

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 291—301

Besedilo prejeto/Received:10/2021; sprejeto/Accepted:01/2022

UDK/UDC:141.82Hribar T.:27

DOI: 10.34291/BV2022/02/Kocijancic

© 2022 Kocijančič, CC BY 4.0

Matic Kocijančič

»Visokoekspertna klerikalnost slovenskega komunizma«: preplet antimarksizma in antikrščanstva v misli Tineta Hribarja

»The Highly Expert Clericality of Slovene Communism«: The Intertwining Anti-Marxism and Anti-Christianity in the Thought of Tine Hribar

Povzetek: Tine Hribar je v osemdesetih letih zasnoval edinstven filozofski projekt, ki se v marsičem opira na njegovo odmevno interpretacijo mita o Antigoni. Ta projekt se na številnih ključnih mestih artikulira kot antiteza marksistični ideologiji na eni in hkrati krščanski tradiciji na drugi strani.

Članek želi pokazati, da ti dve kritični drži pri Hribarju nista v ravnovesju – Hribarjev obračun s krščanstvom, ki sega že v njegova študentska leta na začetku šestdesetih, je namreč središčen; njegov antimarksizem, ki se razvije na prelomu sedemdesetih in osemdesetih, je v strukturo tega obračuna le vpet. To razmerje pa še dodatno zapleta dejstvo, da je Hribarjeva antikrščanska drža svoje značilne poteze dobila prav v času njegovega mladostnega marksizma.

Ključne besede: Tine Hribar, mit o Antigoni, kritika marksizma, kritika krščanstva, slovensko heideggerjanstvo, *Tribuna*, *Nova revija*

Abstract: In the 1980s, Tine Hribar devised a unique philosophical project that in many regards relies on his influential interpretation of the Antigone myth. In a number of key places, this project is articulated as an antithesis to Marxist ideology on the one hand, and to Christian tradition on the other.

The present paper demonstrates that these two critical stances of Hribar's are not in equilibrium; rather, Hribar's confrontation with Christianity, which goes back to his student days in the early 1960s, is central, whereas his anti-Marxism, which developed at the turn of the 1970s and 1980s, is embedded in the structure of that confrontation. This relationship is further complicated by the fact that Hribar's anti-Christian stance took its characteristic form precisely in his youthful Marxist period.

Keywords: Tine Hribar, Antigone myth, critique of Marxism, critique of Christianity, Slovenian Heideggerianism, *Tribuna*, *Nova revija*

1. Uvod

Raznorodne primere Hribarjeve družbenopolitične aktualizacije mita o Antigoni v osemdesetih lahko v grobem razdelimo na dve kategoriji: prva je vprašanje upora civilne javnosti proti represivnemu totalitarnemu režimu (povezano s širšo jugoslovansko situacijo in prevedeno v Antigono upiranje Kreontu), druga je vprašanje povojnih pobojev (prevedeno v Antigono prizadevanje za pokop Polinejka). V obeh vidikih je Hribar – kot je tudi sam stalno opozarjal – eden najvidnejših intelektualnih dedičev Smoletove *Antigone* in njene recepcije, brez katere si teh razsežnosti Hribarjevega projekta ne bi mogli zamisliti. Tu je torej Hribar v filozofskem in političnem horizontu zastopal nabor idej, ki je bil prej domišljen in podan v literaturi. Njegova zasluga v povezavi z vpjetjem mita o Antigoni v proces slovenske demokratizacije je predvsem v tem, da je (s Spomenko Hribar) na to povezavo opozarjal drznejše in odločnejše od drugih slovenskih intelektualcev, in v tem, da ji je s svojim eruditskim pristopom izbral prepričljivo – prevodno in interpretativno – teoretsko zaledje v slovenskem prostoru. Najbolj prepoznavne poteze Hribarjeve tematizacije mita o Antigoni zato niso med najbolj izvirnimi potezami tega projekta, čeprav so pomembne tako za slovensko recepcijo antigonskega mita od osemdesetih do danes kot za Hribarjevo filozofsko in aktivistično formacijo. To, kar je v Smoletovi *Antigoni* ždelo kot simbolni politični naboj in kar se je o njej šepetalo v šestdesetih in sedemdesetih, je jasno in glasno povezal z zločinom, ki je s Kocbekovim pričevanjem leta 1975 dobil svoje prve javne obrise.

Toda ta neposredna – in najbolj prepoznavna – razsežnost Hribarjevega projekta zanj niti ni najpomembnejša. Tematizacija usode slovenskih nepokopanih in upora proti jugoslovanskemu političnemu sistemu je le prva plast njegove filozofske posvojitve mita o Antigoni, ki mu v nadaljnjem razvoju predstavlja bistveno več – na platformi tega mita razvija svojevrsten preplet svojih osrednjih filozofskih podjetij. Gre za polemično soočenje z marksizmom, krščanstvom in zahodno metafizično tradicijo ter obenem zasnutje etičnega sistema, utemeljenega v izvirnem pojmovanju svetosti.

2. Hribar in marksizem

Prvi dosežek, ki ga družno povzemajo biografski orisi Hribarjeve intelektualne poti, sega v leto 1965, ko prevzame mesto odgovornega urednika legendarne študentske revije *Tribuna*, v kateri se je sicer že v prejšnjih treh letnikih uveljavil kot eden izmed glavnih rednih piscev. Tu v času študija filozofije in sociologije na ljubljanski Filozofski fakulteti objavi nekatere svoje zgodnje teoretske članke, nekaj satiričnih zapisov, pa tudi žgoče družbenopolitične polemike. S člankom „Jugoslovanski NEP in kultura“, v katerem je v luči 8. kongresa Zveze komunistov Jugoslavije kritiziral »prepočasno reformiranje [univerze] in /.../ počasno reformiranje odnosa družbe do nje«, opozoril na »problem /.../ stabilnosti virov tako za znanstveno raziskovalno delo kot za kulturo vobče« ter pozival k »spodbujanju demokratične borbe

mnenj /.../ na univerzi« (Hribar 1965, 1), je npr. sprožil oster odziv poznejšega ljubljanskega občinskega funkcionarja Iva Krča, ki je bil objavljen v zadnji številki *Tribune* – tedaj je bil Hribar še njen urednik (Krč 1965, 3).

Eden izmed najbolj prepoznavnih tematskih lokov Hribarjevega teoretskega dela, ki je obenem v najočitnejši sinergiji z njegovim družbenopolitičnim aktivizmom osemdesetih, je sistematična in vse ostrejša kritika marksizma – v kontekstu socialistične Jugoslavije seveda uradne politične in filozofske paradigme, sumničave in agresivne do vseh potencialnih alternativ. Pri tem velja še posebej izpostaviti Hribarjevo trilogijo iz prve polovice osemdesetih: *Metodo Marxovega kapitala*, *Kopernikanski obrat* in *Moč znanosti*. Nobenega dvoma ni, da je Hribar svojo pot začel kot precej ortodoksen marksistični filozof – v revijalnih objavah iz šestdesetih ponekod celo militantnega kova. Trpka izkušnja sedemdesetih (zaradi vse bolj ‚sumljivih‘ intelektualnih teženj doživi vrsto ideološko motiviranih onemogočenj, od publicističnih do akademskih) pa v njem do teoretskega izvora komunističnih režimov pogloblja odpor, ki ga skozi osemdeseta jasno artikulira in trdno zasidra v širši projekt svojega intelektualnega kroga. O razliki med desetletjema je v intervjuju za *Dnevnik* leta 2016 dejal: »Najhuje je, dokler te hočejo zadržati pod mizo, kar se je dogajalo v svinčenih sedemdesetih. /.../ Brž ko prideš do besede, ne glede na to, kakšne so reakcije nasprotnikov, si napol že na konju.« (Lesjak 2016) Že v 1. številki *Nove revije* pravi: »Zvijajčnost Partije je v tem, da si v imenu diktature proletariata /.../ vse znanosti in veččosti podredi kot sredstvo za povečevanje lastne moči.« (Hribar 1982, 108) Leta 1985 marksizmu suvereno zanika status filozofije: »Marksizem na Slovenskem – enako kakor drugod – ima svoj prazvir v Marxovi filozofiji, toda niti on niti dialektični materializem nista, nista bila in nikoli ne bosta prava filozofija.« (1985, 234) Ob tem tudi strogo zavrača razmejevanje na slabša (stalinistična) in boljša (nestalinistična) zgodovinska zasledovanja ‚dialektičnega materializma‘:

»Morda bo kdaj prišlo do družbenopolitične prakse, ki bo na podlagi dialektičnega materializma oziroma diamata bistveno drugačna ali celo nasprotna od stalinizma, toda doslej se to še ni zgodilo. V vseh deželah realnega socializma je ne glede na stopnjo destalinizacije družbenopolitična praksa po bistvu (diktatura proletariata, vodilna in usmerjajoča vloga komunistov, marksizem kot institucionalizirana ideologija itn.) ostala ista.« (235)

Pozneje še ostreje kritizira popularno tezo, da je izvorna Marxova zamisel o komunizmu plemenitejša od dosedanjih poskusov njegove realizacije:

»Življenje v komunizmu bi bilo, udejanjeno dosledno po Marxovi zamisli, obupno. /.../ Komunizem kot dejanska družbena ureditev ne more biti nič drugega kot koncentracijsko taborišče: združba sužnjevi, ne pa združenje svobodnih ljudi. To ni naključna, marveč nujna posledica Marxovega komunističnega načrta, utemeljenega na delovni teoriji vrednosti, kritiki politične ekonomije in konstrukciji ‚kapitala‘. /.../ Ne gre za to, da bi se vpraševali, ali je to, kar se danes dogaja, še moč gledati in videti skozi

Marxova očala, marveč za to, da je bil Marxov pogled že od vsega začetka zgrešen. /.../ Karkoli že vemo in si mislimo o Leninu in Stalinu – če bi se Marxov projekt realiziral v Celoti, bi bila resničnost realizacije še veliko bolj grozljiva.« (1999a, 41)

V delih iz konca osemdesetih marksizem pri Hribarjevem filozofskem interesu sicer ni več v ospredju – tu ga že obravnava kot opešanega nasprotnika –, je pa v vsaki navezavi nanj še toliko bolj jasno, da so vsakršne mladostne simpatije do te teoretske in politične tradicije prerasle v neusmiljen prezir.

Slovenskega filozofskega prostora Hribar ni bogatil le v negativnem smislu – to je s krhanjem hegemonije oblastniško diktiranega diskurza –, temveč (in morda še bolj odločilno) tudi v pozitivnem, s pospešeno širitvijo njegovih idejnih mej. Že v svoji drugi knjigi, *Molk besede / Beseda molka*, je ustvaril eno do tedaj najbolj poglobljenih slovenskih obravnjav Heideggerja. Tega je namreč naš kulturni prostor prej spoznaval predvsem prek privlačnih, a ponekod precej omejenih prikazov Dušana Pirjevca – po Hribarjevem prepričanju sicer ključne filozofske in zgodovinske figure slovenskega 20. stoletja.

Heideggerjanstvo se je v povojni slovenski filozofiji – v veliki meri po Pirjevčevi in pozneje Hribarjevi zaslugi – vzpostavilo kot ena prvih in vodilnih alternativ marksizmu (prvi knjižni pregledni izbor Heideggerjevih razprav pri nas izide leta 1967 v prevodu Ivana Urbančiča (Heidegger 1967)). Hribar je z delom *Molk besede / Beseda molka* že na začetku sedemdesetih pridobil status vodilnega slovenskega poznavalca Heideggerja. To delo je namreč v izkazovanju poznavanja Heideggerjevega opusa in terminologije bistveno preseгло raven vseh prejšnjih heideggerjanskih razprav pri nas, obenem pa je vsebovalo tudi eno prvih izvirnih slovenskih obravnjav Jacquesa Derridaja. Tega je sicer leto prej slovenskemu občinstvu predstavila revija *Problemi* (Derrida 1969).

S to revijo je bil Hribar prav tako tesno povezan že v šestdesetih: v njej je objavljal že od njenega prvega letnika 1962/1963, leta 1965 je postal član uredniškega odbora, odgovorni urednik je bil v letih 1966 in 1967, nato pa ga je v uredništvu zamenjala Spomenka Hribar. Leta 1970 se je vanjo za kratek čas vrnil kot odgovorni urednik posebne teoretske številke, zbornika z naslovom *Vprašanje naroda na Slovenskem*. Odpira ga esej Dušana Pirjevca, sledita pa mu besedili Veljka Rusa in Vladimirja Arzenška, s katerima je Hribar v naslednjih letih delil usodo v t. i. čistkah na FSPN (Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo, današnji Fakulteti za družbene vede). V njih so bili zaradi političnih pritiskov izključeni iz pedagoškega procesa; pri Hribarju je odločba stopila v veljavo leta 1975 in je študente pred njegovim ‚kvarnim vplivom‘ varovala skoraj deset let.

Na prehodu iz sedemdesetih v osemdeseta leta je prenovljena *Tribuna* začela izvajati nekakšen ortomarksistični *revival*, ob čemer so njeni pisci s komunističnimi bojnimi gesli in žugajočim, hujskaškim diskurzom divje obračunavali z vsemi ‚problematičnimi‘ elementi slovenske družbe. Pod najostrejše članke so se podpisovali kot ‚uredništvo‘, ki so ga kot prvopodpisani sestavljali Franc Milošič (glav-

ni urednik), Igor Bavčar¹ (odgovorni urednik) in Bojan Korsika (urednik za teorijo).

O globokem sovraštvu, ki ga je soočen z razmahom heideggerjanstva gojil del slovenskega marksističnega občestva – in o bistvenih vzrokih tega sovraštva –, zgovorno priča poseben sklop *Tribune* iz leta 1980, ki nosi naslov „Proti narodnemu socializmu“. V njem je uredništvo revije bralce svarilo pred »slovensko heideggerjansko kugo, ideologijo tistega dela slovenske inteligencije, ki je proti nadaljevanju razrednega boja v socializmu, ki je proti nadaljnjemu boju za uveljavljanje in poglobljanje delavskega samoupravljanja« (9). Temeljna nevarnost tega gibanja naj bi se skrivala v tem, da »poskuša meščanska teorija postati materialna sila ljudskih množic«, pri čemer je »naša naloga /.../, da odbijemo ta napad in tako dokažemo proletarsko bojevitost, moč in dejanskost marksizma« (8). Omenjena ‚meščanska teorija‘ je slovensko heideggerjanstvo, ki ga uredniki *Tribune* – v navezavi na Pirjevčev koncept naroda – označujejo za ‚narodni socializem‘ (11). S tem seveda namigujejo na ideološko ujemanje z nemškim nacionalsocializmom.

Napad *Tribune* je bil po Hribarjevih besedah eden ključnih sprožilcev pobude za *Novo revijo*:

»Besedilo izjave sem začel sestavljati takoj po izidu navedene številke *Tribune*, saj je bilo jasno, da so grožnje, ki jih je vseboval sklop pamfletov s skupnim nadnaslovom „Proti narodnemu socializmu“, le odmev rožljanja v partijskih orožarnah. /.../ tega nihče ni natanko vedel, /.../ lahko pa, če se ne bi ‚uprli‘, ne bi bila zgolj gesla in bi komunistična represija z restalinizacijskimi učinki dejansko spet začela naraščati. Treba je bilo ukrepati in izkazalo se je, da so bile daljnoročne posledice veliko večje, kot je sprva kazalo. Čeprav se izrecno nismo razglašali za antikomuniste, kakor so nas označili mladokomunisti, smo s svojo akcijo nadaljnje širjenje in šopirjenje komunizma dejansko zavrli. Končni učinek je bila zaustavitev komunistične levice.« (1999a, 40)

3. Hribar in krščanstvo

Hribarjeva kritika krščanstva ni le postranski del njegove filozofije, temveč predstavlja – poleg kritike marksizma, analize slovenskega nacionalnega vprašanja, interpretacije Heideggerja in tematizacije svetega – enega najbolj obsežnejših sklopov njegovega opusa. Tu lahko potegnemo petdesetletni lok od Hribarjevih zgodnjih revijalnih objav in knjižnega prvenca pa vse do najnovejše trilogije *Nesmrtnost in neumrljivost*, v kateri na več kot tisoč straneh sistematično obračunava z vrhunci krščanske misli.

¹ Tu srečamo še eno izvrstno ponazoritev divjih nazorskih preobratov v slovenski tranziciji: Igor Bavčar, ki se na začetku osemdesetih podpisuje pod nekatere izmed najbolj militantnih marksističnih publikacij svoje generacije, uperjenih proti glasnikom družbenih sprememb, čez deset let postane ena izmed osrednjih figur demokratizacije in osamosvojitve, zatem viden politik liberalne usmeritve, pozneje pa celo eden zloglasnih kapitalističnih mogotcev.

V bran Hribarjevemu že kar alergičnemu odporu do krščanstva lahko ugotovimo, da je jasno izkazovanje tega odpora – karkoli nam že to pove o slovenski intelektualni krajini – vsaj v osemdesetih odigralo določeno pozitivno vlogo. Ob upoštevanju osnovne ideološke dihotomije slovenskega 20. stoletja – v katerem so imele prvih štirideset let glavno besedo katoliške politične stranke in organizacije, drugih štirideset let pa Komunistična partija – je Hribar s tovrstno držo v letih svoje udarne konfrontacije z marksizmom in jugoslovanskim socializmom izžareval vtis nazorske samoniklosti. Ta je njegovim kritikom vsaj do neke mere onemogočala, da bi jo prepričljivo razvrednotili z umestitvijo v klišejske ideološke sheme.

Vseeno pa podoba osamljenega jezdeca, ki se v opoldanskem obračunu pogumno zoperstavi tako pokvarjenemu komunističnemu šerifu kot podtalni klerikalni tolpi, ni povsem ustrezna – Hribarjevi kritiki marksizma in krščanstva nista nikoli zares potekali na enakovredni ravni. Že ob kronološkem zasledovanju izvorov obeh kritičnih podjetij se izkaže, da je drugo predhodnik prvega. Še več, Hribarjeva kritika krščanstva – sprva se oblikuje predvsem kot kritika katolištva – je izvorno marksistična.

Hribar je svoja prva soočenja s slovenskim katolištvom – v sklopu petih člankov z nadnaslovom „Kler v slovenski družbi“ leta 1963 v *Tribuni*² – artikularil še kot pravoverni marksist z bogatim arzenalom stereotipnih floskul militantnega komunističnega diskurza. Tu mdr. problematizira »zaostalost zavesti /.../ pri določenem delu družbene skupnosti«, ki – kljub »procesu nezadržnega in vse močnejšega prehajanja ideologije dialektičnega materializma v družbeno zavest« – »po zaslugi močnega vpliva Cerkve /.../ nikakor še ni dokončno izkoreninjena«, čeprav zgodovinski klerikalizem, kakršen je »značilen za epoho kapitalizma«, pri nas »propade z zlomom klerofašistične kontrarevolucije«. Hribar tudi zaskrbljeno ugotavlja, da »slovenska duhovščina, ki je upoštevala ta dejstva in izrabljala drugo okoliščino, namreč, da religija, ki je osnova njenega obstoja in s pomočjo katere želi dominirati, zaradi omejenosti človekovega spoznavanja le počasi odмира, še zdaleč ni pripravljena zapustiti svojih okopov, marveč prav nasprotno: svoje stare pozicije si skuša ohraniti in si celo priboriti nove«. Pri naštevanju del, ki naj nam pomagajo pravilno razumeti vlogo Cerkve na Slovenskem, opozarja, da je »zaradi dosledne, marksistične osvetlitve nekaterih momentov iz naše nacionalne zgodovine' še najbolj pomembno delo Edvarda Kardelja z naslovom *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*.« V drugem delu svojega spisa Hribar podaja definicijo *klera*:

»Kler je zgodovinsko pogojena, s specifičnimi značilnostmi, hierarhično urejena ter ne glede na narodno in razredno pripadnost organizirana, tesno povezana skupina ljudi s hegemonističnimi težnjami, s pomočjo religije ideološko dominirati nad zavestno zaostalimi delovnimi množicami ter z namenom, kovati si kapital z njihovim delom.«

V luči te definicije v naslednjih številkah *Tribune* začrta strnjen pregled zgodovine krščanstva na Slovenskem, od pokristjanjevanja – ki je izključno »akcija nasilnih pokristjanjevalcev«; »akcija Cirila in Metoda za nas ni bistveno važna, ker ni

² Na tej točki je bil torej nazorski in revijalni predhodnik svojih najostrejših kritikov iz začetka osemdesetih.

uspela« – do krščanskega socializma, nastanek katerega enodimenzionalno pripisuje »zavestnim tendencam katoliške Cerkve, da bi /.../ obdržala svoj vpliv«, ko je »proletariat /.../ zmeraj bolj zapuščal krščansko ideologijo«. Hribar »mračne sile katolicizma« krivi za veliko večino tegob slovenskih »zavestno zaostalih delovnih množic« v zadnjem tisočletju. Temu kolažu predsodkov dodaja še zarotniško senzibiliteto, ko v govoru Stanka Cajnkarja – takratnega dekana Teološke fakultete v Ljubljani –, v katerem je Cajnkar izrazil ščepec vljudnega negotovanja nad »svetovnim nazorom /.../ novega družbenega reda«, prepozna zlovešč primer »taktike klera v novih pogojih«.

Hribarjeva serija protikatoliških člankov iz študentskih let torej v sebi skriva kombinacijo grotesknih zgodovinskih poenostavitev in zarotniških teorij, ki v Katoliško Cerkev projicira fantazmo temačne, zlohodne združbe v ozadju vseh poglavitnih groženj slovenskemu narodu, zahodni civilizaciji, človeštvu in vesolju. Gre za naracijo, ki še danes – delno tudi po Hribarjevi zaslugi – predstavlja enega prepoznavnih toposov slovenskega javnega diskurza. Ta diskurz sicer pogosto poskuša – še posebej intenzivno po osamosvojitvi, ko se s postopno liberalizacijo slovenskega prostora okrepi ideal sekularne strpnosti – jasno razločevati med katolištvom in drugimi, *znosnejšimi* religioznimi fenomeni – tudi krščanskimi. Hribar v osemdesetih ta vzgib do neke mere deli, vsaj na deklarativni ravni. Poudarja, da ,novi etos', kakršnega snuje za svetlejšo slovensko prihodnost, »ni uperjen zoper krščanstvo« in tudi ne zoper religioznost kot tako, »pač pa je zoper novi etos militantni katolicizem« (1989, 98). Podrobno branje Hribarjevih tematizacij religioznega vendarle razkriva drugačno sliko.

Hribarjevo goreče antikrščanstvo, ki ga v prvem desetletju svojega filozofskega ustvarjanja snuje v sozvočju s predpostavkami marksistične ideologije, v prihodnjih dveh desetletjih – kljub njegovemu postopnemu, a nazadnje odločnemu razhodu s to ideologijo – ne pojenja; še več, ob tem razhodu pravzaprav pride do zanimivega, čeprav do neke mere psihološko predvidljivega zasuka. Hribar začne namreč tudi marksizem opredeljevati kot sestavni del krščanske zablode, kot logično moderno posledico izvirnega krščanskega problema, ki – pod krinko površinskih nasprotij – z njim deli svoje bistvene značilnosti.³

Zametke tega zasuka najdemo v Hribarjevi intervenciji na kolokviju *Antigona, 80* – kjer začrtava vzporednice med Marxovim in novozaveznim ,revolucionarnim' opredeljevanjem »razmerja živih do mrtvih in s tem tudi razmerja do smrti« (35). Celovito razgrnitev pa ta zasuk doživi konec desetletja v delu *Slovenska državnost*, kje Hribar primerjavi med krščanstvom in (slovenskim) komunizmom – še podrobneje med (slovenskim) katolicizmom in marksizmom – namenja celo poglavje.

³ Tematizacije genealoških povezav med judovsko-krščansko eshatologijo in modernimi revolucionarnimi fenomeni so v slovensko filozofijo vstopile prek močnega vpliva Ernsta Blocha. Vpliv njegovih tez je ključen tako za Hribarjev kot Žižkov odnos do krščanstva. Slovenska filozofa delita vulgarno simplifikacijo Blochove temeljne paradigme, pri čemer se razlikujeta le v vrednotenju končnega rezultata: Žižek svojo obliko marksistične teorije navdušeno razglaša za ,krščanstvo', Hribar pa tako moderne oblike krščanske religioznosti kot tudi sodobne odmeve marksizma hkrati zavrača kot sorodne izrastke izvirnega problema – krščanske dediščine.

Hribar tako zgodovinski nastanek komunizma pojasnjuje kot spontano moderno vračanje h koreninam krščanstva (1989, 23):

»Komunizem je po svojem izviru, od utopičnega komunizma dalje, reakcija na krščanstvo v njegovi institucionalizirani obliki, se pravi, zanika cerkveno oblast in skuša znova vzpostaviti občestva po podobi prvotnega krščanstva. /.../ V pristajanju na temeljna krščanska načela je tudi razlog, da se za zunanjo odbojnostjo skriva notranja privlačnost med krščanstvom in komunizmom.«

Ta shema pri Hribarju obvladuje razumevanje celotne moderne revolucionarnosti: »temeljne vrednote francoske revolucije /.../ so izvirno ravno tako krščanske.« (23) Tudi »sam marksizem se je razvil iz nemške religiozne komunistične sekte Zveze pravičnih, kasneje Zveze komunistov« (98). Ta teza se v nekoliko okrnjeni obliki v okviru projekta *Slovenska smer* ponovno pojavi čez šest let: »Komunizem je nastal v bistvu kot zveza pravičnikov, kot ultraradikalno krščansko gibanje proti obrestim na začetku XIX. stoletja.« (1996, 41)

Razvoj komunizma se od drugih krščanskih gibanj sicer razlikuje po tem, da »prenese poudarek od Boga na Človeka«, a vseeno »ohrani temeljna krščanska načela, kot napotilo za življenje«, tako da »lahko o njem zato upravičeno govorimo kot o sekulariziranem krščanstvu« (1989, 23). A ta sekularizacija sama po sebi še ni izvor komunističnega revolucionarnega nasilja in njegovih totalitarnih teženj. Ključni problem nastane, ko se začne ta nova, neinstitucionalna in sekularna oblika krščanske religioznosti reinstitucionalizirati in resakralizirati, in sicer po smernicah, prevzetih neposredno od katoliškega modela: »Komunizem v zmagoviti obliki, komunizem, kakršnega poznamo danes, se pravi marksistično-leninistični komunizem ali boljševizem zares lahko primerjamo šele s katolicizmom.« (23–24)

To Hribarju potrjuje slovenska zgodovina: čeprav se je »komunizem na Slovenskem /.../ razvijal prek neposredne konfrontacije s katolicizmom«, s konfrontacijo ,vzratnih učinkov', je ključno načelo – na katerem sloni ubijalska militantnost tako ,boljševikov' kot ,katolikov' – militantnost. To Hribar povezuje z vznikom »državljanske vojne /.../ med okupacijo« (24). Načelo je pravzaprav ,klerikalno': obe strani sta se »držali /.../ klerikalnega načela: cilj posvečuje sredstva«. Pomembna posebnost tega načela, ki naj bi jo slovenski komunisti podedovali od katoliških sonarodnjakov, pa je v tem, da je cilj, ki posvečuje sredstva, tudi sam v službi višje instance, ki »ostaja prikrita« (24–25):

»Za klerikalizem [je] tudi cilj sam le sredstvo, namreč sredstvo volje do moči /.../; razglašani cilj, četudi ni nekaj čisto navideznega [pa je] v resnici le platforma dejanskega cilja, tj. oblasti. V tem je taktika klerikalizma in te taktike so se zelo kmalu, že v osnovni šoli, začeli učiti tudi bodoči slovenski komunisti. Brez tega pouka si visokoekspertne klerikalnosti, ki je specifična slovenskega komunizma, ne moremo razložiti.«

Hribar sklene, da »katolicizem in komunizem na Slovenskem nista analogna le

po strukturi, ampak tudi po metodi, kajti slovenski komunizem je izšel iz cerkvene klerikalne tradicije. Zato bi mogli govoriti tudi o tipičnem klerikalizmu slovenskega komunizma.« (33)

Kot lahko vidimo, je Hribarjevo študentsko prepričanje, da je vsega hudega na Slovenskem kriv ‚kler‘, petindvajset let po „Kleru v slovenski družbi“ ostalo neomajno: le pod okrilje njegove opredelitve so vstopili padli junaki Hribarjeve mladosti in pa novi nasprotniki Hribarjeve sodobnosti. Marksistična shema, v kateri se je izoblikovala Hribarjeva definicija Sovražnika, je postala del te definicije; revolucijo je požrl njen lasten otrok.

Če je Hribar v „Kleru v slovenski družbi“ katolištvo razlagal predvsem kot koristoljubno shemo ciničnih izkoriščevalcev, ga je že šest let pozneje – v svoji prvi knjigi *Človek in vera* – opredelil kot brezpogojno nasilno ideologijo z neizbežnimi morilskimi konsekvencami (1969, 102–103):

»Človek je za katoliški svetovni nazor človek, kolikor je nosilec njegovih vrednot, sicer pa je ne-človek, nosilec onega živalskega in zlega, torej sovražnik. Da ima katoliški svetovni nazor sovražnika, torej ni nekaj naključnega. To izhaja iz njegove metafizične koncepcije človeka. Kot enotnost dobrega in zlega človek mora nositi v sebi nasproti katoliškemu svetovnemu nazoru tudi sovražnost in zato tudi ni nič čudnega, če to sovražnost katoliški svetovni nazor nahaja skoncentrirano tudi v posebnih skupinah ljudi. Če katoliški svetovni nazor ne bi imel sovražnika, bi si ga glede na svojo metafizično opredelitev človeka moral izmisliti.

Od tod značilna drža nasproti vsakokratnemu človeku: V sebi si spoj dobrega in zlega (katoliškemu svetovnemu nazoru nasprotujočega). Kolikor v tebi prevlada zlo, si torej povsem dobronamerno kaznovan. Kaznovan si zato, da bi postal dober (da bi sprejel ‚resnice‘ katoliškega svetovnega nazora). Četudi te postavim pred zid, kolikor zlo v tebi le preveč naraste, je moje dejanje še zmeraj povsem dobronamerno, saj s tem ne bom uničil le zla v tebi, ampak bom preprečil tudi pohujšanja. Takšne so konsekvence metafizično zasnovanega katoliškega svetovnega nazora.«

Problematično nasilno jedro, ki ga je Hribar sprva prepoznal in kritiziral (le) v katolištvu, je po njegovi razlagi s konca devetdesetih vendarle »v krščanstvu navzoče, bolj ali manj sonavzoče že vseskozi, od evangelijev naprej« (1999b, 42):

»Že evangeliji terjajo ne samo ljubezen, ampak tudi sovraštvo; ne razglašajo le miru, ampak grozijo tudi z ognjem in mečem; ne učijo le o nastavljanju drugega lica, ampak govorijo tudi o iztaknitvi očesa in tako naprej. Da ne govorim o razstavljanju okrvavljenega, prebodenega, ubitega mladenciča na križu, ki na ljudi, zlasti pa na otroke, deluje tako pohujšljivo kot le malokatera televizijska grozljivka.«

Kljub spekulacijam o potencialno »čistejšem krščanstvu« in »lepši podobi krščanstva« je Hribarjevo stališče nazadnje takšno: »Ni mogoče trditi, da krščanski

fundamentalisti odpadajo od krščanstva.« (42) Skratka, krščanstvo samo po sebi – tako v svojem evangelijskem sporočilu kot v dediščini izvirne Cerkve – je zanj temeljni krivec za nekatere največje grozote v slovenski zgodovini in za trdovratne probleme naše sodobnosti.

Ena najostrejših Hribarjevih opredelitev razmerja med nasiljem in krščanstvom nastane že sredi devetdesetih, ko povojne poboje razglasi za »zrcalno sliko« in logično posledico zgodovinskega pokristjanjevanja. Hribar takrat formulira tri temeljne »nevarnosti, da svoj lastni nacionalni prostor pretvorimo v zapor duha« (Hribar 1996, 85). Povezuje jih s tremi klasičnimi besedili slovenske književnosti: Prešernovim *Krstom pri Savici*, Cankarjevimi *Hlapci* in Smoletovo *Antigono*. Kot ugotavlja, je »z vsemi tremi omenjenimi nevarnostmi pri nas tako ali drugače povezano krščanstvo« (86).

Prva nevarnost je ‚pokristjanjevanje‘. S tem izrazom Hribar ne označuje le zgodovinskega pokristjanjevanja, ki ga »imamo v spominu kot nasilnega tako z religioznega kot političnega vidika«, temveč tudi permanentno grožnjo ‚duhovnega nasilja‘, ki naj bi z zahtevami »po ponovnem pokristjanjevanju, na primer v obliki nove evangelizacije oziroma rekatolizacije«, ostajala del slovenske sodobnosti.

V nasilni reakciji na to nevarnost leži *druga nevarnost*; v očrtu njene genealogije Hribar pelje lok od znamenitega citata iz *Hlapcev* o protireformacijski pretvorbi Slovencev v ‚smrdljivo drhal‘ prek Kocbekove »zahteve po spremembi slovenskega narodnega značaja« pa vse do »brezobzirnega obračuna nosilcev narodno-osvobodilnega boja in komunistične revolucije s poraženimi nasprotniki« (86). ‚Izvensodni obračun‘, ‚zločinski poboj‘, je v Hribarjevih očeh sicer »vreden vse obsodbe« in zanj ni opravičila – pa vendar »ga v celoti lahko razumemo samo, če se zavedamo, da je šlo v njem tudi za izbruh /.../ ponižanih in razžaljenih« (86–87), ki jih je porodila zgodovinska realizacija *prve nevarnosti*. Hribar v povojnih pobojih tako vidi ponovitev »prizorov iz Prešernovega *Uvoda h Krstu pri Savici*«, »le da so bile žrtve na drugi strani« (87). Tudi *druga nevarnost* s svojim temeljnim dogodkom – svojim najsilovitejšim zgodovinskim udejanjenjem – ni bila odpravljena, temveč v (hladnem) manihejskem boju s sodobnimi odmevi *prve* sodeluje pri kontinuiranem netenju »vertikalne, ideološke bipolarnosti« slovenskega političnega prostora. V nasprotju s »horizontalno politično bipolarnostjo« (kjer se »polarizacija razvija in odvija z vrednostno nevtralnimi razporejanjem na levo in desnico«, s ‚koeksistirajočimi‘ strankami ‚levosredinskih‘ in ‚desnosredinskih‘ usmeritev) se v ‚vertikalni bipolarnosti‘ razlika med levo in desnico zastruje – in to do te mere, da jo konkurenčni politični sili »razumeta kot nasprotje med dobrim in zlim, se hočeta zato povzpeti nad tako razumljenega nasprotnika, ga razvrednotiti in v skrajnem primeru celo odpraviti oziroma uničiti – torej zavzeti celoten političen prostor« (86). Pri tem mehanizmu Hribar v srčkah obeh slovenskih političnih polov prepozna totalitarni težnji.

Tretja nevarnost, »ki izhaja iz moči simbolnega, pa je /.../ največja nevarnost« (87):

»Gre za posledice nerazumevanja Antigone in njenega spravnega dejanja, torej sprave sploh. Nenehno se namreč pojavlja trditev, da gre pri tem za spravo med domobranci in partizani, med nasprotniki že zdavnaj končane

državlanske vojne. Kakor da bi šlo Antigoni za spravo med Polinejkom in Eteoklom! To je seveda nesmisel, saj sta bila brata, žrtvi drug drugega, vendar že mrtva. Ni ji šlo torej za takšno spravo, temveč ji je šlo za spravo z mrtvim, a nepokopanim bratom, torej za spoštovanje posvečenosti mrtvih, za ta – heideggrovsko rečeno – temeljni zakon biti, brez katerega ponikne v brezno bivajočega tudi svetost življenja.«

Rešitev iz primeža krščansko in marksistično osnovanih klerikalizmov naj bi se torej skrivala v ustreznem razumevanju dejanj Antigone in (heideggrovsko rečeno) ‚temeljnega zakona biti‘, ki naj bi nam nalagal ‚spoštovanje posvečenosti mrtvih‘. V tem smislu je prav razumevanje Hribarjevega večplastnega in večstopenjskega odnosa do marksizma in krščanstva ključno za ustrezno interpretacijo njegovega temeljnega filozofskega in aktivističnega projekta, ki je utemeljen v prepoznavni posvojitvi mita o Antigoni.

Reference

- Derrida, Jacques.** 1969. Semiologija in gramatologija. *Problemi* 7, št. 78/79:502–510.
- Heidegger, Martin.** 1967. *Izbrane razprave*. Prevedel Ivan Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hribar, Tine.** 1963. Kler v slovenski družbi. *Tribuna* 13, št. 1:6.
- . 1965. Jugoslovanski NEP in kultura. *Tribuna* 15, št. 6:1.
- . 1969. *Človek in vera*. Ljubljana: Komunist.
- . 1982. Presežnost poezije. *Nova revija* 1:108.
- . 1985. Slovenski kulturni razvoj 1945–1984 (Analiza Kosovih pripomb). *Sodobnost* 33, št. 2:234.
- . 1989. *Slovenska državnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1996. Slovenska samozavest. V: Marko Crnkovič, ur. *Slovenska smer*, 83–94. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1999a. Revizija: Slovenska politična zgodovina zadnjih dvajsetih let, 1. del. *Mladina*, 12. 7., 37–44.
- . 1999b. Revizija: Slovenska politična zgodovina zadnjih dvajsetih let, 3. del. *Mladina*, 26. 7., 37–46.
- Koren, Evald, ur.** 1981. Antigona, 80: Dvajset let Smoletove drame. *Primerjalna književnost* 4, št. 1.
- Krč, Ivo.** 1965. Nevzdržne analogije. *Tribuna* 15, št. 9:3.
- Lesjak, Miran.** 2016. Tine Hribar: Naši politiki, vsi, se še dandanes vedejo hlapčevsko. *Dnevnik*. 26. 7. <https://www.dnevnik.si/1042741514/slovenija/tine-hribar-nasi-politiki-vsi-se-se-dandanes-vedejo-hlapcevsko> (pridobljeno 14. 10. 2021).
- Proti narodnemu socializmu.** 1980. *Tribuna* 29, št. 16:8–11.