To sklicevanje na sanje oziroma na neposredni dostop do resnice prednikov je osrednji del kulture domorodcev, kot zlasti nazorno poroča Burridge (1969: 161-167).

Vendar pa pripisuje Burridge to zanikovanje tudi dejstvu, da arhaična ljudstva z Nove Gvineje tako rekoč v vsakem trenutku zamerijo belim ljudem, ker jim želijo biti podobni; vedo, da so beli

ljudje boljši, bolj sposobni in bolj vešči obvladovanja novega okolja, kakršno je postalo Nova Gvineja.

Smeli bi reči, da v tem konktestu **kult kargo** temelji na **sočasnih postopkih podrejanja in prilagajanja** - kolikor je to pač mogoče - ideološkim, teološkim in ekonomskim modelom evropske mentalitete, vendar pa ravno v tem prilaganju leži tudi zametek upora, saj "začetna pokorščina prerašča v silovito zavračanje, pokončno, napetih udov, držeč ravnovesje na nožnih prstih, s sekiro vzdignjeno za udarec" (Burridge 1960: 38).

Vendar v izvoru **kulta kargo** zaničevanje tradicionalne kulture in hkratno oboževanje dosežkov evropske kolonialne kulture - tudi če se dogaja v najbolj nazorni obliki neposrednega čaščenja Evropejcev kot vračajočih se prednikov - nikoli ne povzroča splošnega pro-evropskega čustvovanja. V resnici se dogaja ravno nasprotno. Videti je, kakor da gre antievropsko občutje nujno v korak z dejavnostmi **kulta kargo**. V tej sihroni strukturi mita pa počiva seveda mnoštvo protislovij.

Pravzaprav temelji **kult kargo** kot religiozni sistem na dilemah, izvirajočih iz moralnih protislovij, kakršna poraja nelahki trikotnik med upravo, misijoni in Kanaki (Burridge 1960: 247). Kot je pokazal Peter Worsley, izvirajo protislovja ravno iz prizorišča konfliktnih kultur, na katerem nobena izmed že obstoječih ali uvoženih kulturnih paradigem ni primerna kot pojmovno orodje za interpretacijo novega položaja, v katerem so se znašli pripadniki arhaičnih ljudstev.

V tem smislu morebiti celo ne gre za prava protislovja, ampak prej za zunanji znak, da bi morali mi sami ponovno preučiti naše lastne analitične kategorije, kar pa je seveda že tema za kakšno drugo razpravo.

Niti domorodci niti Evropejci

Kot napol arhaičen in napol civiliziran se pripadnik prvotnega domorodskega občestva ne prilega povsem v nobeno kulturo. Ker je mogoče reči, da so evropski misijonarji in kolonialni uradniki,

še posebej pa seveda mnogovrstni splet kulturnih sprememb, ki so jih prinesli s sabo, postali trajen dodatek novogvinejskemu socialnemu prizorišču, je še najboljša izmed nemogočih alternativ za domorodca ravno nekakšno religiozno upanje, da bo tudi sam postal Evropejec.

Nekateri so sicer opazili srž protislovja med vero v bele prednike in v posmrtno življenje, v katerem naj bi bili vsi domorodci beli, ter protibelskim občutjem, ki so ga istočasno gojili. Vendar pa to protislovje kot tako velja samo za nekoga, ki mu niso tuje vaje iz omejene formalne logike. Doslednost, ki leži v temelju obeh na videz protislovnih pojmov, je namreč ravno v želji, da bi domorodci sami bili belci, se pravi, da gre za željo, ki v zadnji posledici v očeh domačinov pomeni toliko kot odstranitev belcev (Worsley 1968: 90).

Mambu ali "Črni kralj", kot se je rad imenoval, je v marsikateri potezi sledil temu temeljnemu vzorcu. Po precej dramatični verski krizi v katoliškem misijonu leta 1937 je začel Mambu namreč pridigati politično osvoboditev in religiozno odrešitev domačih prebivalcev. Njegova govorica prepričevanja, kot sploh vse oblike govorice, značilne za **kargo kulte**, je bila kajpada hibridne narave, porojena iz položaja kolonialne Nove Gvineje. Burridge podaja najbolj strnjeni povzetek Mambujevega nauka:

"V sedanjem času, je rekel Mambu, so Kanaki podvrženi izkoriščanju belih ljudi. Vendar pa se bliža nov red, nov način življenja... Prednikom je blaginja njihovega potomstva zelo pri srcu. Celo zdaj jih je nekaj v notranjščini vulkana na otoku Manam, kjer izdelujejo vse vrste dobrin za svoje naslednike. Drugi predniki, ki so si nadeli videz in krinko belih ljudi, trdo garajo v deležah, kjer živijo beli ljudje. Seveda, je rekel Mambu, so predniki odposlali že veliko tovora za Kanake. Platno za predpasnike okoli bokov, sekire, kaki majice, nože za rezanje grmovja, svetilke, rdeč pigment in montažne hiše so že nekaj časa na poti. Vendar pa so belci, ki jim je bil prevoz zaupan, odstranili napise in jih zamenjali s svojimi lastnimi. Na ta način, je rekel Mambu, so Kanake oropali njihove dediščine. Zato so Kanaki upravičeni, da si z uporabo sile ta tovor pridobijo nazaj od belih ljudi" (Burridge 1960: 184).

Temu nazornemu opisu nepravičnosti sledi teološka utemeljitev nagrade, saj se vsem, ki bodo sledili navodilom Mambuja, obe-

ta paradiž. Predniki bodo imeli za vsakogar veliko tovora, tako da ne bo nikomur treba delati. Pred Mambujevo hišo bo zraslo veliko pristanišče prednikov, kjer bodo pristajale njihove ladje in razdeljevale tovor. Vse domače živali ter vrtovi bodo uničeni, in ljudje bodo potrebovali za življenje le hrano, ki jim jo bodo dali predniki.

"Medtem pa, je govoril Mambu, dokler jim ne bo dan znak, je treba opraviti nekatere stvari. Uprava nima pravice, da bi zahtevala davek; namesto tega naj ga domačini predajo samemu Mambuju. Če bi uprava vprašala po davku, naj ljudje rečejo, da so ga že dali Mambuju, "Črnemu kralju" (Burridge 1960: 185).

S tega vidika je mogoče povsem nazorno razumeti, da je Mambu v svojih pridiganjih zagovarjal **skoraj popoln politični, kulturni in ekonomski upor**; domačini naj se ne bi udeleževali ali sodelovali pri nobeni od mnogovrstnih oblik napotkov, kakršne dajejo Evropejci. **Istočasno** - v tem je paradoks - pa je njegova doktrina zagovarjala tudi **uničenje vseh domačih ritualov in običajev**; govoril je, da bi morali ljudje nositi evropska oblačila (se pravi, tiste obleke, ki so jim jih bili poslali predniki); razvil pa je tudi razmeroma izdelan kodeks ritualov, ki so izvirali iz katoliške liturgije: v njih naj bi v skladu z njegovimi zahtevami sodelovali vsi domorodci, medtem ko je sam igral vlogo duhovnika. Ne moremo se znebiti vtisa, da gre tu spet za tipični vzorec avtomanije **kargo kultov**.

Williams je opažal tovrstne pojave vsepovsod po Novi Gvineji. Za ponazoritev vzemimo sledeči antropološki primer: "Informanta na Moviaviju so obiskali, ko je bil v stanju božje 'zamaknjenosti'; na sebi je imel plašč, srajco, hlače, klobuk in 'stopalo', samega sebe pa je naslavljal v jeziku belega človeka. Srž njegovega sporočila se je glasila, da je treba uničiti Sevese in vse druge 'novogvinejske' obrede ter opustiti plese" (Williams 1976: 351).

S tem ko so postali enaki ali podobni evropskim bogovom, so preroki karga začeli utelešati tudi podobe svobodnih posameznikov, ki v novem okolju lahko delujejo avtonomno. Ker se je dokopal do prave resnice novega položaja, do resnice Evropejcev in resnice tovora, ima prerok seveda tudi posebno moč, da ob soočenju z novo kulturo zavrže staro.

Z drugimi besedami: **Mambu je domačin, ki pa ima sposobnosti Evropejca.** Razume kolonialne razmere in zna ravnati z belci v evropeiziranem okolju. V tem smislu ni niti radikalec niti naprednjak, temveč pristna podoba kulturnega preživetja ogroženega ljudstva (Burridge 1960: 408). Uničenje domače poganske kulture v prid kulture civiliziranega kristjana je potemtakem treba videti kot dejanje individualne in kolektivne odrešitve.

Seveda je Mambu, ki je potegnil za sabo obilico privržencev, pritegnil tudi pozornost oblasti. Povzročal je veliko težav in začel resno ogrožati kolonialni zakon. Po hitrem postopku so ga aretirali in nihče ni več slišal zanj, kar je sicer klavrn konec posameznika, ne pa tudi gibanja, ki ga je sprožila njegova dejavnost: "Do junija 1938 so se stvari vrnile v normalno stanje" (Burridge 1960: 186).

Vendar pa niti neuspeh Mambuja, da bi nadaljeval, kot je bil obljubljal, niti izjalovitev njegovih neposrednih preroštev, nista spodrezala kril za nadaljnji razvoj kulta, katerega seme se je očitno že dobro prijelo. Ni namreč prišlo do ponovnega ovrednotenja Mambujeve avtentičnosti ali veljavnosti njegovega sporočila. Tudi to je tipično za **kulte kargo** na Novi Gvineji: da je namreč v primeru izjalovljene prerokbe ravno preteklost tista, ki jo je treba na novo ovrednotiti in si jo simbolno prisvojiti. Če ladja prednikov na primer ni priplula v domače pristanišče, kot je bilo obljubljeno v prerokbi, potem se bodo zagotovo pojavila pričevanja o ladji in poročila o tem, češ da ni pristala zaradi takih ali drugačnih prestopkov samih domorodcev.

V tem kontekstu je tudi Mambu zlahka postal mitološka osebnost. Prav kot mitska figura pa je še najprej imel moč, da se je njegov vpliv na tangujske domorodce nemoteno ohranjal in nadaljeval. Pravzaprav je postal temelj (ne ravno neposrednega političnega upora, pač pa) za vznik novega religioznega sistema. Kot mit je Mambu namreč lepo povzemal in hkrati nazorno izražal simbolni pomen obstoja Tangujcev, ponujajoč svojim ljudem filozofijo življenja in metafizični dostop do resnice kolonialnih razmer. In ravno v tem je treba gledati osnovno funkcijo **kulta kargo**.

To je hkrati tudi razlog, zakaj je bil Mambu sploh kdaj pomemben za kolonizirane tangujske domorodce. Pokazal jim je namreč simbolno sprejemljivo in politično inspirativno pot za osmislitev

njihovega disnomičnega sveta, se pravi, sveta, ujetega v krčevito agonijo globalne kulturne spremembe, hkrati pa sveta, polnega konfliktnih, mnogovrstnih kulturnih paradigem in svetovnih nazorov. "Eno izmed osnovnih vprašanj, na katero skuša odgovoriti... tangujski otočan, je: Kateri so kriteriji resnice?" (Burridge, 1960: 34). V tem smislu dobiva Mambujevo gibanje svojo jasno religiozno in filozofsko noto.

Predelava evropskega izročila

V svoji mitologizirani obliki Mambu namreč ni predstavljal gonilne sile neposrednega upora. Ravno nasprotno: Mambujev mit je **ključni element nove kozmologije domačinov,** ki zamejuje natančen prostor tako za domače prebivalce, Kanake, kot tudi za Evropejce. Pravzaprav ne bi bilo napačno trditi, da mu gre prej za spravo kot za upor. Vendar pa je ponovno treba opozoriti, da tako zgodovinski Mambu (resnični, empirični Mambu) kot Mambu nove mitske kozmologije kljub vsemu utelešata obliko evropskega ideala; v obeh namreč lahko nezgrešljivo vidimo proizvod tiste hibridne metafizične strukture, ki je značilna za kolonialne razmere.

Verjetno bi imeli zgodovinarji nemajhne težave, če bi se hoteli odločiti, ali so te razmere predpogoj za mit, ali pa šele razumevanje teh razmer poraja velik del njihove specifičnosti; odgovor na to vprašanje bi lahko imel za našo razpravo globoke posledice, vendar se tukaj v to ne bomo spuščali.

Mit je veliko bolj izdelan in bolj jasno religiozen, če mu odvzamemo politično ost. Govori nam o skrivnosti, o **skrivnosti tovora;** skrivnost, ki jo je lahko le Mambu iztrgal Evropejcem v Avstraliji, kjer so jo prikrivali. Ta skrivnost je tisto, kar daje moč Evropejcem. Vendar pa z njo niso okuženi kar vsi Evropejci nasploh; mnogi, vključno z Mambujevim delodajalcem, so uslužni in koristni in lahko pomagajo domačinom, da se dokopljejo do tovora in do skrivnosti tovora.

Sam Mambu, ki si je pridobil evropsko izobrazbo, nastopa v mitu kot **ultra-Evropejec** in celo privzema - v uprizarjanju izbra-

nih hierofaničnih dejanj, ki spominjajo na izročilo Nove zaveze - nemalo Kristusu podobnih lastnosti. Poleg tega vsebuje mit tudi **praktične razlage vrednosti in uporabe elementov kolonialnega gospodarstva,** kot sta na primer instituciji kredita in denarja, pa tudi njunega razmerja do tovora.

Arhetip mitske razlage namreč priporoča domačinom, naj prenašajo evropski zakon in vse napade na svojo politično ekonomijo ter se vsaj do neke mere potrpežljivo uklonijo, dokler se jim ne bo razodela skrivnost tovora, s katero bodo dobili v svoje roke tudi potrebno moč (Burridge 1960: 118-127).

Vendar pa mitska paradigma ne zagovarja popolnega podrejanja; pravzaprav ohranja upor kot možnost, kot poslednje upanje na odrešitev. Tako resnični kot mitologizirani Mambu se burno odzivata na enostranskost moči in razumevanja v kolonialnih razmerah. Vseeno pa mit raje priporoča sodelovanje s tisto vrsto Evropejcev, ki jih je mogoče prepričati o obojestranskih odnosih (Burridge 1960: 407). Glavna spodbuda za to je zgodovinski neuspeh Mambuja, da bi vsaj v večji meri dosegel tisto domačo javnost, na katero je izvorno meril: pogodbene delavce, katerim je lahko Mambujeva filozofija povedala največ.

Za delavce, ki so bili najbolj neposredno vkleščeni med tri konfliktne strani kolonialnih razmer - evropsko upravo in delodajalce, misijonarje in Kanake - je bil Mambujev nauk istočasno najbolj pomemben in življenjski, hkrati pa se jim ga je bilo paradoksalno tudi najtežje držati. Starejšim domorodcem in ženam domačinov se namreč ni bilo pretirano težko pokoriti Mambujevi teološko utemeljeni prepovedi slehernega stika z nosilci evropske moči, se pravi, z misijonarji, upravniki in podjetniki, medtem ko se pogodbeni delavci niso mogli izogniti stiku s svojimi delodajalci. Hkrati pa so ti delavci razvili tudi drugačne potrebe in želje, ki so jih lahko zadovoljile le njihove plače, s pomočjo katerih so si kupovali evropske storitve in usluge (Worsley 1968: 107). Tako niso mogli slediti zapovedim emiričnega, zgodovinskega Mambuja, pač pa so lahko sledili naknadno mitologiziranemu Mambuju.

Uspeh hibridne vizije

Politični neuspeh zgodovinskega Mambuja pa seveda ni edini vzrok mita-sanj o Mambuju, pa tudi ne poznejših dejavnosti **kargo kulta.** Mit-sanje in gibanje **kargo** sta prej posledica te in še drugih konfliktnih točk med nasprotujočimi si svetovnimi nazori. Mit-sanje, v vzvišeni obliki pretežnega dela zgodovinske, religiozne, politične ali metafizične govorice, namreč hočejo poenotiti, s tem pa podeliti nekakšno **smiselno skladnost** sicer ločenim, disnomičnim in pojmovno nespravljivim, anarhičnim mnogoterostim sinkretičnega kolonialnega izkustva. Na ta način Tangujci ponovno iščejo pravo resnico, tj. iščejo resnico Evropejcev, resnico o mistični skrivnosti tovora in s tem resnico svoje lastne **condition humaine**.

V tej luči se nam lahko kažejo miti-sanje kot tisto, kar šele na nek način proizvaja smisel hibridne strukture kolonialnega duha. Kaòs kolonialnih razmer, s katerimi so se Kanaki soočali v trikotniku konfliktnih kultur, v zameno proizvaja mit-sanje. Ali kot je to sijajno izrazil Kenelm Burridge: "Vsebino mita-sanj je mogoče lažje definirati v razmerah disnomije... Disnomičnost označuje vedno večje kopičenje posameznosti v okolju brez ustreznega niza kategorij, znotraj katerih bi jih lahko razumeli in obvladali; označuje položaj v Tanguju" (Burridge 1960: 274).

Mit-sanje same proizvajajo Mambuja kot način prilastitve evropske mentalitete v danih kolonialnih razmerah. Mambu potemtakem šele zmore artikulirati Tangu. Mambu je v celoti Evropejec; na ta način uteleša dokončno in popolno uničenje kulture Kanakov skoz mehanizme svojevrstne "evropeizacije" njihovega mitičnega razumevanja. Mit-sanje o Mambuju tako opisujejo Mambuja kot črnega človeka, kot domačina in domorodca, podobnega vsem ostalim domorodcem, hkrati pa se ne le spozna na kolonialne razmere, ampak si tudi prilasti in lahko obvladuje elemente kolonialnega sveta, tako kot to zmore sleherni med velikimi Evropejci, bodisi da gre za Jezusa bodisi za Georga V. Pripo-

vedni postopki mita-sanj namreč opisujejo "Črnega kralja" kot kralja, ki je veliko bolj mogočen kot tisti, ki ga je kdaj oznanjal ali obetal Mambu.

"Mambu te zgodbe ne nastopa le kot predstavnik novega človeka, črnega človeka z evropskimi sposobnostmi in dojemanjem, črnega človeka, ki se zna postaviti v evropeiziranem okolju, ampak tudi kot posameznik-v-sebi, kot individualno bitje...V podobi Mambuja kot posameznika-v-sebi se zrcali razvojna pot od tradicije do evropskega ali krščanskega načina mišljenja. Zgodovinski Mambu je bil za Tangu tujec, človek od zunaj..., človek, ki pa je bil vendarle zapleten v medsebojne odnose s Tangujem. Vpeljal je nove obrede, eksperimentiral je z novo obliko krsta, imenoval se je "Črni kralj", poskušal je zbirati davke - bil je črni človek..., ki igra vlogo Evropejca-misijonarja-upravnika... Mambu te pripovedi, evropeiziran in v nemajhni meri zaznamovan z Novo zavezo, bolj izobražen kot navadni črni ljudje..., nastopa kot posameznik v svojem lastnem imenu" (Burridge 1960: 408).

Verjetno skorajda ni več dvoma o tem, ali je tangujski **kult kargo** res avtonomna religija. Pričujoči spis je poskušal pokazati, da celotni pojav karga na Tanguju ni zgolj evropeizirana kanaška religija ali kultura; prav tako ne gre zgolj za napačno razumevanje krščanstva. Gre za resnično, v sebi skladno in lastnim zakonom zavezano sinkretično mešanico z vsemi njej lastnimi posebnostmi, tj. posebnostmi, ki izvirajo (ali so sintetizirane) iz celotnega kompleksa raznorodnih kulturnih prvin, ki dajejo pečat kolonialnemu Tanguju, hkrati pa gre tudi za poskus filozofskega ali religijskega opisa Tanguja.

Gonilna sila, ki leži v izvoru **kulta kargo**, ponujajoča moč Mambujevim osnovateljskim dejavnostim v ustvarjanju mita-sanj in ki je poslednji **raison d'être** Mambujevega mitskega sistema, je bržkone prav vizionarska težnja po celovitem obvladovanju Tanguja, se pravi, da gre za hotenje, da bi ga spravili v skladno in smiselno podobo, s tem pa mu priborili tudi njegovo **neomajno metafizično resnico:** resnico prednikov in prihajajočega tovora, resnico onstran disnomične situacije, ki je značilna za Tangu in ki je iz svojih notrin porodila to vznemirljivo religiozno vizijo.

V tem smislu **kult kargo** potemtakem ni le odgovor na Tangu ali na Mambujev položaj, njegov odziv na njegov svet, temveč tudi svojevrsten odgovor na vsakega izmed neskladnih elementov, ki sestavljajo Tangu. Resnično, če govorimo o Tanguju - tej mešanici ali bojišču konfliktnih kultur, svetovnih nazorov, ideologij in vrednot - govorimo o disnomični skladnosti, ki ni brez podobnosti z Mambujevo religiozno vizijo; ki ni brez podobnosti s tovorom. Kolikor poskušamo kot zgodovinarji podati skladno pripoved o Tanguju oziroma se dokopati do pomena podatkov, imen in letnic, oseb in dogodkov, ki sestavljajo Tangu in določajo **kajstvo** Tanguja, toliko vedno že sintetiziramo zgodovino iz disnomije, ki je ne moremo tolerirati, saj nima smisla; ne izraža namreč našega položaja v svetu. Preučevati Tangu in privržence njenih kultov pomeni iskati resnico tovora.

Spričo do neke mere tesne podobnosti našega in Mambujevega projekta bi se pač lahko učili tudi od njega, kot se učimo od naših raziskovalskih kolegov na tem področju. Morda bi bilo dobro, če bi v našem tematiziranju zgodovinske resnice Tanguja napisali kot opombo pod črto tudi Mambuja, vendar pa imamo na razpolago prav malo akademskega aparata, ki bi nam to sploh omogočal.

Vse to bi nas lahko seveda spet pripeljalo nazaj k vprašanju, kaj to sploh je - "študij" druge kulture. Lahko bi bilo vzpodbuda za ponovno ovrednotenje nas samih v odnosu do teh tujerodnih idej. Resnično, lahko bi celo zapredlo avtorja in ga pripravilo k temu, da ponovno preuči že izgotovljene kategorije, s katerimi je razumel "Tangu" in **kulte kargo**. Pravzaprav je ena izmed globokih razlik, ki nam še vedno dopuščajo, da ločujemo "zgodovinski" poskus ustvarjanja skladnosti in obvladovanja "preučevanih" kulturnih podatkov od poskusa, da bi storili isto v primeru mita-sanj ali dejavnosti kargo, v tem, da se pisanje zgodovine (in morebiti še zlasti zgodovina tako izmuzljivih fenomenov, kot je **kargo kult**) ne zaveda svojih lastnih normativnih filozofskih ali religioznih kategorij, kot opozarja Long (1986: 123).

Mambu je vedel, da si je drznil lotiti se pomembne religiozne vizije. To pa je spet predmet poznejših študij.

Narodna in univerzitetna knjižnica
LJUBLJANA

REFERENCE

Burridge, Kenelm (1960): **Mambu: A Melanesian Millenium**, London: Methuen & Co. Ltd.

Burridge, Kenelm (1969): **Tangu Traditions: A Study of the Way of Life, Mythology, And Developing Experience of New Guinea People**. Oxford: The Clarendon Press

Barre La, Weston (1971): "Materials For A History Of Studies Of Crisis Cults: A Bibliographic Essay", **Current Anthropology**, February

Long, Charles, H (1986): **Significations: Signs, Symbols, and Images in The Interpretation of Religion**, Philadelphia: Fortress Press

Williams, Edgar (1976): **The Valilala Madness and Other Essays**, (ur. Erik Schwimmer) London

Worsley, Peter (1968): **The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia**, New York: Schocken Books

Prva objava:

"Črni kralj: razprava o izvoru kulta kargo", Nova revija, št. 111-12, let. 10, 1991, str. 1088-1095 (iz angl. j. prevedla Seta Knop).

II.

Moč klasične misli

Sveto je tvoje ime, sveto je delo,
sveti so dnevi, ki se vračajo k tebi.
Sveta so leta, ki jih razkrivaš.
Svete so roke, ki se dvigajo k tebi in jok,
ki je izjokan zate. Svet je ogenj med
tvojo voljo in našimi, v katerem se očistimo.
Sveto je tisto, kar je neodrešeno,
prekrito s tvojim potrpljenjem.
Svete so duše, izgubljene v tvojem neimenovanju.
Sveta in bleščeča od velike svetlobe je vsaka živa stvar,
dognana na tem svetu in pokrita s časom,
dokler ne bo tvoje ime slavljeno za vekomaj.

Leonard Cohen: Sveto je tvoje ime
(prevedel Jure Potokar)

WEBROVA TIPOLOGIJA RELIGIJ

Pomen, ki ga je Weber pripisoval obljubam religiozne odrešitve, ki jo je mogoče doseči z askezo in posvetnim delom, kakor zlasti dobro izpričujejo protestantske doktrine, lepo pride do izraza v Webrovem ponavljajočem se poskusu, da bi izdelal splošno tipologijo religij, kakršno bomo v grobih potezah skušali prikazati v tem spisu.

Zamisel o takšni tipologiji v njegovih delih večkrat požene v cvet, bržkone najbolj jasno pa pride na dan v eni od njegovih preglednih razprav, ki je v anglo-saksonskih družbenih znanostih znana pod naslovom **The Social Psychology of the World Religions** (Weber 1958: 267-300), se pravi v delu, ki nastopa kot svojevrstni predgovor za monografske študije o protestantizmu, konfucijanizmu, hinduizmu in budizmu. Ko se sklicuje na te monografije kot obliko primerjalnega študija svetovnih religij, Weber že takoj na samem začetku prizna, da obstajajo globoke ovire, ki otežujejo tak študij.

Bistvena pojasnjevalna ovira je zlasti v tem, da imajo vse velike religije namreč kompleksno idejno in zgodovinsko naravo. Skupinsko vzeto zato izčpajo le zelo malo možnih kombinacij, ki bi jih bilo mogoče zasnovati na osnovi številnih individualnih dejavnikov, ki jih je sicer treba upoštevati v takšnih zgodovinskih kombinacijah.

Zato tudi sledeče predstavitve nikakor ne tvorijo sistematične "tipologije" religije. Po drugi strani pa tudi ne tvorijo čistega zgodovinskega dela. "Tipološke so v tem smislu, da preučujejo, kar je tipično pomembnega v zgodovinskih realizacijah religioznih etik. To je pomembno za povezavo religij z velikimi nasprotji ekonomskih mentalitet. Druge vidike bomo zanemarili; te predstavitve ne trdijo, da ponujajo zaokroženo sliko svetovnih religij" (Weber 1985: 292).

V značilnem slogu univerzitetnega časa, v katerem je Weber deloval, namreč v duhu neokantovske filozofije, ki je tedaj dominirala v univerzitetnih učilnicah, Weber tako izrecno poudarja, da se nikakršna analitična primerjava med socialnimi pojavi - vključno z religijami - ne more otresti določene količine subjektivnosti, celo samovoljnosti. Zakaj? Ne obstajajo namreč nobena večna merila, ki bi kakor zanesljiva opora pomagala raziskovalcem, ko se soočijo z neznansko kompleksnostjo in razplastenostjo socialnega sveta, ki je nadalje razčlenjen tudi v zgodovinskem smislu.[1]

Vendar pa Weber ne poskuša primerjati niti različnih družb niti različnih stopenj socialno-zgodovinskega razvoja. Tak pristop bi zahteval veliko previdnost, zlasti zavest o tem, da je treba kriterije vedno izbrati glede na poseben raziskovalen problem.

Z drugimi besedami: Weber ne primerja celotnih družb, ampak le nekatere izbrane vidike v njihovi strukturi. To hevristično pomembno svarilo, ki ga Weber ne pozabi izrecno izpostaviti niti v drugih delih (Weber 1968b: 146-214), se očitno nanaša tudi na primerjalno preučevanje religij. Potemtakem lahko primerjamo zgolj

---

1 Webrov pojem "zgodovinskega posameznika" kot predmeta socialnega raziskovanja predpostavlja neskončno raznolikost socialnega fenomena. Medtem ko vsebuje zgornji odlomek le namige, pa je ta ideja najlepše izražena v članku "Objektivnost" (Weber 1968b: 146-214). Neokantovska filozofija, kakršno sta najprej razvila na univerzi v Marburgu profesorja Herman Cohen (1842-1918) in Paul Natorp (1854-1924), izhaja iz zavračanja "stvari-na-sebi", a hkratnega sprejemanja tridimenzionalne kantovske kritike: logika, etika, umetnost. "Kulturna zavest" oziroma subjektivnost naj bi preskrbela enovitnost vseh treh področij. Ta šola je dobila drugi pospešek z delovanjem Wilhelma Windelbanda (1848-1915) in Heinricha Rickerta (1863-1936), s katerima je kritični idealizem dobil novo privlačnost. Tudi za Webra pomembna metodološka inovacija, ki ločuje med ideografsko metodo, primerno za humanistiko in družboslovje na eni strani in nomotetično metodo, ki je ustrezna za eksaktno znanost na drugi, je nastala v okviru te šole (Remmling 1967: 86-87).

in samo izbrane značilnosti družb, ki jih izberemo v skladu s posebnim raziskovalnim interesom, ne pa celote družb **sui generis** (Tennbruck 1980; Collins 1986).

Weber na ta način potemtakem ponuja temeljni princip svoje primerjalne analize svetovnih religij, pod osnovnim pogojem, da je tak temeljni princip sploh mogoče deducirati iz konkretnega zgodovinskega gradiva. S tem, ko se odprto lotevajo tega vprašanja in sledijo opisani metodološki omejitvi, Webrove študije vendarle tvorijo nekakšno zasilno tipologijo svetovnih religij.

Seveda Weber ne zapostavlja drugih primerjav. Tako na primer povezuje različne religije z življenjskimi stili in psihološkimi potrebami različnih družbenih razredov, na ta način pa deloma vstopa v raziskovalno polje, ki ga je prvi zares sistematično začel obdelovati Marx. Toda takšne razlage religij vseeno niso v središču Webrovega znanstvenega zanimanja. Glavni problem zanj slej ko prej ostaja ravno vprašanje o socialni funkciji religije oiroma o njenih neposrednih posledicah, ki jih ima za dinamiko posvetnega obnašanja: "Avtor je v celotni podobi religij vedno poudarjal značilnosti, ki so bile odločilnega pomena za oblikovanje praktičnega načina življenja" (Weber 1958: 294).

Ta fokus Webrovega raziskovanja že vnaprej določa, katero merilo bo uporabil v primerjalni analizi. Med vsemi vidiki in razsežnostmi religije se je prvenstveno osredotočil na poseben tip racionalnosti, ki jo je moč zaslediti v religiozni imaginaciji. Več kot enkrat ga je imenoval "sistematična ureditev". V tem smislu je mogoče z dobršno mero oklevanja reči, da so racionalne sledeče metode: metode samotrpinčenja ali magičnega asketizma, kontemplacije v njenih najbolj doslednih oblikah - na primer v jogi - ali pa upravljanje z molilnimi mlinčki v poznem budizmu.

Tvegali bi nemara lahko tudi tole oznako: na splošno veljajo za "racionalne" vse tiste in takšne oblike praktične etike, ki so sistematično in enoznačno usmerjene v odrešitev. "Racionalne" so deloma v smislu racionalno-formalnih metod, deloma pa tudi v smislu razlikovanja med "veljavnimi" normami in empirično danostjo (Collins 1986: 23-40). Ravno različni tipi procesa racionalizacije bodo predmet predstavitve v nadaljevanju tega spisa. Na tem mestu seveda ne smemo pozabiti pomena Webrove jasnovidne anali-

ze problemov, ki jih razkriva položaj statusnih nosilcev (standische träger), za katere velja, da funkcionirajo kot nekakšen most med individualnimi in družbenimi nivoji v določeni socialno - kulturni resničnosti. Statusni nosilec je preprosto, a ne napačno rečeno pač določena socialna skupina, ki ji je uspelo vzpostaviti lastno, izvorno sicer omejeno religiozno perspektivo kot tisto, ki ima prevladujočo kulturno vlogo v dani družbi.

Njihov pomen je zlasti izrazit zato, ker niz idej, ki jih socialno promovirajo, reflektira tako njihove materialne kakor tudi spekulativne interese. Stega vidika bi bilo mogoče reči, da tovrstni uspešni statusni nosilci - zgodovinsko gledano - niso le protestantski kalvinisti, ki so promovirali kapitalizem na Kitajskem, bramani, ki so uspešno institucionalizirali kastni sistem v Indiji, arabski vojaški sloji, ki so odgovorni za razširitev islama itd.

V slehernem primeru se religiozne ideje ujemajo s partikularnimi materialnimi interesi statusnih nosilcev, četudi podroben pogled kajpada pokaže, da skušajo hkrati že legitimirati tudi "univerzalne" socialne modele za celotno družbo. Weber je na ta način izdelal most med makro in mikro procesi v družbi, hkrati pa "je lahko vključil tudi marksistično poudarjanje materialnih interesov. To pomeni, da ideje pridobijo nenavadno motivacijsko moč, ko pospešujejo razredne ali gospodarske interese svojih nosilcev in kasneje vodijo k oblikovanju družbenega reda, v katerem se oba interesa lahko prepletata" (Garrett 1989:13).

Weber sam nekajkrat poskuša razložiti logiko, ki usmerja vodilno načelo primerjalne analize svetovnih religij. Njegov prvi in razmeroma lahko dosegljivi cilj je predstaviti tipologijo religij glede na to, kakšna vrsta praktične etike je usmerjena k odrešitvi. Za vsak sistem religioznih prepričanj, ki ga je preučeval, je Weber namreč želel natančno določiti, katere vzorce socialnega obnašanja krepi z obljubo odrešitve. To načelo potemtakem pomeni poglavitni kriterij za njegovo klasifikacijo religij (Weber 1958: 293-294).

Weber pa navzlic izrecni izpostavitvi vodilnega načela ni nikoli sistematično obravnaval tipologije religij. Za kaj takega pravzaprav ni videl potrebe, saj je izhajal iz nereflektiranega stališča, da že celota monografskih študij sama na sebi nastopa kot predstavitev takšne klasifikacije religij, ki temelji na vsebini različnih

obljub o odrešitvi. Toda dejansko je v vsaki monografiji razpravljal o množici drugih vprašanj, ki so nato s svojim obsegom, raznolikostjo in kompleksnostjo povsem zakrila porajajoče se obrise take tipologije (Nelson 1973: 102ff; Turner 1981: 44ff).

Vloga ključne osi, ki jo ima tipologija pojavnih oblik, v kakršnih se kažejo obljube odrešitve, najlepše pride do izraza v primerjavah, ki jih je Weber opravil med različnimi religijami. Zlasti osem vrst svetovnih religij je pritegnilo njegovo analitično pozornost. V svojih monografijah in teoretskih delih o religiji tako razpravlja predvsem o protestantizmu, budizmu, hinduizmu, meniškem krščanstvu, tradicionalnem rimokatoličtvu, judovstvu, islamu in konfucijanizmu.

Teh osem religij je mogoče z dobršno mero veljavnosti in skladnosti razčleniti na štiri kategorije, od katerih vsaka vključuje sklop dveh religij. Druga drugi predstavljajo nekakšno referenčno točko. Tako se protestantizem najpogosteje primerja z budizmom, krščansko meništvo s hinduizmom, judovstvo s tradicionalnim katolicizmom in konfucijanizem z islamom. Glavno načelo teh primerjav je predvsem v tem, da so obljube odrešitve pri vsakem paru religij na nek način sorodne, da torej med njimi vlada nekakšna simetrija, kot je pokazal Nelson, na katerega se tu opiramo (Nelson 1973).

V prvem sklopu religij, ki jih Weber primerja, gre za **posvetni asketizem** in **onstransvetni misticizem**. Na neposredni ravni religozne prakse jima ustrezata protestantizem puritanskih sekt in budizem orientalskih modrecev. Obe religiji namreč obravnavata "posamezna dejanja kot simptome in izraze v osnovi etično celovite osebnosti" (Weber 1964a: 155).

Odrešitev je z vidika teh religij torej mogoče doseči le skoz metodično podreditev posameznikovega celotnega življenja neprizanesljivi, vnaprej dani in strogi asketski disciplini. Bolj kot poudarjanje posebnih religioznih obvez in moralnih dolžnosti (zakramenti in rituali), je ravno celotna življenjska pot tista, ki zanesljivo pelje k odrešitvi. Obe religiji utelešata dober primer tega, kar Weber imenuje "religija kreposti".

Vendar predstavljata tudi nasprotji glede na dano smer, v katero njuni etični disciplini vodita vernike. Protestantizem tako pri-

poroča praktično zavzetost s "poklicem" kot najboljšim sredstvom odrešitve. S tega vidika bi smeli reči, da so protestantski verniki nosilci specifičnega statusa, se pravi, da so svojevrstna socialna skupnost, katere "idealni religiozni interesi so sinhronizirani z njihovimi materialnimi interesi porajajočega se meščanstva, ki legitimira novi red kapitalističnega podjetništva" (Garrett 1989: 12). Budizem pa po drugi strani vidi edino pot do odrešitve v kontemplativni meditaciji in umiku iz tostranskega sveta (Weber 1958: 289-290).

Protestantizmu in budizmu sledi naslednja kategorija Webrove tipologije, ki vključuje meniško krščanstvo in hinduizem. Tudi ta dva sistema religioznih prepričanj povzemata "religijo kreposti", saj prikazujeta celotno življenjsko usmeritev kot pot k odrešitvi. Meniško krščanstvo in hinduizem označuje z onstransvetnim asketizmom in posvetnim misticizmom (ibid. 1958: 326).

Krščansko meništvo in hinduizem tako ne predstavljata nič drugega kot zrcalni podobi protestantizma in budizma. Ista asketska stališča, ki so jih protestanti izražali s pomočjo svoje zavezanosti "poklicu", so krščanski menihi prakticirali v svojih samostanih (Weber 1956: 119).

Seveda je taka praksa neizbežno vodila v kopičenje samostanskega bogastva. Na drugi strani pa hinduizem pomeni nekakšno nadaljevanje mističnih stališč budistov. Toda hinduizem obravnava ravno socialni svet, iz katerega skuša budizem pobegniti, kot pravilno osnovo za prakse odrešitve. Osamljeno puščavništvo budističnih modrecev je seveda diametralno nasprotno taki usmeritvi. Pripadniki hinduizma tako tankovestno spoštujejo svoje kastne dolžnosti, ki izražajo njihov položaj v družbi, hkrati pa ohranjajo kontemplativno razsežnost.

Ali z Webrovimi besedami: "Izkušen človek se dokazuje tako, da izpolnjuje ukaze - kar vedno pomeni kastno dolžnost - medtem ko ostaja duhovno povsem izločen. To pomeni, da deluje, kakor da ne bi deloval. Tako stanje doseže tako, da vse dela, ne da bi si prizadeval za uspeh in z opustitvijo sleherne želje po nagradi za trud. Takšne želje bi namreč privedle do vključenosti v svet, s tem pa do pojava karme" (Weber 1967: 184).

Izpolnjevanje posvetnih, tj. kastnih obveznosti pomeni za hindujca pot odrešitve, kar ustreza krščanskim meniškim asketskim praksam. Za odrešitvene prakse **onstransvetnega asketizma** in **posvetnega misticizma** bi nemara lahko rekli, da gre za napačno zastavljene dejavnosti. Kontemplacija se namreč priporoča kot način vključenosti v družbo, medem ko dejavni asketizem ostaja omejen na samostane.[2]

V primerjavi s protestantizmom in budizmom, meniško krščanstvo in hinduizem zamenjata področji opravljanja asketskih in mističnih praks.

Judovstvo in rimokatolicizem predstavljata naslednji primerjalni par. Seveda ni nobenega neposrednega dokaza, da ju je Weber obravnaval kot eno od kategorij v njegovi tipologiji. Natančneje, nikoli ni s posebnimi izrazi prikazal judovstva in katolicizma kot simetričnih sistemov religoznih prepričanj.

Vendar nas v to smer usmerjajo druga znamenja. Weber na primer neposredno pokaže na podobnost med katolicizmom in judovstvom. V nasprotju z "religijami kreposti" (protestantizmom, budizmom, hinduizmom, meniškim krščanstvom) "so v judovstvu in v katolicizmu posameznikove dejavnosti za izpolnitev posebnih religioznih zapovedi enakovredne njegovi oceni lastnih možnosti odrešitve" (Weber 1964a: 258).

Judovstvo in katolicizem manj kot celotni potek življenja za sredstvo odrešitve uporabljata predvsem posebne dejavnosti. Posameznik namreč lahko svojo prihodnjo usodo nadzoruje s pomočjo komunikacije z bogom, s pomočjo oblike menjave misli.

"Za religiozno stališče moralnih spodbud Devteronomija je značilen močan poudarek na prepričanju v božjo previdnost, v prepričevalno, blago, skrbno, pogosto skesano, neutolažljivo naravo osebnega odnosa boga do človeka in obratno ... človek ni za vedno pokvarjen zaradi svojega padca, temveč je nespameten po naravi, saj ne loči dobrega od zla. Molitev in zaobljuba, posebno pa dobra dela lahko prikličejo milost božjo. Pri Judih je mogoče najti določene asketske institucije. Poleg predpisov o abstinenci in čistosti za duhovnike obstajajo posebni obredni posti, ki so predpi-

---

2 Weber govori o teh posebnih rešitvah kot o "spravi med posvetno in samostansko etiko na način 'statusnega relativizma'...v Bhagavata verovanju in katolicizmu" (Weber 1967: 218).

sani za določena časovna obdobja. Toda to so bili obredi za umiritev božje jeze. V bistvu je vsak, ki se je postil, brez nadaljnjega veljal za grešnika" (Weber 1952: 248, 405).

Kljub mnogim razlikam med judovstvom in katolicizmom je Weber poudarjal njuno podobnost. Z omejitvijo njunih sredstev za doseganje odrešitve na obrede oziroma na posamezna "magična" dejanja izvajata katolicizem in judovstvo šibkejši metodični nadzor nad življenji ljudi, kot to počnejo "religije kreposti" (Weber 1956: 116-117).

Islam in konfucijanizem predstavljata zadnji primerjalni par. Njuna skupna značilnost je dejstvo, da nista religiji odrešitve. Konfucijanizem in islam predstavljata "religiji prilagoditve". Namesto prizadevanja za odrešitev namreč predpisujeta podrejanje prevladujočim družbenim tradicijam, hierarhijam in interesom. V islamu tako vlada prepričanje, da se te hierarhije nadaljujejo tudi v posmrtnem življenju, medtem ko konfucijanizem ne pozna pojma onstranskega kraljestva; predstavlja namreč radikalno nemetafizično religijo, ki jo je Weber nekoč povezal z Benthamovim utilitarizmom (Weber 1958: 293).

Kljub tem in drugim razlikam Weber dosledno poudarja bistveno skupno potezo islama in konfucijanizma: oba sistema religioznih prepričanj **ne omogočata spodbud za odklon** od prevladujočih posvetnih interesov in tradicij. Konfucijanizem in islam se seveda precej razlikujeta v konkretnih vsebinah njunih predpisov, vendar z vidika Webrove tipologije kažeta tesno sorodnost, kot tudi za to razpravo zgledno opozarja Ganowicz (1991: 86ff)

Tako prvi kot drugi namreč predlagata isti način religioznega delovanja v družbi: omejena sta na legitimiranje obstoječih hierarhij moči in tradicij. Za razliko od religij, ki predpostavljajo obljube odrešitve, religije prilagoditve nimajo dejavne vloge v socialnem življenju. Manj uveljavljajo lastno privlačnost, pa bolj utrjujejo družbeni **status quo**.

Webrova tipologija daje velik pomen obljubam odrešitve. Le-te so najbolj sposobne oblikovati socialno obnašanje ljudi. Take religije omogočajo dodatno strogo motivacijo; lahko spodbodejo ljudi, da se postavijo po robu težavam socialnega življenja in zato ohranijo standarde obnašanja, ki so nedosegljivi za ateiste.

Takšne standarde na primer predstavlja posebna strogost delovnih navad v protestantizmu, budistična vdanost meditaciji, ohranitev socialne hierarhije med hindujci, asketizem in druge prakse prostovoljnega trpljenja med krščanskimi menihi, dosledno izpolnjevanje obredov in zakramentov v judovstvu in katolicizmu. Vsaka od teh religij podeli poseben "smisel" določenim vzorcem obnašanja tako, da jih definira kot možne poti k odrešitvi.

Na dno te Webrove tipologije se umeščajo "religije prilagoditve". Njihova vloga je definicija odnosov med družbenimi skupinami, ki jih pojasnjujejo in opravičujejo s sklicevanjem na transcendentalna **višja načela.** Taki religiji sta konfucijanizem in islam, ki ne definirata posameznikovega obnašanja, oziroma natančneje: njuna vloga pri taki definiciji je majhna. Osvobojeni religioznih odredb oziroma transcendentalno zasidranih norm obnašanja se verniki "religij prilagoditve" relativno preprosto prilagodijo obstoječim socialnim rutinam in prevladujočim posvetnim interesom. Lažje se lahko podredijo vzgibom, porojenim v različnih posvetnih konstelacijah, kot na primer ekonomskim in političnim interesom.

Religija se tako v luči Webrove tipologije kaže kot radikalno razcepljena sfera. Po eni strani so religije sistemi prepričanj, ki dejavno uravnavajo obnašanje ljudi. Po drugi strani pa obstajajo religije, ki se osredotočajo predvsem na družbeni **status quo** in zanemarjajo posameznika. Ta razcepljenost pride dobro do izraza v Webrovi primerjavi protestantizma in konfucijanizma.

Resnična prerokba ustvarja in sistematično usmerja ravnanje po notranji meri vrednote. V soočenju s tem se "svet" dojema kot material, ki ga je treba etično preoblikovati v skladu z normo. Konfucijanizem v nasprotju s tem pomeni prilagoditev razmeram "sveta". Dobro prilagojen človek, ki svoje vedenje racionalizira do stopnje, ki jo zahteva prilagoditev, ne tvori sistematične enotnosti, ampak prej kompleks uporabnih in posameznih potez. V popularni kitajski religiji lahko animistične ideje, ki ovekovečajo prepričanje v množico duš pri posamezniku, veljajo skoraj za simbol tega dejstva. Posameznik, ki ne seže onstran tega sveta, nujno pogreša avtonomno protiutež za nasprotovanje svetu.

Konfucijanizem je pospeševal tako ubogljivost množic kot tudi dostojanstveno vedenje gospodarja, toda tako dosežen življenjski

stil mora biti nujno zaznamovan z bistveno negativnimi potezami. Takšen način življenja človeku ni dopuščal duhovnega stremljenja, usmerjenega k "poenoteni osebnosti", stremljenja, ki ga povezujemo z idejo osebnosti. Življenje ostaja zaporedje dogodkov. Ne postane celota, ki je metodično usmerjena k transcendentalnemu cilju" (Weber 1964b: 235).

Nasprotje med dvema tipoma religij je dramatično še zlasti spričo domneve, znane iz Webrovega dela Protestantska etika in duh kapitalizma (od tu dalje PE), da je obljuba odrešitve edino dovolj močno prepričanje, ki je zmožno zagotoviti učinkoviti psihološki pritisk, ki dejavno preoblikuje socialno obnašanje ljudi. Z drugimi besedami: Weber ugotavlja, da ni verjetno, da bi kakšna druga religiozna prepričanja razen obljub odrešitve lahko na učinkovit način odvrnila ljudi od prizadevanja za neposredno zadovoljitev njihovih posvetnih interesov.

Vendar pa bi bil prelom med tema dvema tipoma religij precej manj radikalen, če bi Weber dopuščal, da so tudi tudi druga prepričanja, poleg obljub odrešitve, sposobna definirati posameznikov **jaz** in tako dejavno oblikovati vzorce socialnega obnašanja. Konfucijanizem na primer Weber označi za "bistroumno strategijo prilagoditve svetu", torej religijo, ki nima višjega "smisla" in zato ni zmožna usmeriti posameznika proti inerciji socialnih institucij.

Takšno videnje konfucijanizma pa ni docela nesporno. Že Weber sam na nekem drugem mestu opozarja, da konfucijanizem ni povsem brezbrižen do posameznikove popolnosti: njegov izključni interes ni samo družba. Eno glavnih načel konfucijanizma je obljuba notranje osebne harmonije v tostranskem svetu. Pogoj za to je izpolnjevanje obveznosti do drugih, predvsem spoštovanje staršev in ostarelih (Weber 1964b: 152-170).

V tej luči konfucijanska prilagodljivost vključuje več kot samo pasivno podrejanje uveljavljenim vzorcem in vladajočim interesom. Poleg tega obstaja tudi individualni zastavek, namreč dejavno stremljenje k notranji osebni harmoniji, tj. gre za najvišji etični cilj kitajske etike. Velika zasluga Webrove sociologije religij je v tem, da je razložil načine, kako religiozna prepričanja krepijo in spodbujajo socialno obnašanje. Socialno življenje poteka v mnogih institucionalnih domenah ali "sferah eksistence" (Weber: 1958:

323). Ekonomsko, politično, cerkveno, vojaško, družinsko itd. področje oblikujejo njim lastni motivi delovanja. Toda poleg teh motivov je dejavna tudi religiozna dimenzija "smisla". Ljudje si prizadevajo svojim življenjem podeliti poseben pomen, nekakšno razumevanje, ki uhaja končnosti in razdrobljenosti empirične eksistence.

Kot odgovor na to eksistencialno negotovost skušajo religiozne govorice definirati **jaz** na koherenten način. Določene oblike posameznikovega delovanja se začno prikazovati kot svete; vanje se investira transcendentna vrednota. Ljudje opravljajo te dejavnosti s posebno vnemo in moralno močjo, prizadevajoč si ohraniti občutek etične integritete oziroma višjega smotra življenja. Na ta način religiozni "smisel" prispeva svojo nezaobidljivo vlogo k dinamiki civilizacij.

REFERENCE:

Weber, M. (1964a): **The Sociology of Religion**. Boston: Beacon Press

---- (1964b): **The Religion of China**. New York: MacMillan

---- (1967): **The Religion of India**. ur. Gerth, H.H. & Martindale, D. New York: The Free Press

---- (1978): "Anticritical last Word on the Spirit of Capitalism". The American Journal of Sociology. No. 5: pp. 1105-1130

---- (1956): **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner and Sons

---- (1958): **From Max Weber: Essays in Sociology**. ur. Gerth, H.H. & Mills, C.W. New York: Oxford University Press

Collins, R. (1986): **Max Weber: A Skeleton Key**. Beverly Hills: Sage

Ganowicz, J. (1991): **Ideology, Meaning, and Myth.** Ph. D. dissertation, Sociology, Syracuse University, Syracuse, New York

Garret, W. A. (1989): "The Micro-Macro Linkage in the Scientific Study of Religion", str. 5-24; v: **Social Consequences of Religious Belief** (Garret, W. A. ur). New York: Paragon House.

Nelson, B. (1973): "Weber s Protestant Ethic: Its Origins, Wandering, and Foreseable Futures", str. 71-130; v: Glock, C. Y. & Hammond, P. E.: **Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religions.** New York: Harper and Row

Remmling, G. (1967): **Road to Suspicion: A Study of Modern Mentality and Sociology of Knowledge**. New York: Appleton - Century - Crofts.

Turner, B. (1981): **For Max Weber**. London: Routledge and Kegan Paul

Tennbruck, F. H. (1986): "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber". The british Journal of Sociology. No. 31. str. 313-351

Prva objava:

"Webrova tipologija religij", Revija 2000, št. 67-68, 1993, str. 139-146 (iz angl. j. prevedel Marjan Kokot).

WEBROVO POJMOVANJE PROTESTANTIZMA IN ASKEZE

Odnos med protestantskimi prepričanji in asketsko držo predstavlja samo jedro Webrove znane argumentacije iz sociologije religije, kakor jo je najbolj razvidno izoblikoval v svojem velikem delu **Protestantska etika in duh kapitalizma** (dalje PE).

Ta odnos pride nemara najbolj do analitičnega izraza, če ga v nekoliko abstraktno-spekulativni luči obravnavamo kot sestavino dveh hipotez oziroma verigo dveh členov. Z vidika take verige lahko v tem spisu rečemo, da prvi člen predstavlja hipoteza "zgodovine idej". To je razlaga, ki jo je poudaril zlasti Turner (1981). Kalvinovi nauki so v tej analitični perspektivi razumljeni kot vzrok za pojem modernega "poklica", ki je - kot je znano - odločilnega pomena za razumevanje vloge, ki jo je religija asketskega protestantizma odigrala pri rojstvu zahodnega kapitalizma.

V procesu intelektualne racionalizacije namreč ena abstraktna ideja vzpodbudi nastanek druge s pomočjo poskusov, da bi osmislili njene neposredne socialne posledice. Ta sicer grobo orisani mehanizem pa vendarle utegne vsaj približno pojasniti, kako je v Webrovi interpretaciji nastal pojem modernega "poklica" šele s pomočjo naknadne, časovno kasnejše obdelave izvirnega Kalvinovega nauka oziroma njegove pravoverne doktrine.

Drugi člen Webrove argumentacije tvori razlaga, ki skuša pojasniti, kako je zaveza modernemu "poklicu" **neposredno vplivala** na socialno obnašanje ljudi in njihove konkretne življenjske stile. Ta obravnava potemtakem tvori podlago za Webrovo znano teorijo, da pojem modernega "poklica" predstavlja rezultat asketskih vzorcev obnašanja. Odnos med protestantizmom in duhom kapitalizma se tako loči na **dva sestavna dela**: na verigo, ki povezuje Kalvinov nauk z modernim "poklicem" na eni in na zvezo med "poklicem" in asketskimi praksami socialnega obnašanja na drugi strani.

Med tema dvema razlagama leži hipoteza "zgodovine idej". Ta hipoteza uteleša nekakšno teoretsko izhodišče za Webrova preučevanja procesa intelektualne racionalizacije. Čeprav pri Webru zares ne moremo najti konsistentne teorije racionalizacije, pa v več sklepnih točkah poudari pomen, ki ga ima nagnjenost ljudi k iskanju skladnosti, se pravi, nagnjenost k premisleku o posledicah določenih idej zato, da bi dosegli konsistenco (Weber 1956: 26; 1958: 324).

Weber o tej težnji razpravlja le v zvezi z religijami. Na isti način opazuje namreč tudi napredek znanosti, pravnih postopkov in administrativnih tehnik. Razvoj in izpopolnitev teh in drugih proizvodov človeškega duha, kot je na primer racionalizacija glasbe, o kateri Weber razpravlja v posebnem spisu, je prav tako mogoče imeti za primere procesa intelektualne racionalizacije. Jasno, da ta proces ni niti specifičen za religijo niti se ne navezuje izrecno na simbolizem svetega. S tega vidika je zato veliko bolj pomembna Webrova hipoteza o socialnem obnašanju.

Pri vseh asketskih protestantskih denominacijah Weber odločno poudarja pomen prepričanja v "poklic". V svojem modernem pomenu namreč "poklic" označuje **vez med asketizmom in transcendentalno obljubo odrešitve.** Weber se zato v tej zvezi osredotoča na neposredne učinke doktrinarne inovacije. Pokaže, da posvetno garanje pomeni tako katolikom kakor tudi luteranom popolnoma tostransko preokupacijo. Za pripadnike asketskega protestantizma pa je bilo delo, tostranski napor nekakšna posvečena priložnost, da bi dobili tak ali drugačen namig o možnostih za transcendentalno odrešitev. Na ta način je protestantizem v svoji

asketski izvedbi pomagal izoblikovati spremenjeno pojmovanje dela, kakršnega poznamo v modernosti.

Napori, ki jih vlagamo v prizadevanje za uspeh v poslovnem življenju in v podjetništvu, nastopajo torej v okviru obljube o religiozni odrešitvi. Glede na to zmožnost se simbolizem asketskega protestantizma navezuje zlasti in predvsem na individualni **jaz**: "Duh kapitalizma naj bi...*osmislil* eksistenco tistih, ki so mu zavezani" (Poggi 1983: 46). Obljuba odrešitve pomeni potemtakem osnovno izhodišče za Webrovo hipotezo o socialnem obnašanju.

Iz komentarjev Webrovega dela ni povsem jasno, ali razlaga o vlogi religije velja le za vpliv protestantizma v obdobju oblikujočega se kapitalizma, ali pa imamo tu morda opravka s splošno teorijo, kar bi bilo vsekakor na moč zanimivo. To vprašanje pa je neločljivo povezano s širšim problemom, namreč z vprašanjem, ali obstaja teoretska enotnost, ki je skupna celotnemu Webrovemu delu v sociologiji religije. Seveda se vsi vodilni komentatorji Webrovega obsežnega opusa dobro zavedajo, da v Webrovem delu o religiji obstaja glavna tema. Ne glede na to, ali je pisal o judovstvu, protestantizmu, hinduizmu, budizmu ali konfucianizmu, je to počel vedno z ambicijo, **da bi te različne sisteme prepričanj uspel povezati s socialnim obnašanjem, še zlasti z ekonomskimi učinki in dejanji.**

Protestantski posvetni asketizem tako v Webrovi sociologiji dobiva status, na katerem se znajde na isti ravni z stališči drugih religij. V tem smislu Nelson (1973: 11-112) razume Webrova dela kot veličasten primerjalni eksperiment, kot nekakšen poskus, da bi primerjal svetovne religije z ozirom na otipljive in razvidne posledice, ki jih imajo za neposreden ekonomski razvoj. Nelsonova interpretacija je navidez povsem tehtna, še posebej zato, ker se pametno sklicuje na Webrove lastne opombe v znamenitem "Avtorjevem uvodu" (Weber 1956), ki pomeni svojevrsten uvod v zbirko njegovih monografij o religiji in ga je Weber napisal posebej za ameriško izdajo.

Vendar pa je enotnost Webrove sociologije, ki jo poudarja Nelson, v prvi vrsti, če že ne izključno, tematska. Gre potemtakem za spoznanje, da se Weber ukvarja z istim problemom v različnih študijah: to pa so ravno socialne posledice določenega religioznega

prepričanja. Takšna tematska enotnost pa glede na enotno metodo, ki bi jo utegnili iskati, pomeni zares le bore malo. Z drugimi besedami: vprašati se je treba, ali obstaja kakšna razvidna, četudi implicitna **notranja skladnost** v Webrovi metodi, ki jo uporablja za analize odnosov med religijo in socialnim obnašanjem?

Marshall kot eden vodilnih komentatorjev mojstrovega opusa ne vidi nobene konsistentne metode. Webrovo opiranje na Rickertovo "ideografsko" razlago, ki je bila na nemških univerzah zelo popularna zlasti v avtorjevem času, v osnovi spodbija koncept splošne teorije v družbenih znanostih.[1]

Po Rickertu morajo biti razlage v skladu s posebnim zgodovinskim kontekstom dogodkov, procesov in osebnosti. Če raziskovalec v skladu s svojim interesom premešča žarišče, denimo s problemov antike na probleme fevdalizma, ta premik zahteva tudi logično-zgodovinski privzem **drugačnih perspektiv in teorij.** Za razliko od osnovnih raziskovalnih postopkov in razlagalnih načel (npr. aplikacija in vzročnost) v naravoslovnih znanostih, so razlage v družbenih znanostih omejene na posebne zgodovinske dogodke in konstelacije, iz katerih izhajajo posebne logike razumevanja.

Na primer: namesto splošne teorije urbanega življenja bi bilo treba uporabiti **več različnih teoretičnih perspektiv,** od katerih bi bila vsaka prirejena posebnemu tipu urbanega naselja. Antično mesto, srednjeveško evropsko mesto ali orientalska urbana naselja: vsako od teh zahteva sebi lasten pojasnjevalni okvir in teoretsko perspektivo. Samo gola zamenjava spremenljivk v obstoječem teoretičnem modelu ne more zadoščati.[2]

---

1 Rickert ni zanikal možnosti splošne teorije v družbenih znanostih, trdil pa je, da bi bila takšna teorija obsojena na trivialnost (Rickert 1913: 183-184). Marshall domneva, da obstaja tesno ujemanje med Rickertom in Webrom. Zato tudi odklanja reference na Webra v Parsonsovi splošni teoriji delovanja, ker to ni v skladu s historičnimi namerami Webrove sociologije (Marshall 1982: 158).

2 Primer je iz razprave "Mesto". Splošna definicija mesta, uporabna v različnih zgodovinskih obdobjih, je v veliki meri temeljna: vsebuje le nekaj osnovnih značilnosti in vzorcev, ki jih je mogoče zaznati v vseh urbanih ustanovah, kot npr. splošni načrt lokalnega trgovskega središča. Poleg teh temeljnih značilnosti pa Webrova razprava poudarja razlike med urbanimi vzorci, ki so lastne specifičnim civilizacijam ali zgodovinskim obdobjem. Ena od spremenljivk je svojevrstno prileganje urbane strukture in univerzalistične krščanske etike: orientalska mesta nimajo te značilnosti in zato lahko v skladu z Webrom zasledimo zelo različne urbane vzorce na Vzhodu in na Zahodu.

Po Marshallu se Rickertovo načelo ideografske razlage zvesto zrcali v Webrovi sociologiji. Na osnovi tega argumenta Marshall zavrača poskuse različnih teoretikov, ki prihajajo predvsem iz nemške racionalistične tradicije in skušajo poiskati osnovno metodološko vodilo, ki bi mu bilo mogoče slediti kakor nekakšni "rdeči niti" skoz vso Webrovo sociologijo religije. Marshallovi ugovori so na prvi pogled povsem logični. Če je Weber dejansko bil zvest pristaš Rickertove ideografske metode, potem ne more biti nobenega splošnega teoretskega okvira, ki bi oblikoval njegovo delo, razen nekaterih temeljnih hevurističnih načel, kot so na primer vzročnost ali idealni tipi.

Kar zadeva njegovo sociologijo religije, je treba reči, da z vidika ideografske metode predstavlja vsak sistem religioznih prepričanj enkratno zgodovinsko konstelacijo: bodisi da gre za judaizem, konfucijanizem ali islam, vsak sistem zahteva nove analitične paradigme, ki jih je Weber včasih direktno imenoval **idealne tipe** (Weber 1968b: 146-214). Notranja teoretska enotnost Webrove sociologije religije s tega vidika ne bi bila zares možna.

Marshallove sporne trditve, podprte z njegovo uravnoteženo analizo PE in njenih zgodovinskih referenc, ni mogoče takoj in enostavno zavrniti. Težo ji dajejo zlasti Webrove analize izvorov različnih religij. V PE se avtor tega problema loteva s pomočjo hipoteze o "zgodovini idej". Izvori modernega "poklica", ta temelj posvetnega asketizma, so obravnavani z vidika kalvinistične doktrine.

Vendar pa bi se kot komentatorji znašli v škripcih, če bi hoteli najti enako razlago "zgodovine idej" v Webrovih kasnejših spisih o religiji. V spisih o judovstvu, konfucijanizmu ali azijskih religijah se je oddaljil od analize prepričanj s pomočjo notranje dinamike idej v zgodovini. Za vsakega od religioznih sistemov predlaga drugačen pojasnjevalni pristop, kar več kot nazorno pokaže Ganowicz (1991: 90ff). V razpravljanju o družbenih koreninah judovstva se Weber na primer močno opira na Nietzscheja.[3] Psihološki dejavniki, povezani s spremembami v judovski zgodovini, se resnično zdijo najbolj primerni za obravnavo značilnih vidikov judostva (Weber 1952).

---

3 Na Webrovo naraščajoče bližanje Nietzscheju so opozorili mnogi pisci (Fleischmann 1964; Hennis 1988; Turner 1981).

Drugačen pristop uporablja za razlago religioznih posebnosti na Kitajskem. Tu povezuje značilnosti konfucijanizma s centralizirano birokatsko strukturo kitajske družbe, organizirane okoli obsežnega sistema nadzorovanja poplav, rečnih kanalov in namakalnih sistemov (Weber 1964). Tukaj Webrova razlaga spominja na marksističen pristop, v analizi centraliziranih družb Daljnega vzhoda pa odmevajo glavne poteze Witfogelove teze o "orientalnem despotizmu".[4]

Spet v drugem kontekstu Weber pojasnjuje nastanek religioznih prepričanj v Indiji. Tudi tokrat poudarja decentralizacijo indijske družbe in njeno izredno raznolikost tako v etničnem smislu kakor tudi z ozirom na statusne skupine. Weber navaja te dejavnike, ko poskuša osvetliti specifičnost hinduizma, tj. religijo, ki je legitimirala kastni sistem (Weber 1967: 3). Kot vidimo, se Weber loteva izvora religioznih sistemov na **različne načine.**

Ta teoretska raznolikost potrjuje idejo, da se Webrov pristop ravna po Rickertovi ideografski metodi. Prav kakor Rickert tudi Weber uporablja različne paradigme in teorije, očitno izbirajoč jih glede na posebne parametre oziroma specifične značilnosti, ki jih izražajo predmeti njegovih raziskav.

Kljub vsem tem dokazom se zdi Marshallovo vztrajanje pri Webrovi zvestobi Rickertu vendarle nekoliko pretirano.[5] V resnici se izkaže, da Weber pravzaprav ni imel enotnega in v sebi skladnega teoretskega okvira za obravnavo religije.[6] S tega vidika imamo lahko njegove razlage o izvorih konfucijanizma, protestantizma in judovstva za ideografske: ne vsebujejo namreč nobene splošne teorije ali skupnega osnovnega mehanizma, ki bi bil uporaben v vseh

---

4 Weber izrecno priznava pomen marksističnega modela. O njegovi uporabi razpravlja v delu o metodologiji (Weber 1968b).

5 Razhajanja med avtorjema je pokazal Burger (1987). Tudi Rickert sam je to odkrito priznaval in je bil v resnici prav kritičen do kasnejšega razvoja Webrovih nazorov.

6 Za Webra so specifične vsebine religioznih prepričanj nedoločljive; religije izražajo ustvarjalni genij prerokov (Weber 1964a: 116-117). Ideografska razlaga je idealno ustrezala premostitvi teh nasprotujočih si trditev. S poudarjanjem neustreznosti splošnih modelov v družbenih znanostih je Weber nasitil volka in ohranil kozo celo: lahko je razmišljal o izvoru posebnih religij in hkrati trdil, da je nemogoče izpeljati njihovo vsebino iz katerekoli deterministične teorije. Da je lahko obdržal to vmesno pozicijo, je moral Weber pisati prej "ideografske" obravnave ali zgodovinska poročila, kot pa postavljati jasne hipoteze ali teorije.

obdobjih in vseh primerih. Vendar pa tega ne moremo trditi za Webrove razlage socialnih posledic religije. Zdi se, da tu Weber ponuja **zametek splošne teorije.**

Marshall je s poudarjanjem ideografskega značaja Webrove razlage vsaj delno kritiziral Parsonsa, ki je poskušal podpreti svojo veliko teorijo socialnega sistema s sklicevanjem na Webra. Gotovo je prav dvomljivo, da bi se Parsonsova teorija hranila samo z Webrom, saj "predstavlja tip univerzalističnega in organsko-logičnega pristopa k preučevanju družbene stvarnosti, do katerega je bil Weber v bistvu izrecno kritičen" (Marshall 1982: 158).

Toda problem je bolj kompleksen. Prvič, Marshall ne opazi, da Parsons pri Webru vsekakor prepoznava nekatere ideografske zasnutke. Zlasti odnos med Kalvinovim preroštvom in modernim pojmovanjem "poklica" je imel Parsons za **enkratno razlago,** ki se v Webrovi sociologiji religije nikoli ni ponovila.

Tako se zdi, da tukaj Parsons prej soglaša z Marshallom kot pa mu nasprotuje. Oba sta si namreč edina, da ima Webrova razlaga v PE **več potez ideografske obravnave kot pa splošne teorije.** Parsons pa, drugače kot Marshall, pravilno poudarja drugi zasnutek PE. Poudarja torej prav idejo, da je protestantizem pospešil asketski odnos do posvetnega dela s pomočjo obljub o odrešitvi. Tako razlago je Weber obdržal tudi v drugih delih. Parsons je večkrat poudaril (Parsons 1949: 534 et passim), da zamisel o tem, kako so religije pospešile določene vzorce obnašanja s pomočjo obljube o odrešitvi, dejansko postane pri Webru neke vrste splošna teorija.

Parsons ni edini, ki trdi, da je Weber razlagal vlogo religije v socialnem življenju na sistematičen in v sebi skladen način. Vrsta avtorjev trdi isto (Eisenstadt 1973; Schluchter 1981; Tenbruck 1980). Vsi ugotavljajo, da je pri Webru mogoče zaslediti enoten teoretski okvir za preučevanje religije. Da bi poudaril ujemanje njihovih pogledov, Marshall označuje te pisce za zastopnike "parsonsovske" interpretacije. Vendar se nekatere njihove interpretacije kljub splošnim podobnostim bistveno razhajajo s Parsonsom. To je mogoče dobro pokazati v delu Friedricha Tenbrucka, na katerega se tu opiramo (Tenbruck 1980).

Tenbruck na osnovi ponovnega branja kronologije Webrovih del trdi, da moramo **religijo obravnavati kot "svetovni nazor"**, če hočemo oceniti osnovno enotnost njegovega dela. Weber izhaja iz prepričanja, da religije delujejo kot podobe sveta oziroma kot luč, s katero ljudje interpretirajo stvarnost in tipajo za smislom družbe, narave in univerzuma. Ideje so tista nadosebna in posredovana gledišča, ki izoblikujejo temeljne vidike človekovega odnosa do sveta.V širšem smislu svoj obstoj dolgujejo potrebi in stremljenju po kohe-

rentni obravnavi sveta. Kot take jih ustvarjajo religiozne skupine, preroki in intelektualci (Tenbruck 1980: 336).

V različnih civilizacijah so se ljudje obračali na različne religiozne interpretacije, da bi razložili svet in položaj človeka. Skupna točka teh interpretacij je po Tenbrucku v njihovem **odnosu do socialnega življenja.** Kot "svetovni nazori" namreč religije opredelijo smer človeškega delovanja in definirajo način, kako se izrazijo prizadevanja in interesi ljudi.

"Pravila, ki obvladujejo praktično ravnanje v življenju in posledice za človekovo razumevanje stvarnosti, ostajajo v sferi religiozne etike. Weber se tako radikalno oddaljuje od pozicije, da njegova doba (in naša) kljub vsem drugim razlikam zavezuje h gotovosti: da človek ponazarja in pridobiva svojo racionalnost v službi svojih razumnih interesov neposredno v in prek sveta in ki izhajajo tako iz kognitivnega kot praktičnega obvladovanja stvarnosti. Po drugi strani je, v skladu z Webrovo teorijo, religiozna racionalizacija s svojo lastno logiko zahtevala prioriteto. Kot to navadno vidimo mi, se je človekova racionalnost razvila v svojo končno obliko, zahodno racionalnost, na osnovi svoje lastne moči. Vendar pa je, po Webru, zahodni racionalizem pogojna posledica specifične smeri religiozne racionalizacije, bolj kot pa neposredni nasledek racionalizacije človeka" (Tenbruck 1980: 334). V tej luči postane poglavitni dejavnik, ki oblikuje socialno življenje, ravno vsebina religiozne imaginacije. V skladu z narekom "svetovnega nazora" ljudje "...sledimo načrtu, katerega racionalnost je onkraj našega dosega ali nadzora, docela smo pogreznjeni vanj in nesposobni prodreti prek njegovih meja. Na primer: metodično prizadevanje za nadzor nad svetom, značilnost moderne dobe, izvira iz "svetovnega

nazora", ki ga prvotno izraža asketski protestantizem: težnja, da vidimo svet kot večno preklet, oropan višjih vrednot" (ibid: 329).

Načela, izražena v "svetovnih nazorih", oblikujejo temeljno logiko socialnega življenja. Z drugimi besedami: "svetovni nazori" predstavljajo nekakšna **meta-načela** legitimacije prevladujočih načinov življenja. V njihovi luči se zdi, da socialne forme in vzorci obnašanja nimajo alternativ: zdijo se neizbežne posledice danega sveta.

Toda "svetovni nazori" niso nespremenljivi, zgodovina pa je zaznamovana s premiki v njihovi vsebini. Tenbruck razlaga te premike oziroma **evolucijo "svetovnih nazorov"** s pomočjo intelektualne racionalizacije. Ljudje hrepenijo po tem, da bi svoj odnos do sveta razumeli s konsistentnimi pojmi, to prizadevanje pa spodbuja spremembe v oblikah prepričanj. Religija in njena racionalizacija, ki jo izvajajo preroki in religiozni intelektualci, se kaže kot gonilna sila zgodovine.[7]

Tenbruckova interpretacija je spodbudila Marshalla in Turnerja h kritiki. Pokazala sta, da je Webrova razlaga v družbeni znanosti izrazito pluralistična. Tak pristop enostavno ne dopušča, da bi izpostavili en sam dejavnik, ki bi bil odločilen v "zadnji instanci", tudi če gre za religijo in religiozno racionalizacijo (Turner 1986: 207-211).

Resnično lahko v Webrovih spisih več kot enkrat zasledimo, kako le s težavo poudari neodvisno determinacijsko vlogo različnih vzročnih dejavnikov v zgodovini. Poleg religije navaja ekonomske, znanstvene in pravne, pa tudi nekatere druge pogoje za nastanek kapitalizma. Prav tako poudarja, da ni nobene osnove za to, da bi kateremukoli od teh dejavnikov priznali pomen izključnega in samostojnega vpliva na zgodovino (Weber 1968b: 170), na ta način pa daje Marsallovi in Turnerjevi kritiki Tenbrucka dodatno podporo.

---

7 Tenbruckova interpretacija zagotovo ni povsem "duhovna". Ne zanika obstoja ne-idejnih dejavnikov socialnega življenja. Vendar so ti "strukturalni" ali "materialni" dejavniki v njegovi obravnavi omejeni na vlogo morfološke osnove socialnega življenja. So nujni za obstoj družbe, njihov razkroj lahko poruši vzorce socialnega življenja. Toda ta "materialna" osnova nima moči, da bi dala družbenim vzorcem smer in konsistentno obliko. Le "svetovni nazori" in sistemi prepričanj, ki so sposobni dejansko vzdrževati družbo, preoblikujejo morfološko osnovo v uveljavljene institucije in vzorce.

V bistvu se zdi precej dvomljivo, da bi bilo mogoče pri Webru najti zadovoljivo podporo za potrditev Tenbruckovih trditev, ki hočeš nočeš religiji pripisujejo vlogo "prvotnega gibalca" v zgodovini.[8]

Toda Parsons predlaga bolj uravnotežen način obravnavanja smisla in pomena religije pri Webru. Drugače kot Tenbruck poudarja, da je za Webra religija veliko prej izvir "idealnih interesov", ne pa "podoba sveta". S tega vidika so prepričanja predvsem "učinkovita v delovanju, ker določajo smer praktičnega delovanja, s katerim je mogoče slediti interesom" (Parsons 1949: 572).

Pojem "idealnih interesov" zagotavlja nekakšen prenosni jermen med abstraktnim pojmom "svetovnega nazora" na eni in načinom, na katerega se religija izraža skoz socialno obnašanje, na drugi strani. Tenbruckovi interpretaciji tak prenosni jermen manjka. Religiozne "podobe sveta" so dejavne v družbi, če seveda zmorejo določati nekatere "idealne interese". Religije potemtakem vzpostavljajo **svojevrstne idealne cilje**, ki zmorejo psihološko in socialno motivirati ljudi. Na ta način je vloga religij lahko izenačena z drugimi direktnimi vplivi na dinamiko socialnega življenja.

Poleg religiozne motivacije ljudje delujejo tudi iz bolj posvetnih razlogov, npr. zaradi ekonomske koristi in politične moči. Kot pravi Parsons, "sam koncept interesa vsebuje nek drug dejavnik. Človekovo delovanje ni podrejeno le idealom, ampak tudi stvarnim okoliščinam" (Parsons 1949: 572). Tako kot je religija izvir idealnih motivov, tako tudi ekonomija, politika, erotika oziroma vsaka druga posvetna sfera na sebi lasten način vzpodbuja ljudi k neposrednemu delovanju in iz njega rastočim vzorcem obnašanja.

Sredi te množice socialnih vplivov Weber pravzaprav ne ponuja nobenih razlogov, ki bi nas prepričali, da bi lahko dodelili religiji posebno izpostavljeno vlogo ključne zgodovinske in socialne sile.

---

8 Turner (1986: 209) poudarja, da se Tenbruck pri dokazovanju svoje interpretacije zelo močno opira na eno samo poglavje pri Webru, v katerem je Weber pripisal religiji poseben pomen. Vendar pa takšen pogled nima opore v drugih Webrovih stališčih. Tenbruckove dokaze še dodatno oslabi Turnerjeva trditev, da je Weber ob tem, ko je enkrat religiji pripisal najvišji pomen za socialno življenje, podobno predlagal tudi za druge dejavnike, npr. karizmatični vodja, tržne silnice itd.

Parsons ne trdi le, da je treba religijo pri Webru razumeti kot enakovredno drugim dejavnikom, ki vplivajo na socialno življenje. S tem, ko je poudaril pomen obljube o odrešitvi, je Parsons jasno povedal, kaj je za Webra ključni religiozni motiv, ki posreduje med "svetovnimi nazori" in delovanjem. V vseh treh glavnih spisih o religiji Weber povsem nedvoumno poudarja **obljubo odrešitve.** Med različnimi religioznimi verovanji in motivi je tem pripisal največji pomen pri vplivu na družbo.

Tudi racionalni elementi religij oziroma njihove "doktrine" imajo avtonomijo, na primer hinduistična doktrina karme, kalvinistično prepričanje v predestinacijo in katoliška doktrina zakramentov. Racionalni religiozni pragmatizem odrešitve, ki izvira iz narave podob boga in narave, je imel v določenih okoliščinah daljnosežne posledice za oblikovanje praktičnega načina življenja (Weber 1985: 286).

Kako obljube odrešitve vplivajo na socialno obnašanje, pa Weber obsežneje in natančneje pojasnjuje v svojem drugem teoretskem delu o religiji: "Naše zanimanje je v bistvu posvečeno prizadevanju za odrešitev, kakršnakoli že je njegova oblika, kolikor ta odrešitev proizvaja določene posledice za praktično vedenje v svetu... Obstajajo velike možnosti, da prizadevanje za odrešitev v vsaki religiozni skupini uveljavi praktični vpliv, ko se iz religioznih motivacij razvije sistematizacija praktičnega ravnanja, ki izhaja iz usmeritve na določene integralne vrednote. Cilj in pomen takšnega življenjskega vzorca lahko ostaneta v celoti usmerjena na ta svet, ali pa se lahko, vsaj deloma, osredotočita na onstranstvo. V različnih religijah se je to odvijalo na različne načine in v različnih stopnjah in celo znotraj posamezne religije obstajajo razlike med različnimi pripadniki" (Weber 1964a: 149-150).

Obljube o odrešitvi so učinkovita sila v socialnem življenju, če uspejo usmerjati ljudi k določenim ciljem s tem, da pospešujejo ravnanja določenega tipa. Weber je poskušal pokazati, da so protestantske religije **psihološko nagrajevale** asketska delovna stališča s tem, da so jih prikazovale kot sredstva odrešitve.

Protestantizem je igral aktivno vlogo v socialnem življenju, ker je podelil delu poseben "smisel". Toda ista ideja se pojavi tudi v njegovem splošnem orisu sociologije religije, kjer priporoča, da se

v zvezi s sleherno religijo vprašamo, katere vzorce obnašanja religija nagrajuje z obljubo odrešitve. Religiozna imaginacija namreč motivira ljudi, da delujejo prek obljub odrešitve.

To pa doseže religija tako, da prikaže uresničitev tega cilja kot vrhovni smoter vernikovega življenja, katerega smisel je vzvratno odvisen od določenega tipa socialnega obnašanja. Religije na ta način krepijo določene vzorce obnašanja s tem, da jih "uokvirijo" kot poti k odrešitvi.

REFERENCE:

Collins, R. (1986). **Max Weber: A Skeleton Key**. Beverly Hills: Sage

Eisenstadt, S. (1973). "The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understanding Processes of Change in Contemporary Non-European Societies and Civilizations" str. 131-155, V: Glock, C.Y. & Hammond, P.E. **Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion**. New York: Harper and Row

Ganowicz, J. (1991). **Ideology, Meaning and Myth**. Ph.D. dissertation, Sociology, Syracuse University, New York

Marshall, G. (1982). **In Search of the Spirit of Capitalism**. New York: Columbia University Press.

Nelson, B. (1973) "Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings, and Foreseable Futures", str. 71-130, v: Glock, C.Y. & Hammond, P.E. **Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion**. New York: Harper and Row

Parsons, T. (1949). **The Structure of Social Action**. New York: The Free Press

Poggi, L. (1983). **Calvinism and the Capitalist Spirit**. Amherst: The University of Massachussets Press.

Remmling, G. (1967): **Road to Suspicion: A Study of Modern Mentality and Sociology of Knowledge**. New York: Appleton-Century-Crofts

Robertson, R. (1972). **The Sociological Interpretation of Religion**. Oxford: Blackwell.

Schluchter, W. (1981). **The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental Theory**, Berkeley: University of California Press

Turner, B. (1981). **For Max Weber**. London: Routledge and Kegan Paul

Turner, B. in Factor, R.A. (1986) **Max Weber and the Dispute Over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics and Politics**. London: Routledge and Kegan

Tennbruck, F.H. (1980). "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber". The British Journal of Sociology, No. 31, str. 313-351

Weber, M. (1952) **Ancient Judaism**. New York: The Free Press

---- (1964a) **The Sociology of Religion**. Boston: Beacon Press

---- (1964b) **The Religion of China**. New York: MacMillan

---- (1978) "Anticritical last Word on the Spirit of Capitalism". The American Journal of Sociology. No. 5: str 1105-1130

---- (1956) **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner and Sons

---- (1985). **From Marx Weber: Essays in Sociology**. (ur. Gerth, H.H. & Mills), C.W. New York: Oxford University Press

Prva objava:

"Webrovo pojmovanje protestantizma in askeze", Teorija in praksa, št. 11-12, let. 30, 1993, str. 1094-1101 (iz angl. j. prevedel Marjan Kokot).

"SMISEL" V WEBROVI SOCIOLOGIJI RELIGIJE

V pričujočem spisu bomo obravnavali predvsem genezo in pojasnjevalno moč pojma "smisel" v Webrovi sociologiji religije. Naša ambicija bo usmerjena v omejeni napor, da bi pokazali, kako je Weber skušal analizirati zvezo med protestantizmom in vzponom kapitalizma na nek poseben način, namreč na način zgodovine idej. Zdi se, kakor da se samo na tak specifičen način "smisel" lahko artikulira iz **certitudo salutis**, ki je na delu v protestantizmu oziroma kalvinizmu. Z diskusijo o nujnosti preoblikovanja kalvinistične doktrine, psiholoških sankcijah in odrešitvi v poklicu skušamo v tekstu razviti konceptualni okvir za razumevanje analitičnega postopka, po katerem religiozne ideje dajejo smisel posvetni dejavnosti. Webra torej ne kaže razumeti samo z vidika sociologije, ampak tudi z vidika zgodovine idej.

Vsako razpravljanje o razsežnostih "smisla" pri Webru mora upoštevati, da Webrova lastna analiza zadanega problema stoji in pade s tistimi prijemi, ki oblikujejo **Protestantsko etiko in duh kapitalizma** (dalje PE), ta prvi in hkrati najbolj protislovni prispevek Webrove sociologije religije v splošno zakladnico teoretskih spoznanj. Kot je znano, že sam razpon problemov, ki se jih Weber v tej razpravi loteva na izrecen, še bolj pogosto pa na tangencialen način, resnično vzbuja svojevrstno strahospoštovanje.

Enega od bistvenih dokazov za tovrstno reakcijo nam preskrbi že nepregledna literatura številnih strokovnih polemik, ki jih je razprava sprožila. Že enostavna navedba vseh z njo povezanih tematskih sklopov meji na nemogočo nalogo. Materializem proti idealistični razlagi, vloga splošnih zakonov v zgodovini, razlika med cerkvijo in sekto, različne oblike reformacije, nasprotje med srednjeveškim in reformiranim krščanstvom, modernost proti tradicionalizmu, zahodni kapitalizem: vsa ta vprašanja so vzniknila v omenjenih polemikah.

Omenjena Webrova razprava torej za kritično družbeno misel ni nič drugega kot nekakšna Pandorina skrinjica problemov, do njihovih rešitev pa vodijo "poti, ki se cepijo", če smemo uporabiti Borgesovo več kot ustrezno metaforo. Kljub nespornemu pomenu omenjenih problemov pa večina nima neposrednega pomena za tukajšnji premislek. Najbolje bi bilo, če bi lahko enostavno zaobšli vse stranske probleme in se kar takoj poskusili lotiti jedra, tj. Webrovega razumevanja religioznega "smisla".

Kot ugotavlja dosedanja analiza (Collins 1986; Marshall 1982; Poggi 1983), Webrova slavna razprava vsebuje **več hipotez**, ki jih avtor sam ni vedno zadovoljivo ali celovito razčlenil. Webrovo razumevanje "smisla" v religiji protestantizma se namreč skoraj neločljivo **prepleta z drugimi razlagami.** Če jih posebej in kritično ne izpostavimo, ostane Webrova teza o religioznem "smislu" še naprej bolj ali manj zastrta.

Za začetek je treba razlikovati med **osrednjim vprašanjem** in **obrobnimi** problemi, ki se jih Weber samo površno dotika. Prvi vtis je tako ta, da je PE predvsem razprava o tem, kako je religija preoblikovala tradicionalno srednjeveško družbo. Protestantizem tu nastopa kot dejavnik, ki je vzpodbudil in pospešil rast kapitalizma. Religija je torej nujni opornik, brez katerega si moderne družbe ni mogoče zamisliti. Takšno razumevanje Webrove teze je rodilo obtožbe o idealizmu njegove teorije, kot je tudi za ta spis inspirativno pokazal Ganowicz (1991).

Dva najbolj vneta polemična duhova med Webrovimi sodobniki, Rachfahl (1968) in Fischer (1968), sta obsodila PE, češ da je poskušala začetke kapitalizma pripisati kar religioznemu prepričanju. Trdila sta, da je Webra v prizadevanju, da bi zavrnil Marxa,

zaneslo v drugo skrajnost. Zato naj bi segel po "duhovni" interpretaciji zgodovine.

Kot je pokazal Marshall (1982: 58), na katerega se tu opiramo, tovrstna kritika izhaja iz napačnega razumevanja Webrovih tez. Weber namreč nikoli ni poskušal postaviti Marxa na glavo in na ta način znova vpeljati svojevrstno različico hegeljanskega idealizma. Obtožbe o idealizmu bržkone izvirajo iz nemoči kritikov, da bi celovito videli pretanjeno Webrovo argumentacijo. Ni dvoma, da je odnos med protestantizmom in vzponom kapitalizma nosilni steber PE. Toda v svoji dejanski analizi je bil Weber precej bolj tenkočuten: svojo argumentacijo je razčlenil na dve hipotezi, na osrednjo in na obrobno.

Vendar mora tudi Weber nositi del krivde za opisano zmedo. Nikoli ni bil namreč dovolj jasen pri omenjanju dveh hipotez. Najbolj jasno ju je izpostavil Marshall (1982: 57-59). Na osnovi lastne analize je odnos med protestantizmom in kapitalizmom nazorno predstavil kot verigo iz dveh členov. Prvi člen **povezuje protestantizem z asketsko usmeritvijo v vsakdanjem poslovnem delovanju;** religiozna prepričanja so tu vzrok posvetnih stališč in dejanj. Drugi člen ta **asketizem povezuje z izvori modernih kapitalističnih družb.**

Odnos med protestantizmom in kapitalizmom v PE je posreden; oba se povezujeta prek posredovanja posvetnih človeških stališč. Treba je poudariti, da Weber teh dveh členov ni obravnaval z enako pozornostjo. Razmerje med protestantizmom in asketizmom je deterministično: protestantska religija je asketizem postavila v posameznikov posvetni poklic. Nasprotno pa je vpliv posvetnega asketizma na rojstvo kapitalizma, ta drugi člen v Webrovi verigi, predstavljen znatno bolj šibko. Asketizem lahko prispeva k rojstvu kapitalizma le v zvezi z drugimi vzroki in v medsebojnem učinkovanju.

Med temi vzroki je Weber izpostavil zlasti vlogo racionalnega pogodbenega prava, knjigovodstvo in druge administrativne tehnike, kot na primer centralizirano absolutistično državo. Ti in nekateri drugi dejavniki so skupaj z asketizmom prispevali k nastopu kapitalizma.[1] V PE je vloga stališč ljudi v kapitalizmu razum-

---

1 Seveda pa v PE Weber navaja te druge dejavnike, ki so prispevali svoj delež k nastopu kapitalizma, v splošnem smislu, le kot "družbene okoliščine" (Weber 1956: 183).

ljena kot pogojna in relativna oblika (Schluchter 1981: 142-143). Če kaj, potem je ta **relativizem** zagotovo dobra protiutež obtožbam o idealizmu.

Nekaj namigov o tem, da pomeni asketizem enega nujnih vzrokov za pojav kapitalizma, najdemo le v začetnih in sklepnih poglavjih PE, zato smemo trditi, da upravičeno predstavlja obrobje Webrove razprave. Jedro PE predstavlja najpoprej prav **povezava** med obema elementoma, med protestantizmom in posvetnim asketizmom. V nadaljevanju se bomo osredotočili nanjo.

Skoraj vsi komentatorji soglašajo, da kalvinistična doktrina o predestinaciji predstavlja izhodišče Webrove analize. Moderna kapitalistična zavest počiva na religioznem razodetju, o katerem je pridigal Kalvin, eden najvidnejših utemeljiteljev reformatorske cerkve. Kalvinizem za Webra pomeni nekakšnega "prvega gibalca". Parsonsu se imamo zahvaliti za jasnovidno osvetlitev bistva Kalvinovih naukov, kot jih je razumel Weber. Grobo jih je mogoče povzeti takole:

- Obstaja en in absolutno transcendentni bog, stvarnik in vladar sveta, katerega atributi in vzroki delovanja so zunaj človeškega razumevanja.
- Bog je iz nedoumljivih razlogov vnaprej določil usodo človeških duš. Namenil jim je bodisi večno odrešitev bodisi "večno pogubo in smrt". Ta odredba obstaja od vekomaj in za zmeraj. Človekova volja ali vera ne moreta vplivati nanjo. Bog je iz svojih nedoumljivih razlogov ustvaril svet in vanj postavil človeka v svojo slavo.
- Bog je določil, da naj človek, ne glede na svojo vnaprej določeno usodo, dela tako, da bo ustvaril božje kraljestvo na zemlji.
- Človek in svet sta prepuščena sama sebi, nepopravljivo izgubljena v "pogubi in smrti", iz katerih razen po milosti božji ni rešitve (Parsons 1949: 522).

Predpostavke Kalvinovega nauka je Weber imel za najbolj pomembne dejavnike modernega "poklica": absolutni pomen odrešitve in nemoč, da bi karkoli vedeli o končnem pomenu predestinacije. Na prvi pogled ni v tem nič ohrabrujočega, kaj šele, da bi

---

Razčlenitev teh okoliščin je opravil kasneje in jih povzema v predavanjih o **Splošni ekonomski zgodovini**. (Weber 1961)

vzpodbujali k posvetni dejavnosti, poslovni varčnosti in podjetniški pobudi.

Vpliv kalvinizma je zato treba obravnavati glede na psihološki pritisk te doktrine. Kalvin je učil, da je življenje brezupno. Odrešitev v posmrtnem življenju je edini cilj, vendar ni sredstev, da bi jo dosegli. Ali bo kdo odrešen ali ne, je bilo odvisno od božje presoje. Ne obstaja način, da bi dognali, ali je bil kdo predestiniran za pogubo ali za odrešitev.

Predestinacija je bila po Webru odskočna deska za ogromni psihološki pritisk, ki je ljudi gnal v versko zatočišče (Poggi 1983: 70). Logično vzeto obstaja v zvezi s tem pritiskom le ena rešitev. To je vdanost v usodo (Weber 1956: 232). Premislek na podlagi Kalvinovih podmen vodi k sklepu, da mora predestinacija nujno voditi v fatalistično sprejemanje nedoumljivih božjih sodb. Vendar se kalvinisti **niso predali fatalizmu.**

Namesto pasivnega odrekanja posvetnemu življenju so se zatekli k **trdemu delu.** Uspeh v posvetnem opravilu, "poklicu", so začeli obravnavati kot znak predestinacije za odrešitev, značilne samo za božje izbrance. Zavezanost iskanju odrešitve in strah pred predestinacijo so kompenzirali s prepričanjem v "poklic". Breme Kalvinove "strašne obsodbe", ta psihološki pritisk predestinacije, je bilo mogoče olajšati s trdim posvetnim delom.

Ta hipoteza o "psihološki prisili" ostaja v komentarjih k PE neizpodbitna. Pričujoči premislek pa jo poskuša postavi pod vprašaj. Trdimo namreč, da takšno branje pomeni bližnjico, ki zaobide prvi korak Webrove argumentacije: povezavo med Kalvinovim naukom in prepričanji kasnejših protestantov, se pravi, neokalvinistov, pietistov ali metodistov.

Za kaj takega je potrebno upoštevati "zgodovino idej", ki utegne razložiti, kako je Kalvinova predestinacijska doktrina vzpodbudila vero v moderno pojmovanje "poklica". Odnos med "poklicem" in asketizmom predstavlja Webrovo hipotezo o "vedenju", drugi člen iz zgoraj omenjene interpretacije.

Prvi člen Webrove analize je razlaga načina, kako je Kalvinov izvirni nauk prispeval k pojmu modernega "poklica". Kalvin ni delu pripisoval nobenega z božjo previdnostjo povezanega pomena. Radikalna predestinacijska doktrina je samozadostna, ne glede na

kakršnokoli možnost upanja ali znamenje odrešitve.[2] Čeprav ne pozna upanja, pa Kalvin ni bil zgrožen. Sam je imel izrazito vlogo, ki mu jo je zaupal bog: širiti sporočilo o predestinaciji.

Kot pridigar je Kalvin "...samega sebe imel za izbranega predstavnika boga" (Weber 1956: 110). To ga je prepričalo v njegovo lastno odrešitev; bil je **izbranec.** Pridigajoč o predestinaciji je bil sam nedovzeten za njen fatalizem. Ni imel potrebe, da bi se zatekel k načelu dobrih del, ni iskal izhoda v posvetnem "poklicu". Celo več: to zanikanje posebne vrednosti dela se je izrazilo v njegovi teološki doktrini.

Pravoverna kalvinistična doktrina se je namreč sklicevala na skupnost vernikov in boga v zakramentih. Omenjala je "druge plodove Duha le naključno...Kalvin sam je kar najbolj zanosno zanikal, da bi bila dela znamenja naklonjenosti boga" (Weber 1956: 228).

Kalvinistična ortodoksija je brezkompromisno poudarjala vero. V soočenju z nedoumljivimi sodbami in zastrašujočim pritiskom predestinacije so se morali verniki spoštljivo ukloniti božji volji in slepo sprejeti sodbe. Weber je poudarjal paralizirajočo logiko Kalvinovega teološkega stila. "Zveza vere v absolutno veljavne norme z absolutnim determinizmom in transcendenco je bila na svoj način proizvod velikega genija" (ibid: 126). Temu geniju se je "predala cela generacija", ljudje so bili uročeni spričo "veličastne skladnosti Kalvinove doktrine" (ibid: 104).

Weber se tako navezuje na vpliv Kalvinove doktrine na generacijo neposrednih učencev, tj. ljudi, ki so zapadli pod neposredni osebni vpliv velikega reformatorja. V tem okviru se ne omenja nobena posebna spodbuda k delu. Kalvin je bil preprosto rečeno karizmatični vodja. Najbolj otipljivo se je njegova karizma odražala v socialnem življenju Ženeve, glavnega oporišča nove vere. Meščani so Kalvinov prihod razumeli kot "poseben znak božje milosti" (Swatos 1986: 79). O Kalvinovi popularnosti priča tudi to, da

---

2 Pri Kalvinu lahko zasledimo določeno refleksijo tradicionalističnega, luteranskega "poklica", kot je opozoril Weber, ki opaža, da je Kalvin "podobno kot luterani, obravnaval (dela) kot plodove vere..." (Weber 1956: 228). Vendar je takšna interpretacija dela precej oddaljena od tistega, kar je v kasnejših protestantskih verovanjih veljalo za znamenja milosti.

je povsem preoblikoval mestno politiko. Brez nasilja, le z osebnim vplivom in močjo svoje prepričljivosti je "strmoglavil uveljavljene voditelje in jih zamenjal s svojimi lastnimi starešinami" (ibid: 76). Njegova **karizma je presegala politično oblast.**

Kalvin je užival absolutno vdanost svojih pristašev tudi glede Svetega pisma. Njegova beseda o teoloških vprašanjih je bila malodane izenačena z božjo besedo, njegova interpretacija zapisov pa je veljala za božji navdih. Nedopusten je bil dvom, da je njegova pridigarska in teološka interpretacija božje besede neučinkovita. Kot izrazom božje milosti Kalvinovim naukom ni moč oporekati, jih kritizirati ali jih kako drugače spreminjati. Njegova razlaga Svetega pisma je imela pomen in težo dokončnih ugotovitev, ki ne dopuščajo nobenega dvoma. Ljudje, ki so živeli pod Kalvinovo "karizmatično spono", kot temu pravi Swatos, so sprejemali njegovo ortodoksijo brezpogojno.

Parsons je pokazal (1949: 531), da je bila v Kalvinovih časih v Ženevi na oblasti teokracija. V taki družbi so prevladovale religiozne zadeve. Vsi drugi vidiki socialnega življenja so bili podrejeni religiji. To je veljalo tudi za ekonomijo. V čustvenem odnosu med prerokom in njegovimi učenci je Ženeva spominjala na socialistično komuno. Individualistične delovne prakse, asketska posvetna stališča in prepričanje v moderni "poklic" med kalvinisti še niso bila navzoča. "Ekonomska dejavnost je bila resno omejena" (Robertson 1970: 175). Vendar ta religiozna vnema ni trajala večno. Sčasoma je kalvinizem postal bolj rutiniziran, nova vera se je morala prilagoditi potrebam vsakdanjih ljudi.

Nastop rutinizacije je sprožil teološko krizo kalvinizma (MacKinon 1988: 151).[3] Na površje je prišla strogost predestinacijske doktrine, ki je bila prej prekrita s Kalvinovo karizmo. Ko se je ta razblinila, so se - odrezani od odrešitve, hkrati pa hrepeneč po njej kot po edinem cilju življenja - kalvinisti znašli v breizhodnem psihološkem položaju (Weber 1956: 104).

---

3 MacKinnonov članek v resnici odkriva več zanimivih dejstev. MacKinnonov glavni popravek Webrovega eseja zadeva način rešitve teološke krize kalvinizma. Weber trdi, da so krizo rešili neokalvinistični duhovniki z uvedbo pastoralnega nasveta. To so bile takojšnje praktične rešitve, s katerimi so obšli uradno doktrino. MacKinnon pa pokaže, kako so krizo dejansko rešili neokalvinistični teologi, ki so spremenili samo uradno doktrino, sankcionirano v Dortski in Westminstrski sinodi (MacKinnon 1988: 155-158).

Začeti se je morala dejanska **reinterpretacija** izvirne Kalvinove doktrine. Nastopiti so morali Kalvinovi nasledniki, da bi zmanjšali negotovost glede odrešitve in ublažili fatalizem. Kalvinova prepričanja je bilo treba oblikovati tako, da bojo bolj uglašena s psihološkimi potrebami rutinskega (vsakdanjega) socialnega življenja. S tega vidika so vsi interpreti Kalvinovega nauka šli po isti doktrinarni poti. Predestinacija božje izbire za odrešitev je ostala nedotaknjena.

Vendar so poskušali blažiti posledice predestinacije s pomočjo dodatne ideje. Takšna je bila ideja, da predestinacija za odrešitev ni človeku nedostopna. Obstaja način, kako se lahko prepričamo, ali je kdo predestiniran za odrešitev. Za dosego tega cilja se "kot najbolj primerno sredstvo priporoča intenzivna posvetna dejavnost. Ta in samo ta lahko razprši verske dvome in daje gotovost milosti" (ibid: 122).[4]

Neokalvinistični teologi so našli pot iz dileme, ki so jo nasledili od svojega učitelja. Čeprav odrešitev ostaja stvar predestinacije oziroma muhavosti boga, pa je bilo vendarle mogoče razbrati, kdo bo odrešen. Intenzivno udejstvovanje v posvetnem poklicu, ki je kronano z uspehom, je postalo poglavitni znak predestinacije za odrešitev. To prepričanje je dalo pojmu "poklica" **novo težo.** V luteranstvu je "poklic" pomenil predvsem sankcioniranje tradicionalne delitve dela, tj. imel je konservativno vlogo.

Ljudje so bili zavezani svojemu poklicu zaradi domneve, da predstavlja njihov "poklic" **božjo dolžnost.** Premik pri razumevanju "poklica" so naredili šele neokalvinisti. Prevzeli so luteranski pojem poklica in ji dali nov pomen. Neokalvinistom je "poklicno" delo pomenilo priložnost za pridobitev znamenja odrešitve. Nič čudnega, če so razumeli "poklic" prej za nalogo kot dolžnost (ibid: 85-86).

Parsons (1949: 531) sicer opozarja, da se je posvetni "poklic" postopoma razvijal. Tudi Marshall (1982: 58) se sklicuje na "izvore posebnih usmeritev v ekonomske dejavnosti...v...zgodnjih verskih

---

4 Zdi se, da je MacKinnonova kritika najboljša prav z ozirom na to Webrovo tezo. Samo nekateri neokalvinisti imajo posvetno dejavnost za edino sredstvo za dosego odrešitve. Večina neokalvinističnih teologov priporoča tudi pokoro ali meditacijo (MacKinnon 1988: 167-169).

sistemih". Vendar niti Parsons niti Marshall nista izluščila tega dela Webrove analize iz drugih argumentacijskih niti v PE.

Povsem drugače razmišlja Turner. Zanj je PE "študija določenih kulturnih učinkov asketske religije" (Turner 1986: 201). S tega vidika odnos med Kalvinovo doktrino in prepričanji, ki so ji sledila, predstavlja jedro Webrovega spisa. Pojem "poklica" je eno od takšnih prepričanj. Turner ga povezuje z obsežnejšim problemom intelektualne racionalizacije. Trdi, da je Weber uvidel potre-

bo po analizi posledic prevladujočih prepričanj in družbene zaloge idej kot dejavnih motivov v socialnem življenju (ibid.: 214-215).

V prizadevanju, da bi jo uskladili z realnostjo vsakdanjega, rutinskega življenja v družbi, so se Kalvinovi nasledniki približali moderni interpretaciji "poklica". Takšno iskanje intelektualne konsistence je proces, o katerem razpravlja Weber. Mehanizem **procesa racionalizacije** predstavlja temelj odnosa med Kalvinovimi prepričanji in modernim pojmom "poklica". S te perspektive je PE enkraten prispevek k zgodovini idej, saj analizira, kako ena ideja rodi oziroma pospeši drugo s pomočjo lastne izpopolnitve.

Turner uspešno izpostavi hipotezo "zgodovine idej" iz PE s tem, da prikaže vpliv Kalvinovih naukov na moderno razumevanje "poklica". Weber je poskušal vzpostaviti vez med prepričanji in socialnim obnašanjem. Ta vez predstavlja drugo bistveno hipotezo v PE. Povezuje pojem modernega "poklica" z dejanskim ravnanjem tistih, ki so sprejeli to prepričanje. Weber se ni le vprašal po tem, kaj je spodbudilo moderno razumevanje "poklica", ampak je poskušal tudi raziskati, zakaj se je ta ideja tako učinkovito udejanila v socialnem vedenju oziroma obnašanju.

Weber je jasno artikuliral način, kako religiozne norme vplivajo na obnašanje ljudi. Sombart (1967) in nekateri drugi Webrovi sodobniki so ob kritiki njegove razprave trdili, da so Webrove "posebnosti modernega kapitalizma", zlasti poslovna varčnost, ta izraz modernega ekonomskega asketizma, obstajale tudi v drugih tradicijah in pred nastopom modernosti.

Da bi te trditve dokazali, so Webrovi kritiki pokazali na razširjenost zapovedi o trdem delu in poslovni prizadevnosti v različnih predmodernih religijah. Webrovi kritiki so tudi pri katoliških piscih odkrili smernice za obnašanje v duhu kapitalizma, saj so tudi

katoliki hvalili varčnost in trdo delo; priznavali so celo potrebo po kopičenju in investiranju kapitala (Marshall 1982: 87-98).

Vsi ti primeri so seveda skušali zavrniti Webrovo tezo, trudeč se pokazati, kako v protestantizmu in "duhu kapitalizma" ni nič tako posebnega. Webrov odgovor na to je bil nedvoumen. Seveda so religije in etični kodi vedno priporočali varčnost in trdo delo. Vendar pa je edino "značilni protestantski pojem o odrešitvi, o **certitudo salutis** v poklicu .... omogočal psihološke sankcije, kakršne je to religiozno prepričanje postavilo za **industria**. Tega katolicizem ni poznal, ker so bila njegova sredstva za odrešitev drugačna" (Weber 1956: 203).

Protestantske ločine niso bile tako učinkovite pri preoblikovanju družbe samo zaradi zapovedi o trdem delu. Ta priporočila so lahko imela vpliv samo glede na **psihološki dobiček,** ki je predstavljal "poklicno" delo kot sredstvo odrešitve. Asketska vzdržnost se je dejansko odražala v socialnem obnašanju protestantov zato, ker je bila notranja zveza med temi vrlinami in odrešitvijo izražena v doktrini reformatorske cerkve.

Odnos med obljubo odrešitve in asketizmom je po Webru precej kompleksen. Asketski protestantizem se ne zateka preprosto k delovni zavezi v prepričanju, da dobra dela lahko iztržijo odrešitev. Posameznikova usoda v posmrtnem življenju je povsem prepuščena božji previdnosti. Človekova dela nanjo nimajo nobenega vpliva. Toda uspeh v posvetnem poklicu protestanti razumejo kot očiten znak milosti, ki posamezniku dopušča, da lahko preveri svojo predestinacijo. Protestantizem povezuje posvetni uspeh v "poklicu" z možnostmi odrešitve. Ta odnos ima večina komentatorjev za ključ do Webrove razprave.

Vendar pretirano poudarjanje mehanizma "psihološke sankcije" pozablja na Webrovo tezo o zgodovini idej. Moderni pojem "poklic" se tako obravnava kot že izoblikovana ideja. Nobenega prostora ni za razlago procesa nastanka te ideje.

Drugi problem, ki zadeva argument "psihološke sankcije", je enako resen, čeprav v komentarjih ne nastopa pretirano pogosto. Kritično vprašanje mora biti tukaj zato tole: ali Weber vzporeja kontingentne spremenljivke, ali pa je ena že vsebovana v drugi in logično izhaja iz nje?

Večina uglednih kritikov trdi, da gre za slednje. Roland Robertson (1970: 173) na primer trdi, da je načelo o dobrih delih vsebovano v kalvinistični doktrini. Za Robertsona je PE čista vaja v branju religioznega teksta, ne pa preverljiva empirična študija, ki bi vzporejala dve kontingentni in neodvisni spremenljivki. Takšna kritika spregleduje dejstvo, da notranji odnos med načelom dobrih del in obljubo odrešitve predstavlja samo eno spremenljivko v tezi o "psihološki sankciji".

Drugo spremenljivko predstavljajo dejanska stališča, ki jih izraža socialno obnašanje protestantom. **Normativni predpis,** ki ga sankcionira obljuba odrešitve, se tako po Webru navezuje na **empirično obnašanje.** Kot odnos med prepričanji in obnašanjem, tema kontingentnima in medsebojno odvisnima spremenljivkama, se zdi ta predpostavka empirična (Marshall 1982: 119).

Weber je s tem v zvezi izrazil svoje stališče najbolj izrecno v svojem odgovoru Rachfahlu: "Posebej moram poudariti, da osnove empiričnega preverjanja o vprašanju, ali so ti temeljni religiozno-psihološki odnosi dejansko imeli vpliv na življenjsko prakso ljudi, kot sem bil trdil, v mojih spisih ne izhajajo niti iz razprav o dogmatiki niti iz teoretskih razprav o etiki. Izhajajo iz zelo različnih virov. Posebej sem izpostavil Baxterjevo in Spencerjevo pisanje o pastoralni skrbi in, kar je najbolj pomembno, njune odgovore na preučevanja tistih, ki so iskali pastoralne smernice glede konkretnih, praktičnih problemov v njihovem življenju" (Weber 1987: 1123).

Z vključitvijo pastoralnih pisem, napisanih v odgovor na povpraševanja ljudi, je Weber poskušal omogočiti neodvisen dokaz za dejanske življenjske prakse, ne glede na obstoječe normativne predpise. Kakorkoli že je ta dokaz šibak, pa načeloma protestantsko socialno obnašanje predstavlja neodvisno spremenljivko, ki se razlikuje od etičnih maksim. Odnos med tema dvema spremenljivkama predstavlja preverljivo empirično predpostavko, kot to dokazuje Marshall (1982: 122).

Druga ključna hipoteza v PE povezuje prepričanja z obnašanjem. Weber trdi, da je imelo protestantsko prepričanje, ki je delo povezovalo z odrešitvijo, **pozitiven vpliv na krepitev asketskih delovnih praks.** Prepričanje v odrešitev dejansko povzroča, da ljudje izkazujejo prizadevnost v svojem vsakdanjem obnašanju.

"Religiozne ideje se povezujejo z določenimi tipi stališč v zvezi s posvetnimi dejavnostmi" (Parsons 1949: 536). Tu se jasno kaže nasprotje s hipotezo o "zgodovini idej", torej z razlago, ki povezuje oba sklopa prepričanj.

Vendar Weber **nikoli ni zadovoljivo razlikoval** teh hipotez. Razlaga, ki sledi pojmu "poklica" nazaj do Kalvinovega nauka, se nekako zlepi z drugo hipotezo o tem, kako je pojem "poklica" dejansko oblikoval socialno obnašanje. Izraz tega miselnega okvira je viden v odgovoru kritikom, kjer Weber trdi, da je bil cilj njegovega spisa pokazati, kako je duh asketizma kot nekoč v samostanskih skupnostih prispeval k razvoju ekonomskega racionalizma, ker je videl dobiček v tistem, kar je bilo pomembno: v racionalnem motivu (Weber 1956: 259).

Da se odnos med protestantizmom in modernim poklicem jasno razlikuje od člena "prepričanje-obnašanje", je najlažje dojeti na primeru baptističnih sekt, ki jih Weber obravnava. V tem primeru je hipoteza "zgodovine idej" preprosto brezpredmetna. Za razliko od drugih protestantskih denominacij se baptisti niso nikoli zmenili za doktrino predestinacije (Weber 1956: 148).[5]

Baptisti so "poklic" in načelo dobrih del povezovali z okoljem. "Poklic" so dojeli kot **že izdelano prepričanje**, ne da bi se do njega prikopali z lastnimi razlagalnimi napori. Toda prav ta proces intelektualne racionalizacije je natančno tisto, na kar se sklicuje Webrova razlaga "zgodovine idej": zato nima nobene teže pri analizi baptizma.

Ne glede na to pa je "poklic" vendarle učinkovito vplival na socialno obnašanje baptistov. To pa zato, ker so baptisti prav tako kot neokalvinisti, pietisti in metodisti, upoštevali dobra dela kot svojevrstno **znamenje milosti.** Za vse štiri ločine opravljanje poklica pomeni pot k odrešitvi. Njihove doktrine poznajo isti notranji odnos med zapovedmi o trdem delu in obljubo odrešitve.[6]

---

5 Weber trdi, da baptizem predstavlja "poleg kalvinizma drugi neodvisen vir protestantskega asketizma" (Weber 1956: 144). Weber tu baptizem zoperstavlja ne samo kalvinizmu, ampak tudi metodizmu in pietizmu, ki ju obravnava kot kalvinistični izpeljanki.

6 Seveda obstajajo nekatere pomembne doktrinarne razlike v načinih pridobitve milosti. Weber to priznava, saj pokaže, da zato, "...ker je bila predestinacija zavrnjena, je posebno racionalen značaj baptistične morale psihološko temeljil predvsem na ideji čakanja na sestop duha, kar je še danes značilno za kvekerska srečanja" (Weber 1956: 148) Baptisti so

Ta odnos igra vlogo neodvisne spremenljivke v okviru Webrove hipoteze o socialnem obnašanju, tj. o tem, kako so pripadniki puritanskih sekt s svojim obnašanjem upoštevali norme poslovne varčnosti in prizadevnosti. S tem Webrova razlaga "psihološke sankcije" dobi novo osvetlitev. Kalvinov izvirni nauk o fatalistični doktrini predestinacije ni več bistveni del mehanizma "psihološke sankcije". Nadomestila jo je predestinacija, vezana na upanje; delo je v tem kontekstu razumljeno kot znamenje milosti.

REFERENCE:

Collins, R. (1986). **Max Weber: A Skeleton Key**. Beverly Hills: Sage

Eisenstadt, S. (1973). "The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understading Processes of Change in Contemporary Non-European Societies and Civilizations" pp. 131-155. V: Glock, C.Y. & Hammond, P.E. **Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion**. New York: Harper and Row

Fischer, K. (1968). "Kritische Beitrage zu Professor Max Webers Abhandlung "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"", pp. 11-26. V: Winckelmann, J.(ur.) **Max Weber "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus**" II: Kritiken und Antikritiken. Munchen: Siebenstern Taschebuch.

Ganowicz, (1991): **Ideology, Meaning and Myth**, Ph.D. dissertation, Sociology, Syracuse University, New York

MacKinnon, M. (1988) "Calvinism and the infallible assurance of grace". The British Journal of Sociology, No. 2, 143-177

---

kot pravilno pot do milosti priporočali kontemplacijo, ki lahko vodi v ekstazo. S tega vidika baptizem nasprotuje kalvinističnemu poudarjanju posvetnega asketizma. Toda to nasprotje je vse prej kot absolutno. "Kolikor je baptizem vplival na običajen delovni svet, pomeni ideja, da bog govori samo takrat, ko meso molči, jasno spodbudo za preudarjeno tehtanje delovanja ... Radikalna odstranitev magije iz sveta ni dopuščala nobene druge psihološke smeri razen posvetnega asketizma...dosledna moralnost baptistov se je v praksi spreobrnila v pot, ki jo je pripravila kalvinistična etika" (ibid.: 149). Poleg poudarjanja kontemplacije kot neke vrste vzporedno pot k milosti vključuje baptizem tudi kalvinistično načelo dobrih del.

Marshall, G. (1982). **In Search of the Spirit of Capitalism**. New York: Columbia University Press.

Parsons, T. (1949). **The Structure of Social Action**. New York: The Free Press

Poggi, L. (1983). **Calvinism and the Capitalist Spirit**. Amherst: The University of Massachussets Press.

Rachfahl, F. (1968). "Kalvinismus und Kapitalismus", 57-148. V: Winckelmann, J.: glej Fischer, K.

Robertson, R. (1972). **The Sociological Interpretation of Religion**. Oxford: Blackwell.

Schluchter, W. (1981). **The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental Theory**, Berkeley: University of California Press

Swatos, W. "Charismatic Calvinism: Forging a Missing Link", pp. 73-81. V: Glassman, R. & Swatos, W. (ur.): **Charisma, History and Social Structure**. New York: Greenwood Press

Sombat, W. (1967). **The Quintessence of Capitalism**. New York: Harper and Row

Turner, B. (1981): **For Max Weber**. London: Routledge and Kegan Paul

Tennbruck, F.H. (1980). "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber". The British Journal of Sociology, No. 31, 313-351

Weber, M. (1964a) **The Sociology of Religion**. Boston: Beacon Press

---- (1964b) **The Religion of China**. New York: MacMillan

---- (1978) "Anticritical last Word on the Spirit of Capitalism". The American Journal of Sociology. No. 5: pp. 1105-1130

---- (1956) **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner and Sons

---- (1985). **From Max Weber: Essays in Sociology**. (ur. Gerth, H.H. & Mills, C.W.) New York: Oxford University Press

Prva objava:

"Smisel v Webrovi sociologiji religije", Phainomena, št. 5-6, let. 2, 1993, str. 97-109 (iz angl. j. prevedel Marjan Kokot).

III.

Možnosti transcendence

Govori tudi ti,
govori kot zadnji,
reci svojo besedo.

Govori -
Vendar ne loči Ne od Da.
Daj svoji besedi tudi smisel:
senco ji daj.

Paul Celan: Govori tudi ti
(prevedel Niko Grafenauer)

RELIGIOZNA ETIKA IN MOLITEV

Filozofija ne more biti preprosto raziskovanje sporočanja in celovitosti univerzalnih odnosov brez enega samega šiva. Njeno izhodišče ne more biti edinost (**ipseity**) posameznika, če naj bi ta bila predmet, ki bi ga veljalo odkrivati zunaj vsakršnega odnosa.

Izhodišče filozofije bi bilo lahko tudi etično razpravljanje. Prav filozofova edinost se obnavlja v odnosu. Kje drugje bi namreč filozof sploh lahko iskal edinost, če ne v specifičnostih stika, opisa, poimenovanja? Celo bistva je treba razločevati v njihovih nebistvenih prehodih. Kot je zapisal Walter Benjamin, se ne soočamo samo z neskončnimi možnostmi svojih minljivih duš, ampak vrh tega tudi z neskončno minljivim svetom, v katerega smo postavljeni. Soočamo se z neskončnostjo, ki jo prezentira možnost Drugega, z neskončnostjo torej, ki obstaja spričo specifične drugosti.

To spoznanje je Spinoza opisal kot radost. Če Bog ne more biti **telos** zgodovinskega toka in je v najboljšem primeru samo njegov rezultat, potem ni mogoče postaviti nobenih ciljev v odnosu do Boga, prav tako pa se noben posvetni red, nobena politika, ne more sklicevati na božji red.

Preostaja nam imanentna politika sreče - zaskrbljenost, skrb za druge brez posebnega transcendentalnega poziva. Razviti moramo torej etiko imanentne radosti. Takšna etika pa ne bo temeljila na božjem navodilu, ampak na spoznanju imanentne minljivosti, ki

se postavlja po robu transcendentalnim teologijam. Temeljila bo na posvetnosti logike - vštevši teologiko.

"Duhovni **restitutio in integrum**, ki ji gre za nesmrtnost, ustreza posvetna obnova, ki vodi v večnost padca; ritem te večno minljive posvetne eksistence, ki je minljiva v svoji prostorski, pa tudi časovni celovitosti, ta ritem mesijanske narave je radost" (Benjamin 1986: 313).

A če je za komunikacijo značilna ločitev tistih, ki so vpleteni v komunikacijski odnos, potem se velja vprašati naslednje: v katerem smislu imamo ta odnos lahko za metafizičen ali celo etičen odnos? Ali nas to ne pooblašča, da se vrnemo k znanosti o nevezanih substancialnih bistvih, tj. k metafiziki v njeni stari opravi? Če gledamo s tega zornega kota, potem se zastavlja vprašanje, kaj filozofija, posebno hermenevtika kot znanost o sporočanju, sploh lahko pove o komunikaciji z Bogom, kot navadno označujemo molitev.

Po Aristotelu molitev ni ne resnična ne lažna. Pri molitvi ne moremo narediti napake: ne posreduje namreč nobenega sporočila. Celo vzklik "O, Bog!" nikogar ne nagovarja, ne glede na to, koliko je javen. Nihče se ne more odzvati nanj, čeprav terja pozornost in obenem naznanja določeno duhovno potrebo. Nič drugega ni kot pripoznanje nekomunikabilnosti, posnetek božjega klica, ki ga nihče ne more slišati, zaveza neskončnosti, ki jo prezentira Drugi.

Ta vzklik se kot posnetek ob odsotnosti resničnega dogodka, ki ga ne more spodbuditi, ampak ga vase lahko le naknadno vpiše, ne more nanašati sam nase. Resničnost ni nikoli preprosta danost.

Tudi molitev, pesem in vprašanje zavezujejo, a nikogar ne nagovarjajo - tako kot zakon. Ker niso sporočila, si o njih ne moremo izdelati sodbe. Kaj naj bi naredila filozofija, ko kdo vzklikne: "O, Bog!" Mar naj reče: "To je Dobro"? Ali filozofija lahko karkoli pokaže ob reklu "O, Bog!" samem? Naj zariše in izdela določena etična navodila, s tem ko reče: "Ta človek ne bi smel tako dramatizirati"? Ali pa: "Nekaj bi morali ukreniti v zvezi z družbenimi razmerami, ki so pripeljale do tega"? Kaj bi pravzaprav lahko potegnili iz tega vprašanja? Ničesar?

Kot je pokazal Kant, je vse izpeljano iz zakonov, čeprav ti sami niso izpeljani iz nečesa drugega. Zaradi tega ima morala utemeljujoči pomen in je pred vsakršno ontologijo in teologijo. Ti stavki

vzpostavljajo resničnost, s katero védenje nima nobenega opravka. Kategorije, ki oblikujejo zakonodajo in presojanje, tičijo globoko v edinosti uma.

Vendar se je treba vprašati, ali to velja tudi za molitev? Ali izpeljujemo svet iz nanašanja molitve same nase, tako kot zakonodaja kaže na zakon, ko se sklicuje nanj? Ali to velja tudi za zakon sam?

V zakonodajnem umu, ki je podvržen lastnemu sodišču razuma, je protislovje. Ko je Hegel pokazal, da temeljne kategorije - na podlagi solipsistične edinosti istega - sploh niso utemeljujoče kategorije, je preprosto šlo za naznanitev napake iz prve **Kritike**, ki jo je Kant sam prepoznal. Fenomene spoznavamo v teku zakonodajnega, shematizirajočega procesa, ki postavlja noumenalni subjekt, vendar subjektov spekulativni interes odpove prav pri noumenih.

Zakonodajna gnanost v razumevanju formalizira svet, v katerem živimo, tj. fenomenski svet, ki se ne prekriva z zemljo, iz katere je narejen. Vendar se prav ob tej zakonodaji ostro zavemo nedosegljive zemlje. Neskončnost noumenalnega zadane ob končno razumevanje kot predstava o neskončni veličini resničnosti **v nas**. Razum je na ta način prisiljen spekulirati o 'poslednjih rečeh', ki jih ne more spoznati: o Bogu, svobodi volje, nesmrtnosti duše in božjem bivanju (Winquist 1972: 36).

Te zadeve delajo silo vsakršnemu razumu. Ni jih mogoče zapopasti. Zakoni zanje ne veljajo. Takšne antinomične sanje navsezadnje dobijo zakonodajno moč celo za kritični um. Spekulacija je vezana na transcendentalno zakonodajo, kraj noumenalnega uma, prizor umskega zloma, pri čemer njena nezmožnost opozarja na drug cilj, tj. na neko drugo zavezo.

Kaj zavezuje, če ne zavezuje zakon ali pa Bog? Heglov znani odgovor je bil nemara veliko prehiter: svetovni duh. Vendar je jasno, da kategorije ne izhajajo preprosto iz nič. Če je res, da ne moremo iskati sijajnega rdečega jabolka, ne da bi si vnaprej zamislili, da ga bomo našli, in če je res, da moramo znati jesti, da bi lahko jedli, potem so vse takšne zakonitosti podvržene eksploziji svoje intencionalne projekcije, kršenju svoje lastne zakonodaje. Vsako jabolko lahko strmoglavi zakon. Svet se zares utegne zdeti zanesljiv kandidat za vir zakonov, vsaj za njihov izvor **v meni**.

Mar zakonov pravzaprav ne izpeljujemo iz etičnega angažmaja? Kafka je imel prav, ko je rekel, da je edini Abraham, ki je smiseln zame, pravzaprav revni in umazani Abraham, ki ne sliši in ne razume, ki ne more spraviti svoje hiše v red in zaradi tega ne potrebuje zabijača. V resnici se zdi, da temelj edinosti jaza ni zakon ali pa Bog, ampak so to drugi. Odgovornosti ne poraja zakon, ampak temeljna zaveza drugim. Svetovni duh, matrica zaveze in oblikovanja, ni **telos**, ampak rezultat.

Če je smisel lastne identitete v odgovornosti za druge, potem se zastavlja vprašanje, zakaj jo imenujemo lastna identiteta. Zdi se, da k identiteti v tem primeru spada mnoštvo drugosti. To mnoštvo je zajeto v identiteto in je obenem brezmejno (ibid: 80ff).

Vračanje istega izraza ali zaporedno pojavljanje istega imena se mora nanašati na isti pojem, predstavo, stvar, historično odnosnico ali njihovo medsebojno zvezo, če naj bi to **zares** ostal isti izraz ali isto ime in če naj bi obenem imel smisel. To je še zlasti jasno, kar zadeva lastna imena.

Če bo kdo rekel "Emmanuel Levinas", se bo to nanašalo na določeno osebnost. Nanašalo se bo na avtorja knjig **Totaliteta in neskončnost** in **Drugače kot bit**. Nanašalo se bo na katero izmed Levinasovih del ali pa na vsa njegova dela. Nanašalo se bo na določeno vrednotenje transcendence, ali na litvansko izgnansko misel, ali na francosko fenomenologijo, ali na judovsko filozofijo. In tako naprej in tako naprej - vse to pomeni "Emmanuel Levinas". Ime povzema vase ta spisek, ki ga tu ni mogoče izčrpati.

Ravno tako tudi "Bog" pomeni neskončno bitje, ki nujno biva - in spiska, ki ga vsebuje ta beseda, seveda ni mogoče izčrpati. Drugi, ime, prezentira neskončnost. Vse to deluje dokaj koherentno. Zgodovina, referent imena, je zajeta v imenu. Auschwitz **pomeni** kraj, kjer je na milijone Judov umrlo v plinskih celicah. V predstavo o Cezarju je vgrajeno dejstvo, da je Rubikon prekoračil na določen dan, z določenim namenom, misleč določene misli, v spremstvu določene vojske itd.

V najbolj partikularni in lastni identiteti, monadi ali imenu sta zajeta neskončna partikularnost in mnoštvo. Obstaja pa tudi neskončno mnoštvo monad in v vsaki izmed njih se kaže neskončno mnoštvo drobcev, ki jih zajema vase. Najbolj razločna identiteta,

najbolj preprosta substanca, zato **vključuje in terja najširšo mrežo referenc,** povezav in koherentnih zgodovinskih pripovedi, da bi bila to, kar je. To pa zato, ker ta neskončnost nikoli ni dejanska, ampak je zajeta v imenu.

Če se torej želimo poučiti, kdo je bil Cezar, pogledamo v zgodovinsko knjigo. In Auschwitz? Pogledamo lahko tudi tjakaj. Ali pa povprašamo koga, ki je bil tam, a je preživel. Ali je povedano resnica ali laž, bo v vsakem primeru odvisno od tega, na kar se povedano nanaša, tj. od tega, ali je to mogoče preveriti in imeti za izpričani dogodek. Če je povedano resnica, se bo nanašalo na resnično. Do resničnega bo mogoče priti po poti preverjanja. To daje zgodovinarju veliko moč. Kot je opozoril Lyotard: "O resničnosti ni mogoče reči ničesar, kar je ne bi predpostavljalo" (Lyotard 1988: 32).

Če dokumentacija oziroma sredstva preverjanja izginejo, če izginejo knjige, spomeniki, pričevanja, ruševine itd., če izgubijo verodostojnost ali če nihče ne vrže očesa nanje, potem je pomen Auschwitza negotov. Sam na sebi ne pomeni ničesar. Zakaj? Zato, ker je nič - kot je rekel Leibniz - preprostejši in lažji kot nekaj. Politika genocida in celoten pomen Auschwitza je v rokah zgodovinarjev. Na to opozarja Lyotard ob polemiki o Faurissonu. Kot pravi ta zgodovinar, ni mogoče predložiti nobenega dokaza, da holokavsta niso skonstruirali Američani, da bi s tem očrnili naciste.

"Izničenje resničnosti plinskih celic ustreza izničenju resničnosti referenta s postopki preverjanja. Zgodovinar Vidal-Naquet imenuje Faurissona 'papirnati Eichmann'. Faurissonov poskus iztrebljenja na papirju nadomesti dejansko iztrebljenje... Zato ni resničnosti razen tiste, ki je izpričana na 'papirju'" (Lyotard 1988: 32).

Zgodovina, ki nam je dana, nam je torej **dana na papirju.** S tem papirjem pa je treba nekaj ukreniti. **Zavezuje nas**. Pred nami je kultura, ki citira samo sebe kot svojo lastno avtoriteto. Pri tem tvegamo, da gre v temelju za kantovsko dilemo. Faurisson postavi vez med 'brezvsebinskimi logikami' in fašističnimi ontologijami v jasno luč. Terja dokaz, da je Auschwitz obstajal. Navesti ni mogoče nobenega. Očividci plinskih celic so se v njih spremenili v žrtve, domneve zavezniških vojakov pa niso zanesljive. Preživeli niso prepričljivi, pogosto pravzaprav molčijo. Kakorkoli že, v plinskih celicah očitno niso umrli.

Najbolje to formalizira Lyotard: "Naj se izjava **i** glasi: si žrtev napačnega; **ne i**, da to nisi; **ri**, da je stavek **i** resničen; **li**, da je lažen; če velja **i**, potem ne veljata **ne i** in **i**. Stari so ta sklep imenovali dilema. Vsebuje mehanizem **dvojne vezi**...je os Heglove dialektične logike...Ta mehanizem obstaja v uporabi dveh protislovnih izjav, **i** in **ne i**, in dveh logičnih operacij: izključitve...in vključitve...Torej, obenem (bodisi **i** bodisi **ne i**) in (če **i**, potem **ne i**). To je tako, kot bi kdo trdil oboje, **bodisi to je belo bodisi to ni belo; in če je belo, potem ni belo**" (Lyotard 1988: 5-6).

Po Heglu ne obstaja zgodovinsko dana identiteta zunaj dialektičnega gibanja. Vsaka zgodovinsko dana identiteta je utemeljena na predpostavki, da je njen izvor in **telos** v splošnem duhu, ta pa je celovitost mnogih identitet in njihovih nasprotij. Logična protislovja opozarjajo na to, da se vsakršna razločna, dana identiteta, vsakršno ime, vzpostavi s **postajanjem.** Prav zaradi tega ima Hegel velike probleme pri artikulaciji pojma substance, ki mu velja za določujoči **telos**. Govor o duhu kot splošnem duhu nas sili v to, da temu duhu pripišemo logiško prednost pred konkretnim in fenomeni. Vsakršno razločevanje je razločevanje splošne substance (Winquist 1986: 34).

Neskončno bivanje ima obliko neskončno deljive celovitosti, paradigmatične logike množične smrti. Neskončnost zgodovine se razteza v neskončnost **znotraj** celovitosti duha. Vsakršno dejanje duha je dejanje razločevanja, čeprav je sam enoten. Kar je neposredno dano, torej ne more biti preprosta substanca. Substanca obenem zajema vase svoj nedejanski konec. "Substanca je kot subjekt čisto **preprosta negativiteta** in iz tega razloga je cepitev preprostega" (Hegel 1977: 10).

S stališča logike je duh v celoti izvor in konec. V Heglovem razumevanju duha je temeljno protislovje, ki podžiga znamenito 'heglovsko dialektiko'. Vzvratna logika teleologije, ki jo je Spinoza tako silovito obsojal, tisto vnazajsko umevanje, ki usmerja namen k nedejanski, neobstajajoči in zato docela negativni prihodnosti, postane pri Heglu gonilna sila gibanja, s katerim univerzum napreduje k popolni skladnosti.

"Zgolj v tej sebe **obnavljajoči** istosti ali v tej refleksiji o drugosti znotraj nje - ne v **izvorni** ali **neposredni** enotnosti kot takšni

- je resnica. To je proces svojega lastnega postajanja, krog, ki predpostavlja svoj konec kot svoj cilj, pri čemer ima svoj konec tudi za svoj začetek; a le prignan do svojega konca, je dejanski" (Ibid.).

Kantovo razumevanje zgodovinsko danega je podobno zapleteno. Kakovost ne more pripadati snovi sami na sebi, zunaj široke diskurzivne matrice, ki vključuje ozaveščanje danega. **Ni preprostega fenomena, ki ne bi bil razcepljen v diskurzivnem polju.** Danost zgodovine, ki nas nagovarja, te stavke na papirju je treba razložiti, razumeti in ovrednotiti.

"Preučevanje kantovskega teksta, vzpostavitve danega z zaznavanjem, pravzaprav ne terja le enega stavka (ali kvazi-stavka), ampak dva. Pri zaznavanju obstaja tudi dejaven 'subjekt', tokrat postavljen kot nagovarjalec. Dejavnost tega subjekta vtiskuje zaznavam oblike prostora in časa, ki niso danosti. Ker pa je snov podvržena prostorsko-časovnemu filtriranju, prejme smisel, ki ga sama ne more proizvesti in ki jo spremeni v fenomen. Snovi podeljuje oblike prostora in časa nagovarjajoča instanca, dejavni subjekt zaznavanja" (Lyotard 1988: 62).

Po Kantu se zgodovinska danost v vseh svojih prvotnih kakovostih torej vzpostavi tedaj, ko nagovori zgodovinarjev um. Zgodovina ne more biti prvoten subjekt raziskovanja. Čeprav celotno védenje subjekta izhaja iz izkušnje, **ta izkušnja vzpostavi in uzakoni pogoje svojega predmeta.** Vendar predmet, tj. snov, zgodovinska danost, ni nič prvotnega.

"Predstava o danem (neposredno danem) je način sprejemanja in cenzuriranja predstave o prezentaciji. Prezentacija nikomur ne prezentira univerzuma; je dogodek njegove (nedoumljive) prisotnosti. Dano je dano subjektu, da ga sprejme in z njim razpolaga. Razpolagati z danim pomeni namestiti, postaviti ga v izjavljalni univerzum" (Lyotard 1988: 61).

Veličina tega, česar ne sprejmemo in s čimer ne razpolagamo, prezentacija univerzuma torej, se zdi, da se razprostira v neskončnost, kot bi rekel Hegel. V njej bi bili lahko zajeti zakoni. Zakoni navsezadnje presegajo končno spoznanje. Ne moremo se vrniti niti k nizu v temelju dostopnih in od Boga danih zakonov niti v dani in preprosti svet.

Če smo docela razzemljili referent, ime, in če smo docela strmoglavili zakon, isto, ali nam potem preostaja samo še neskončna igra izjav v izjavljalnem univerzumu? Kaj nas bi utegnilo rešiti iz tako trpke imanence? Kaj nas bi utegnilo odrešiti v takšni monotoniji? In kaj nas bi utegnilo zavarovati pred zgodovinsko grozo in neznano prihodnostjo? Kaj je resnično? Kaj je potemtakem Bog? Ta vprašanja, tako kot vsa vprašanja, pesmi, zakoni in molitve, **nas zavezujejo, a nas ne nagovarjajo**. V njih ni nobenega sporočila. Niso - in tudi ne morejo biti - majhne uganke (Winquist 1986: 50ff).

Kakšen je odgovor na zgodovinsko grozo? Trdilen? Nikalen? Pravi odgovor bi nemara utegnil priti v obliki vzklika "O, Bog!", vendar nam ta ne ponuja resničnega odgovora. Ne pove nam, ne kaj naj naredimo ne kaj naj mislimo. V svoji zavezanosti tem vprašanjem nismo postavljeni v položaj nagovorjenca, ampak prej v položaj nagovarjalca. Svoj položaj lahko opišemo in od tod poskusimo izpeljati kakšen razlog zanj. Lahko proizvedemo še več izjav, a to ne bo nagovorilo - in tudi ne more nagovoriti - naše zaveze. Vse izjave, bodisi opisne ali pa razlagalne, so namreč odvisne od tega, na kar se nanašajo, in od preveritve.

Zakona ne moremo izpeljati. In ne moremo nagovoriti svoje zaveze, ki jo prezentira zakon. Ničesar ne moremo pokazati z molitvijo. In vprašanja, ki nas zavezujejo, nas ne nagovarjajo. A če se iz zaveze poraja odgovornost za druge, mar to ne zarisuje opisa, ki nakazuje vzorec naše zaveze? Se pravi: mar z dejstvom, da smo z drugimi, ni povezana določena kakovostna zaveza?

Levinas ima v zvezi s tem pomisleke. Lyotard to zanika. Abraham dela isto napako kot Kant ali Heidegger. Klicu sledi zaradi opisa: Bog je pravičen. To je dober primer za **neutemeljeno izpeljavo predpisa iz opisa.** Izaka bi bil celo ubil.

Kako Abraham ve, da je Bog pravičen in da moramo narediti, kar reče, ko pa je nebesno jasno, da Bog ni pravičen? Še več: kako Abraham ve, kaj mu Bog ukazuje? Kako naj bi razumel to preskušnjo? Zgodba nima za nas nobenega sporočila. Iz nje ne moremo izpeljati ničesar. Razpoka, ki jo prikaže, zgolj ilustrira našo ločenost in filozofski imperativ, da jo odpravimo.

Aristotel je imel prav. Te razpoke ni mogoče zaceliti. A kljub temu ne dosežemo ničemur zavezane svobode, ki bi nam dovoljeva-

la, da jo preskočimo v svojem filozofiranju. Njena nezaceljivost nas opozarja, da navsezadnje ne moremo zlahka ločevati med filozofijo in molitvijo. **Zgodovina metafizike je vrsta vprašanj.** Z etiko ni nič bolje. Tvegamo, da ni niti resnična niti lažna.

Negativna teologija nam tu ne more pomagati. Pravzaprav sploh nima nobene vrednosti. Kaj bi mi moja bit utegnila povedati o biti nasploh? Ničesar? Kakovostnega opisa neskončne biti ne moremo izpeljati iz opisa končne partikularnosti. Če poznam kakšno zapoved, mar mi to kaj pove o neskončni modrosti Boga?

Zapovedi nam pravzaprav ne povejo ničesar o Bogu. Za teologijo ne obstajajo prvotna dejstva, in sicer zato ne, ker ne obstaja dana, preprosta celovitost neskončnega, kot sta pokazala Kant in Hegel. Neskončnega ne moremo nikoli zapopasti. Preprosto ni **Dasein**. Ob vsem tem se zdi, da nam preostaja skrb za končno celovitost. To pa je, kot je pokazal Lyotard, nemogoče.

"Ničesar torej ne moremo dognati o celovitosti (ki nikoli ni dana), pa čeprav je to celovitost božjih ukazov. Prav tako ne moremo o njej ničesar spoznavno zatrditi. Kar zadeva etos Boga 'samega', nam je dostopen zgolj prek celovitosti božjih zapovedi...(In končno, če se opremo na predpostavko, da so Bog in njegovi ukazi pravični, kako naj bi tedaj spoznali, da je Bog tisti, ki daje ukaze?)" (Lyotard 1988: 108).

Ta vprašanja nas zavezujejo, a niso uganke. Za kaj bi utegnila biti rešitve? Ne priskrbijo nam nikakršnega védenja. Kaj bi lahko pomenila? Niso niti resnična niti lažna. **So molitve brez zahteve.**

Nemogoče je moliti za samega sebe. Nobeno vprašanje ne zadeva zgolj mene samega. Kadar smo prisiljeni vpraševati se, moliti, uzakonjati, postavljati se v položaj nagovarjalca, se s tem že manifestira zaveza, odnos do drugosti. Nagovarjalec je že zavezan, da bo nagovoril nekoga drugega. Zaveza **pomeni** prav to. Poželenje vselej vznikne zgolj s svojim predmetom, čeprav ta nikoli ni preprosto dan. **Conatus**, bodisi kot nasilje, radost ali pa ljubezen Boga, nikoli ne more nagovoriti samega sebe, ampak **je** relacionalen in odgovoren.

Celo božja ljubezen je ljubezen, pri kateri Bog jemlje samega sebe kot predmet in s tem razširi obseg poželenja po razumetju na raven nespoznatnega univerzuma. Predmetno poželenje je ločeno

od svojega neskončnega predmeta. "Molitev nikoli ničesar ne prosi za nekoga; natančneje, sploh ničesar ne zahteva, ampak je povzdignjenje duše" (Levinas 1989: 232). **Celo božji narcisizem nikoli ne nagovori samega sebe, ampak vselej neskončno drugost.**

Molitev je etična zaveza. A katero vrsto 'povzdignjenja' ponuja? Katera vrsta transcendence se kaže v nečem, kar je vselej že odnos? Transcendenca bi lahko bila prav negacija etike, tj. metafizike odnosa. Nič ne bi moglo biti bolj nasprotno zavezi. Ves Levinasov govor o transcendenci je nemara samo proizvod spodletelega kartezijanstva.

"Pri Levinasu ni resnične transcendence referenta. Predmet pripada dialektiki védenja. O tem, kar je 'blizu sebi', Levinas v skladu s spekulativnimi pravili navsezadnje zatrdi, da je 'za sebe'. Spekulacija zasede celotno območje tega, kar se imenuje resničnost. Etična transcendenca se ne umešča v to polje. Sploh se ne umešča, kajti drugega ni mogoče locirati. Če bi bilo njega ali njo mogoče locirati, bi bil jaz tvoj gospodar in bi te moral poznati. Etično območje ni območje, ampak je vrsta jaz/ti situacije, ki se nepredvidljivo dogaja kot gnetenje izjavljalnega univerzuma, v katerem **jaz** je **jaz**" (Lyotard 1988: 112).

Pri jaz=jaz ne gre za izenačitev, ampak za razločitev izjavljalnega univerzuma, odnos do drugosti znotraj dialektike referenta oziroma imena. Vse je zagozdeno v popolni imanenci, ki si želi neskončnost. Vsakršna ljubezen je končna. Vsakršno védenje je specifično. Zaveza, ki vznikne iz vpraševanja, nas sili v položaj nagovarjalcev. Tudi če molimo zaradi svojega lastnega trpljenja, molimo zaradi trpljenja imanentnega Boga, imanentne posvetnosti.

Nujno gre za nagovor in odnos do specifičnega trpljenja revnih in lačnih, tj. drugih. Bog oziroma narava ni nič drugega kot neskončni presežek te revščine, lakote ali trpljenja. Trpljenje - in doumevanje trpljenja, molitev - opozarja na **cezuro** v imanentnem izjavljalnem univerzumu, na zev v koherenci razvojnih zgodb, zaradi česar je tudi izzvalo toliko teodicej. Gre za razpoko v kozmologiji. Molitev vselej presega nagovarjalčev izraz. Molitev je odnos do neskončnosti, prezentiran s končnim in specifičnim (Levinas 1989: 234).

Če se je ponovna zahteva po metafiziki iztekla v etiko, ki je ni mogoče dešifrirati in je izplesti iz kozmologije, potem je to etika, ki ni pometla - in tudi ne bi smela pomesti - z vsemi predstavami o celovitosti. Etika je pravzaprav utemeljena v pozivu k sistemu imanence. Ta sistem zaznamujejo reže, vzpostavljajo pa ga vprašanja, ki spodbujajo metafizično spekulacijo. 'Transcendenca', s katero je bila obsedena moderna filozofija, ker je bila ujeta v svoja lastna epistemološka prizadevanja, je obenem služila prelamljanju z vsakršnimi pozivi k zaključenemu in dostopnemu univerzumu. Zdaj pa končno terja sistem imanentnih odnosov onstran istega: zaporedje predmetov.

REFERENCE

Aristotel (1984) **The Complete Works of Aristotle** (2 Vols). The Revised Oxford Translation. Princeton, NJ: Princeton University Press

Benjamin, Walter (1986). **Reflections**. New York: Schocken Books

Levinas, Emmanuel (1989). **The Levinas Reader**. Sean Hand (ur.). London: Basil Blackwell

Lyotard, Jean-Francois (1988) **The Differend: Phrases in Dispute**. Minneapolis: University of Minnesota Press

Winquist, Charles (1972) **The Transcendental Imagination: An Essay in Philosophical Theology**. The Hauge: Martinus Nijhoff

Winquist, Charles (1986): **Epiphanies of Darkness**: Deconstruction in Theology. Philadelphia: Fortress Press

Prva objava:

"Religiozna etika in molitev", Nova revija, št. 125, let. 11, 1992, str. 999-1004 (iz angl. j. prevedel Vid Snoj).

KRITIKA NEGATIVNEGA PLATONIZMA

Anzelm je docela jasen: neumnež, ki zanika božje bivanje, je neumen zato, ker je slišal za krščanskega Boga in se ne meni za očitno in preprosto resnico tega nauka. Trditev, da je Bog 'tisti, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega', je pred vsakim dokazovanjem. Dogma, kultura in predmetni svet so pred vsakim racionalizmom.

"Ontološki dokaz", ki ga je zasnoval Anzelm, ni enak Descartesovemu racionalističnemu dokazu, po katerem je neumnež neumen zato, ker ne potrebuje nikakršnega izročila, dogme in zunanjega vpliva, da bi odkril, kaj je docela resnično in neomadeževano s takšnim tradicionalnim nesmislom.

Smeli bi reči, da je Anzelm objektiven, Descartes pa radikalno subjektiven. Anzelm dokazuje, da je prav predstava o krščanskem Bogu tako široka, da popolnoma zaobseže božjo bit. Bit je bistvena. Bit Boga in Bog, ki je, sta nerazločljiva: Bog **je** Bog.

A to, od česar si ni mogoče zamisliti nič večjega, ne more bivati zgolj v umevanju. Kajti če bi bivalo zgolj v umevanju, potem bi si bilo mogoče zamisliti, da biva v resničnosti, ki je večja... Če torej to, od česar si ni mogoče zamisliti nič večjega, biva zgolj v umevanju, potem za bitje, od katerega si ni mogoče zamisliti nič večjega, velja, da si je mogoče zamisliti večje od njega. Vendar je očitno, da je to nemogoče. Zato ni nobenega dvoma, da bitje, od kate-

rega si ni mogoče zamisliti nič večjega, biva in da biva tako v umevanju kot v resničnosti. (Anselm 1988: 54). Tomaž Akvinski je seveda ostro kritiziral ta dokaz: "(Ne moremo) dokazati, da Bog dejansko biva, ne da bi dopustili, da dejansko biva nekaj, od česar ni mogoče misliti nič večjega..." (Aquinas 1947: 12). To je bilo seveda Anzelmovo izhodišče. Tomaž Akvinski ponovi dokaz skorajda v takšni obliki, kot ga je zasnoval Anzelm. Zato trdim, da je izjava, ki pravi, da 'Bog biva' razvidna iz sebe same, kajti predikat je isti kot subjekt; ker Bog je svoje lastno bivanje... (Aquinas 1947: 11).

Tomaž Akvinski nasprotuje vsakršni obravnavi bivanja v smislu božje lastnine. Vendar obenem dokazuje, da "Bog" vzbuja bivanje. Tomaž Akvinski zato v resnici ne oporeka Anzelmu. Oporeka pa racionalizmu Descartesovega tipa. Kolikor Bog **je** Bog in kolikor to ni predikacija, je s tem vsakršna analiza onemogočena, ker ne gre za docela racionalen dokaz. Bivanja ne moremo pridati (prejetemu) pojmu Boga. Ta formulacija je Leibniza napeljala k ugotovitvi, da sta bistvo in bivanje - logos in bit Boga - med seboj neločljiva. Že gola možnost Boga pomeni, da Bog biva, ker jo utemeljuje **dejstvo** bivanja. Nekaj **je**, vendar to ne more biti Bog, kajti Bog je popoln in najresničnejši; če vesolje je nekaj (kar tudi je), potem Bog **je**.

Teologije po Leibnizu ni mogoče ločevati niti od splošne niti od posebne metafizike, saj sta v resnici identični. Bistvo metafizike je onto-teologija. To stališče nemara najjasneje pride do izraza v njegovi razpravi **O zadnjem izvoru stvari**:

"Da pa bi nekoliko natančneje pojasnili, kako temporalne, kontingentne ali fizikalne resnice izhajajo iz tistih resnic, ki so večne in bistvene ali če hočete metafizične, moramo najprej vzeti na znanje, da prav iz dejstva, da je raje nekaj kot nič, izhaja določen nagib (exigentia) k bivanju v možnih stvareh ali v možnosti ali bistvu (logos) samem - pretenzija po bivanju, če tako rečemo - z eno besedo, da bistvo samo teži k bivanju. Iz tega nadalje izhaja, da vse možne stvari ali stvari, ki izražajo bistvo ali možno resničnost, z enako pravico težijo k bivanju v skladu s kvantiteto bistva oziroma resničnosti ali pa do tiste stopnje popolnosti, ki jo vključujejo; kajti popolnost ni nič drugega kot kvantiteta bistva" (Leibniz 1976: 487).

Bog kot možnost največje resničnosti mora biti najresničnejši. Če je mogoče, da je, potem Bog nujno je, ker je nerazločljiv od sebe samega. Nič več Boga ni v Bogu, ki biva, kot v Bogu, ki ne biva. Kar zadeva Boga, bivanje ni nekaj prigodnega zato, ker mu ničesar ne pridene, ali pa zato, ker bit pripada njegovemu bistvu. To je zavračal Kant - in dokazoval Anzelm. Kdo bi lahko ločil lažnega Boga od resničnega? In kakšen pomen bi to ločevanje sploh lahko imelo? Če bivanje ni atribut Boga, potem mora biti bistveno. Ali pa bivanje sploh nima ničesar opraviti z Bogom, kar pomeni, da je Bog onstran bivanjskega območja in sam v sebi brez vsebine.

Kant je seveda oporekal Descartesovi različici ontološkega dokaza, ki bivanje izenačuje s popolnostjo, za katero si ni mogoče zamisliti, da je Bog ne bi imel, zato "iz dejstva, da lahko mislim le o bivajočem Bogu, izhaja, da bivanja ni mogoče ločevati od Boga in zatorej Bog resnično biva" (Descartes 1985: 46).

Ta različica ontološkega dokaza povzema razlikovanje med bivanjem in bistvom, ki se zlahka vda Kantovi zaostritvi Descartesovega temeljnega epistemološkega zanimanja. Kant se noče opreti na predpostavko, kot to želi narediti Descartes, da je logos bivajoč in da logika na kakršenkoli način korespondira z objektivno resničnostjo. Če trdimo, kot pravi Kant, da je Bog popoln in da zaradi tega tudi nujno biva, smo s tem samo utrdili koherenco in enotnost pojma. Vendar epistemološko zanimanje onemogoča vsakršen premislek o tem, kar je bistveno za resničnost. To, da ima kdo idejo o Bogu, ki je, še ne dokazuje, da objektivno resničen Bog tudi zares je.

Tu Kant zdrsne nazaj v najstrožji dualizem, pri čemer trdi, da je logika (predvsem v teologiji) popolnoma brez vsebine. "Bog" ne pove ničesar o Bogu (ali je resničen). "Bog" ni Bog. Vendar gre tu Kantov prikaz ravno v nasprotni smeri od teh sklepov. Kant pobija sam sebe. Najodličnejša analiza iz **Kritike čistega uma** ga vsekakor odvrača od tega, da bi trdil, da je logos ali celo theo- logos brez vsebine. Kant pravzaprav dokazuje, da imata zamišljanje možnega Boga in Bog kot predmet tega zamišljanja isto vsebino, da sta popolnoma nerazločljiva med seboj in da objektivno bivanje ničesar ne prida pojmu. Vendar Kant zmotno jemlje to ponovitev

dokaza za zavrnitev. Celotno območje noumenalnega (podporni steber Kantovega dualizma), ki se razlikuje od območja fenomenalnega zgolj po svojem objektivno resničnem bivanju, "besedici 'je'", sploh ni razlikovalna poteza, pravi Kant, ko spodbija ontološki dokaz. Pojmovno gledano ni razlike med fenomenalnim in noumenalnim: njuna vsebina je ista.

"Če zdaj vzamemo subjekt (Boga) z vsemi njegovimi predikati (med katerimi je tudi vsemogočnost) in rečemo, 'Bog je', pojmu Bogu ne pridamo novega predikata, ampak samo postavimo subjekt na sebi z vsemi njegovimi predikati, postavimo pa ga kot **predmet**, ki je v zvezi z mojim **pojmom**. Njuna vsebina mora biti ena in ista; ničesar ni mogoče pridati pojmu, ki izraža zgolj to, kar je mogoče, s tem ko mislim njegov predmet (prek izraza 'je') kot absolutno dan. Drugače rečeno, resnično ne vsebuje nič več kot zgolj možno" (Kant 1965: 505).

Kant tu ne spodbije svojega dokaza z združitvijo fenomenalnega in noumenalnega, saj noče dopustiti kakršnegakoli stika med noumenalnim Bogom in logiko. Prav na tej točki se logika zlomi v teologiji in do izraza pride njena nezmožnost, da bi nagovorila resničnost, pri čemer se sama v svojem statusu potrjuje kot simulacija resničnega in pooblašča moralni pristop k Bogu, ki ga ni mogoče primerjati z idejami. "Bog" po Kantu nikdar ne more biti Bog, ki nas moralno zadolžuje. Kar spodkopava dokaz, je prav pojem biti kot razločevalne poteze resničnega. Če sledimo rabi tega pojma v razvijanju protidokaza, ugotovimo, da včasih izmenjaje se in včasih skupaj z drugimi rabi za absolutno razločevalno potezo, ki dokazuje in razpira dvojnost spoznanja in resničnosti. Obenem pa gre tudi za takšen pojem, ki nikdar v nobenih okoliščinah ne ločuje logike od resničnosti, pri čemer ni nič bolj **pojem** možnega, kot je **pojem** resničnega.

Kant je pokazal, da je bit brez pojmovne vrednosti. Je prazen dodatek pojmu. Vendar jo zaklinja kot razloček noumenalnega. Bit ne more biti brez vsebine. Vsebine ne more imeti v dualistični metafiziki. Je razloček med besedami in stvarmi.

Ta dvojno nasprotje, s katerim je podprto absolutno nasprotje med logiko in resničnostjo, privzame v Kantovem spodbijanju ontološkega dokaza nenavadno platonistično obliko. Kot je pokazal

Deleuze, Platon dosledno razlikuje med **kopijami** in **simulakri**. Kopije so drugoten nasledek oblik, ki ne morejo biti neposredni predmet spoznanja. "So dobro utemeljeni ponaredki, za katere jamči podobnost..." (Deleuze 1990: 256).

Kopije kot takšne niso in ne morejo biti del teorije o korespondencah, ki zagotavlja podobnost s kakšnim predmetom. Vsi predmeti morajo biti simulakri, medtem ko morajo biti vse posebne ideje kopije. Posebne ideje so zato izpraznjene vsakršne predmetnosti, vsakršne svetovnosti. Kopije zagotavljajo zgolj notranje duhovne korespondence z nepopolno intuiranimi idejami. Predmeti ali simulakri pa so po drugi strani "kot lažni ponaredki, ki so zgrajeni na nepodobnosti in vključujejo bistveno sprevrženje in odklon" (Deleuze 1990: 256). Mizar, ki naredi posteljo, je torej v popolnoma drugačnem razmerju do resnice kot umetnik, ki posteljo prikaže. Medtem ko mizar poskuša posneti intuirano idejo, si slikar prizadeva re-prezentirati simulacijo ideje, ki jo je intuiral mizar (in filozof). Zato "izdelovalec podobe, posnemovalec, kot pravimo, ne ve ničesar o resnični stvari, ampak le o videzu" (Platon, **Država**, X, 600B).

Platon nadaljuje dvojni opis idej in predmetov kot kopij in simulakrov tako, da simulakre končno podredi kopijam. To pa zato, kot pravi Deleuze, ker predmeti pomenijo temeljno grožnjo univerzalnemu redu, kakršnega poskuša prikazati filozofija. Gre za grožnjo filozofskemu spoznanju nasploh.

"(Predmet), simulaker, predpostavlja ogromne razsežnosti, globine in razdalje, ki jih opazovalec ne more obvladati. Prav zato, ker jih ne more obvladati, doživi vtis podobnosti. Simulaker vključuje razločevalni zorni kot. Skratka, kot je rečeno v **Filebu**, da 'sta bolj ali manj vselej za ped naprej', tako gre v simulakru za to, da postaja blazen ali neomejen (neskončen), vselej drug, sprevračajoč globine, zmožen ogniti se enakemu, meji, istemu ali podobnemu: vselej bolj ali manj hkrati, a nikdar enako" (Deleuze 1990: 258).

Bit postane v Kantovi metafiziki tako prostor simulakra kot prostor kopije. Razločevanje rabi za to, da podpira dvojni red besed in stvari, pri čemer temu redu grozi pojem, ki vzbuja oboje: "Bog" ni (noumenalni, objektivno **bivajoči**) Bog. Do tega pobijanja

pride ne glede na to, da se z njim neogibno razodene zmotnost domneve, kako je takšen pojem "brez vsebine".

Kant pravi, da mora biti Bog drugačen od (noumenalnega) bivanja. To seveda ni nikakršno popačenje v zahodni metafiziki. Filozofija ni nikdar potrebovala predmetnosti: če je predmete v filozofskem sistemu mogoče podrediti notranji koherenci modela, potem ta sistem toliko bolj privzame utemeljevalsko kakovost. Kolikor celo radikalna mnogoterost priča o enotni naravi istega, reda idej, Boga ali navsezadnje statičnega vesolja, potem se zdi, da isto prežema in utemeljuje vse ter povzema vase vsak predmet. Kakorkoli že bi lahko predmetna mnogoterost ogrozila oživitev prvobitnega kaosa, ki je v nasprotju s filozofsko kozmologijo, pa mora kozmologija, če se hoče vzpostaviti kot prva filozofija, tj. metafizika, izslediti neko evolucijo ali devolucijo kaotičnega mnogega v isto. Najsi to še tako zanika, racionalistična metafizika in teologija privzemata obliko kozmološke pripovedi, pri čemer si njuna zgodba podreja mnoštvo, ki si ga prizadeva obvladati.

Kot je opozoril Nietzsche, je obsedenost z docela razumljivo zgodbo in razvojnimi teorijami zgodovine, s kozmologijo kot hi-storia, celo v najbolj racionalističnem izmed krščanskih teoloških izročil povzročila, da večina tega izročila "verjame vzvratno" na račun sistematične razlage dogodkov v njihovi mnoštvenosti in sistematičnega zanikanja hermenevtične kontingentnosti lastnega sistema kot zgodbe. Metafizika je kot filozofska zgodovina nemara metafora filozofije v javni službi. Kar podpira totalitarne ontologije istega, je prav tovrstno birokratsko filozofiranje (Remmling 1967: 176-179).

Takšno totalitarno mišljenje počiva na stremljenju po vsevidni enotnosti, zaokroženi sistematični razlagi mnoštva kot - v kozmološkem smislu - istega. Kar zadeva fašistične ontologije, je anarhija neskončne partikularnosti vsebovana v vsiljevanju zaokrožene vseobsežnosti enotne biti. Ljudje, ki niso več končen in izčrpljiv zbir, so razumljeni kot deli večje celote, ki je sama v sebi neskončno deljiva. Takšno totalitarno mišljenje je Edith Wyschogrod imenovala "logika množične smrti" (Wyschogrod 1985: 35). A ljudje so docela končni: mogoče jih je uničiti. Logika množične smrti po eni strani zanika to dejstvo, hkrati pa dopušča, da se udejani.

Aristotel je bil prvi, ki je scela branil končne partikularnosti in kakovostno spremembo pred navalom ontologij enotnosti. Zenon je, na primer, trdil, da so končne partikularnosti, pa tudi gibanje in sprememba v njih, nekaj nemogočega. Da bi se končne partikularnosti spremenile, bi morale iti skozi neskončnost sprememb. Aristotel pobije to totalitarno mišljenje tako, da uniči os, okrog katere se je vrtelo kolo celotne logike: neskončnost, kartezijanskega Boga.

Končne partikularnosti so po Zenonu paradoksalne samo, kolikor si jih zamišljamo kot neskončne delitve celote. Aristotel pravi, da to razumevanje neskončnosti nasprotuje tako samo sebi kot tudi stvarem samim. Če neskončnost nima meje, če obstaja predstava o neomejenosti, potem nič ne more biti zunaj nje ali njenega dosega, ker če bi bilo tako, bi bila s tem zaznamovana meja, prek katere neskončnost ne bi mogla seči. Če nič ne more biti zunaj nje, potem mora veljati, da vključuje vse. Če vključuje vse, potem mora biti vseobsežna in cela. Vendar sta vseobsežnost in celovitost predstavi o vsebovanju in zato omejeni. Predstava o neskončnosti je torej protislovna: terja, da naj bi neomejeno imelo mejo.

"Izkaže se, da je neskončno nasprotje tega, kar o njem pravijo, da je. Neskončno ni to, kar nima **ničesar** zunaj sebe, ampak to, kar ima **vselej** nekaj zunaj sebe... (to, kar) nima ničesar zunaj sebe, je popolno in celo. Kajti tako opredeljujemo celoto - kot to, čemur nič ne manjka, kot celega človeka ali škatlo iz lesa (partikularnosti)... To, čemur nekaj manjka in je zunaj, kakorkoli že je lahko majhno, pa po drugi strani ni 'vse'. **Celo** in **popolno** sta bodisi istostna bodisi tesno sorodna. Nič ni popolno, kar nima konca (**telos**), in konec je mej" (Aristotel, **Fizika**, III.6, 206b33-207a15).

Aristotel torej silovito pobija vsakršno pojmovanje dejanske neskončnosti, ali drugače povedano, dejansko ne more biti neskončno. Kar je dejansko, je končno in partikularno, zato si je to mogoče zamišljati kot končno vseobsežnost. Vendar Aristotel terja drugačno, radikalno neskončnost, ki bi bila v skladu sama s sabo. Ta neskončnost ni dejanska in nima meje. Neskončnost zaznamuje svet kot neustvarjen, neporojen, večen in zato takšen svet, ki si ga ni mogoče zamisliti kot vseobsežnost. Neskončnost je čista potencialnost. Je edina kakovost, ki jo ima snov na sebi, in zaznamuje možnost, da se svet razvija v zaporedju oblik **ad infinitum**.

Aristotel pobija Zenonovo logiko prav s totalizacijo dejanske in 'infinitizirajoče' možnosti. Razdaljo med A in B, ki jo mora preteči Ahil, je potencialno mogoče razdeliti v neskončno mnogo delov (tako postane neskončna), vendar dejansko s tem ni neskončno razdeljena. **Dejansko** je razdalja med A in B docela končna. Ahilu ni treba opraviti nikakršne delitve, da bi razdaljo pretekel.

Spinozov poskus, da bi te vpoglede uporabil v racionalistični metafiziki, pomeni enega izmed najglobljih tovrstnih poskusov. Spinoza se v celoti strinja z Aristotelom: tako z njegovo analizo kot tudi z duhom njegovega napada na logiko množične smrti. Spinoza pravzaprav radikalizira to aristotelovsko kritiko tako, da pobije Aristotelove lastne predstave o teleologiji. Spinoza pravi, da je teleologija vzvratna in neveljavna logika, ki definira spremembo in končno partikularnost z nedejanskimi mejami in konci. Povzročanje nikdar ne vključuje konca, ker nedejansko nima meje. Najhujša totalitarna logika je tista, ki totalizira zgodovino z doktrinami stvarjenja in razkroja. Spinoza, čisto drugače kot Hegel, temu ne bi mogel bolj nasprotovati.

Spinoza začne **Etiko** z vrsto definicij, ki se iztečejo v ontološki dokaz, vendar ta pri njem bolj od bivanja dokazuje monizem ali kozmološko enotnost. Šesta definicija se nanaša na Boga. Ta definicija je kot definicija Boga dejanje radikalne filozofije same, ki pobija teologijo transcendence zato, da bi obranila končne partikularnosti. Zenon si je neskončno pač napačno zamišljal kot končno celoto, ki je zmožna neskončne delitve. Tu gre Spinoza veliko dlje od Aristotela in zavrne to logiko, kolikor proizvaja napačne predstave tako o neskončnosti kot o vseobsežnosti.

Boga, najvišjega izraza spinozovskega monizma, si ne gre zamišljati kot neskončnost, ki je cela, ampak prej kot aristotelovsko neskončnost, ki zaznamuje možnost nasploh in nima meje. Bog ni neskončnost, ki vsebuje sebe samo in je neskončna **na sebi**, ampak je prej neskončnost, ki je **absolutna** in presega svoj lastni izraz. Teologija, vpletanje radikalne predstave o Bogu v diskurz, rabi za to, da posiljuje misel s silo zunajreferencialnosti:

"Z Bogom razumem popolnoma neskončno bitje, tj. substanco, ki jo sestavlja neskončnost atributov, od katerih vsak izraža večno in neskončno bistvo" (Spinoza 1985: 409).

Neskončnost je kot potencialnost nujno nedejanska vseobsežnost, ker ni nobene potencialnosti onstran nje: vse je znotraj dosega neskončne možnosti. Absolutna neskončnost je neprotislovna vseobsežnost brez meja, dejanska vseobsežnost, nameščena v vesolju neskončne možnosti (Bog). Ta teza je nasprotje totalitarne enotnosti. Človek bi moral biti Bog, da bi lahko spoznal Boga. Um je vselej končen in partikularen in ne more biti nič drugačen, nikdar ne more povzeti vase drugačnega in izraziti nič drugega kot sebe samega. Če se zdi, da Bog reprezentira mejo, onstran katere ne moremo misliti, potem zato, ker prav predstava o Bogu razodeva logiko, ki presega meje filozofovega ega. A ta logika ni brez vsebine. Njena intertekstualna dejanskost reprezentira neskončno možnost. Nič ni bolj nasprotujočega teologiji transcendence, ki papežuje na račun nespoznavnega, pri čemer partikularnost podreja mistificirani Drugosti, tj. popolnoma Drugemu, ki je brez obličja. Kakor končnega ni nikdar mogoče v celoti poistiti z neskončnim, tako tudi um ne more prevzeti vsevidnega nadzora nad vseobsežnostjo partikularnosti. Zenon se je motil, ko je rekel, da končno z delitvijo postane neskončno.

Spinoza nas torej seznani z možnostjo doslednega, sistematičnega in pretanjenega poskusa, kako se kosati z onto - teološkimi problemi. Ob pojmu Boga to naredi na način, ki je dovzeten za odvračanje totalitarnih teženj, prisotnih v tem podjetju in izročilih, ki ga oblikujejo. Misel dvajsetega stoletja je v tem šele začela razpoznavati osrednji problem moderne filozofije.

REFERENCE:

Anselm, St. (1988): **Basic Writings**. La Salle: Open Court

Aquinas, Thomas (1947): **Summa Theologica**. 3 Vols. New York: Benzinger Brothers, Inc.

Descartes, René (1985): **The Philosophical Writing of Descartes**. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Deleuze, Gilles (1990): The Logic of Sense. New York: Columbia University Press

Kant, Immanuel (1965): **Immanuel Kant's Critique of Pure Reason**. New York: St. Martin s Press

Leibniz, G. W. (1976) **Philosophical Papers and Letters**. Dordrecht: Reidel Publishing Co.

Remmling, G. (1967): Road to Suspicion: **The Study of Modern mentality and Sociology of Knowledge**. New York: Appleton-Century-Crofts

Spinoza Baruch (1985): **The Collected Works of Spinoza**. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press

Wyschogrod, E. (1985): **Spirit in Ashes**: Hegel, Heidegger and Man - made Mass Death. New Haven: Yale University Press

Prva objava:

"Bog: Kritika negativnega platonizma", Phainomena, št. 2-3, let. 1, 1992, str. 103-111 (iz angl.j. prevedel Vid Snoj).

Narodna in univerzitetna knjižnica
LJUBLJANA

Doslej izšlo:

Iz zbirke SOPHIA

- *Igor Lukšič:* Liberalizem vs. korporativizem, 1994
- *Cvetka Toth:* Spontanost in avtonomnost mišljenja. Študije o negativni dialektiki, 1994
- *Seppo Sajama in drugi:* Misel in smisel. Uvod v fenomenologijo, 1994
- *Lev Kreft:* Estetika in poslanstvo, 1994
- *Janez Strehovec:* Virtualni svetovi. K estetiki kibernetične umetnosti, 1994

O religiji

- *Ivan Kosovel:* Magija in metamorfoze duha, 1993
- *Michael Mullett:* Luter, Mala edicija ZPS, 1995
- *Michael Mullett:* Protireformacija, Mala edicija ZPS, 1995
- *Stephen J. Lee:* Tridesetletna vojna, Mala edicija ZPS, 1995
- *Sergej Flere in Marko Kerševan:* Religija in sodobna družba. Uvod v sociologijo religije, Alfa, 1995

◆

Aleš Debeljak

OBLIKE RELIGIOZNE IMAGINACIJE

◆

Založnik
ZPS d.o.o.
Znanstveno in publicistično središče
Ljubljana, Beethovnova 2

Zbirka
Sophia 1/95

Urednica
Vlasta Vičič

Odgovorni urednik
Zvone Filipovič

◆

Računalniško oblikovanje
Jožica Dolgan

Naslovnica
Ismar Mujezinović

Tisk
JA GRAFIKA, Ljubljana

◆

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA
COBISS ®
0000006377 6

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

458148

ALEŠ DEI

Avtor Postmoderne sfinge in Somraka idolov tokrat slovenskemu bralcu ponuja eseje o človeku v religijskem svetu, v katerih razmišlja o odgovorih na vprašanja, kot je: "kako nenavadne politične, socialne in kulturne oblike si išče brezmejna domiselnost sodobne religiozne imaginacije, da bi drgetajoče, nasilno in strastno izrazila neizmerno lepoto popolnoma drugega..."

ISBN 961-6014-37-4

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

U 458 148

COBISS