

Marko Kerševan

KAJ VSE JE/NI KRŠČANSKO: KAJ (ČESA) NAM (NE) Povedo PRAZNIKI?

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

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

1 Članek »Le Père Noël supplicié« je izšel najprej v znani reviji *Les Temps modernes*, št. 77 (1952). Sam uporabljam italijansko izdajo (Lévi-Strauss 1967, 245–64), ki sem jo uporabil že pri pisanju knjižice *Ateisti in religija danes* (Ljubljana 1968).

Miklavž, Božiček, dedek Mraz

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

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

2 Poljudno in hkrati dovolj strokovno pri nas *Trije dobri možje* (Ovsec 2000). Tokrat se neposredno opiram predvsem na eno od ameriških del o božiču in Božičku (Forbes 2007). O Božičku in dedku Mrazu sem sicer pisal že v osemdesetih letih, tudi ob takratnih razpravah o javnem (ne)praznovanju božiča (Kerševan 1989, 89–94, 129–47; Eberz 1986, 177–86) in že prej, leta 1968, v omenjeni knjižici *Ateisti in religija danes*.

je izraz Božiček prehod (ali zmedo) olajšal: božiček lahko pomeni tudi mali Bog, Jezušček.

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

Čeprav žive različni obdarovalci danes v glavnem povsod v sožitju in slogi, se včasih le zaiskri kakšna polemično-konkurenčna iskra med njimi oziroma njihovimi posebnimi sponzorji. Na primer takole: Božiček in dedek Mraz sta vendarle novejši figuri, nastali iz spojitve starih bajeslovnihi in na novo izmišljenih sestavin – obe sta nastali zaradi družbenih ekonomskih, vzgojnih ali celo ideoloških potreb. Miklavž, sveti Nikolaj, pa je izpričana zgodovinska osebnost, svetnik, ki je postal poznan zaradi svoje dobrodelnosti tudi do otrok!

Sveti Nikolaj, ki ima god 6. decembra, je res zelo star in zelo cenjen svetnik (Gorys 1997, 227–29). Bil naj bi škof v maloazijski Miri (okoli 270–345 ali 351), poznan po svoji dobrodelnosti, čaščen najprej na vzhodu Rimskega cesarstva. Njegove relikvije naj bi bizantinski cesar leta 882 poslal tudi Rusom v Kijev; postal je zavetnik Rusije in kasneje še Lotaringije, poseben zaščitnik romarjev in popotnikov, mornarjev, ribičev, pekov, trgovcev z vinom, gostilničarjev, kmetov in mesarjev, lekarnarjev, celo odvetnikov in notarjev, varuh pravičnosti na sodiščih, tkalcev in pivovarjev itn., tudi otrok. Leta 1087 naj bi italijanski trgovci prenesli (po nekaterih ukradli) njegove kosti iz opustošene Mire v Bari, kjer se še danes častijo v cerkvi sv. Nikolaja (čeprav so po prepričanju drugih dejansko v istoimenski cerkvi v Benetkah ali pa sploh še naprej v Miri). Sv. Nikolaju so posvečene številne cerkve po vsej Evropi in na Slovenskem, tudi ljubljanska stolnica.

Toda taka slava in čaščenje sv. Nikolaja še ne pojasnita njegove vloge posebnega obdarovalca otrok. Njegova dobrodelnost sama po sebi ni dovolj za to. Navsezadnje je bil kot posebej dobrodelen svetnik poznan in čaščen sv. Martin, pa je kljub temu postal (pri nas in še kje) predvsem patron vina in pivcev ... Lahko bi rekli, da je bilo potrebno tisoč let, da se je po ovinkastih poteh ljudske imaginacije sv. Nikolaj pojavil kot *Miklavž*, obdarovalec otrok. Prva poročila o tem naj bi segala v pozni srednji vek. Najodmevnejša je postala njegova tovrstna preobrazba na Nizozemskem, kjer naj bi sveti Nikolaj, *Sinter Klaas*, vsako leto po vrnitvi z obiska v Španiji (takratnem gospodarju Nizozemske) v spremstvu »Črnega Petra« obdaril otroke. (Črni Peter naj bi po eni verziji bil pač temnopolti španski Maver, po drugi pa naj bi bil tak zaradi vstopanja v hišo skozi dimnik.) Na Holandskem in v Belgiji naj bi se taka predstava

»škofa za otroke« z lila s tamkajšnjo predstavo/ceremonialom »otročkega škofa«: ta je bil srednjeveška verzija stare, tudi v Rimu poznane figure »lažnega kralja«, »norčevskega kralja«, »kralja-sužnja«, kateremu naj bi v času zimskega preobrata za en dan izročili oblast.

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

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

Odločilno okolje za zaton/preobrazbo sv. Nikolaja in za rojstvo Božička ni bilo katoliško-luteransko srednjeevropsko in skandinavsko okolje, ampak reformirano, kalvinistično okolje anglosaškega sveta, Anglije in posebej ZDA. S holandskimi priseljenci je že zgodaj prišel v Ameriko tudi Sinter Klaas (navsezadnje je bil New York najprej Novi Amsterdam), toda za svoj razvoj v sodobnega Božička je moral čakati vse do konca 18. in 19. stoletja. Calvinisti (»puritanci«) so v Veliki Britaniji in Ameriki praznovanju božiča sploh nasprotovali in ga celo prepovedovali: tako

Cromwell in njegovi v Angliji kot puritanske prezbiterijanske krajevne oblasti v Ameriki (Forbes 2007, 57–58). Za praznovanje niso našli osnov v Svetem pismu, prvotna Cerkev, ki so jo spoštovali in želeli posnemati, pa dneva Kristusovega rojstva tudi ni praznovala. (Vzhodne krščanske cerkve, ki so bile prostorsko in časovno tesneje povezane z začetki krščanstva, so dolgo praznovale le 6. januar, *epifanijo*, kot spomin na prvi opisani Jezusov nastop v javnosti, ne pa spomin na njegovo rojstvo. Kot tako epifanijo/pojavitev so spominjali sicer različne zadeve: Jezusov krst, njegov prvi nastop in čudež v Kani Galilejski ali prihod »modrecev z vzhoda«, bodočih »Svetih treh kraljev«). Hkrati pa je bilo dotedanje cerkveno in ljudsko praznovanje božiča prepolno poganskih, praznovanih navad in razvad, pijančevanja in prenajedanja, kar vse je bilo v direktnem nasprotju s puritanskim duhom in držo. Kljub kasnejšemu političnemu porazu in oslabitvi vpliva radikalnih puritancev tudi znotraj Cerkva, posebej anglikanske, je oživitev božičnega praznovanja v teh okoljih potrebovala kar nekaj časa. Glavne vloge pri tem niso imeli profesionalni cerkveni krogi, ampak vplivni literati, umetniki in novinarji. K oživitvi, natančneje, k vzpostavitvi »božičnega vzdušja«, uveljavljanju praznovanja kot časa zunanega in notranjega miru, medsebojne naklonjenosti in solidarnosti z revnimi, kot poudarjeno družinskega praznika in obdarovanja, naj bi odločilno vplival s svojimi deli in nastopi Charles Dickens v Angliji in cela vrsta ameriških piscev 18. in 19. stoletja v New Yorku in severovzhodnem delu ZDA, ki so oživili in razvili tudi tamkajšnjega holandskega Sinter Klaasa, ga povezali – z otroško fantazijo, seveda – s starimi ali na novo izmišljenimi zimskimi pripovedkami in simbolnimi figurami, ga umestili v božični čas in mu dali novo družinsko vlogo skritega obdarovalca. Od svetega Nikolaja je ostalo tako le še ime (natančneje, eno od imen) – Santa Claus ali kar Santa. Rojen je bil Božiček – znotraj krščanskega božičnega časa in praznovanja, a mimo njegove specifično krščanske vsebine, spomina na Kristusovo rojstvo, čeprav ne proti njej. V svojem zmagovitem pohodu je v različnih okoljih kasneje privzel še druga, svoji novi vlogi primerna imena. Pri tem so ga podpirali vsi, ki jim je bilo do božičnega vzdušja, obdarovanja in ... trgovskega dobička od njega.

Lévi-Strauss in božično/novoletno obdarovanje

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

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

Za argumentacijo in ilustracijo takega odnosa Lévi-Strauss spomni tudi na druge predstave, pripovedi in običaje iz različnih kultur, ki izražajo in udejanjajo to ciklično zimsko soočenje sveta živih in sveta

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

mrtvih: od običajev, povezanih s prvim novembrom, do polaganja hrane na grobove umrlih, pojavljanja mask in maškarad v tem času, vse od »noči čarovnic« do pusta in njegovega sežiga pa predstav o »divji jagi« duhov (včasih izrecno kot duš umrlih otrok ali neustrezno, neobredno pokopanih ljudi). V ta sklop vključuje tudi figuro »lažnega kralja«, »kralja norcev«, »kralja-sužnja«, ki so mu v tem času za en dan izročali oblast tako v starem Rimu kot v Babiloniji. Maske in njihovi sprevidi v tem času so uprizarjali prihod duhov, ki strašijo ljudi in hkrati način strašenja in odganjanja duhov samih. Taka dvojnost in preobračanje nasprotij je sploh značilno za tovrstno doživljanje in ravnanje: novoletni hrup naznaja prihod ogrožajočih sil in bitij ter hkrati njihovo odganjanje; poznana germansko-slovanska Peht(r)a (ali italijanska Befana), ki je vodila divjo jago duhov, je ponekod postala sama nosilka darov otrokom (Kuret 2007, 271). Pravo bogastvo primerov, ki lahko potrjujejo Lévi-Straussovo razlago, najdemo v monumentalnem delu Nika Kureta, *Praznično leto Slovencev* (Kuret 1970). Kuret tudi sam – neodvisno od Lévi-Straussa – izrecno opozarja na vlogo obdarovanja otrok v običajih, kot so tepežkanje (vključeno v praznovanje »dneva nedolžnih otročičev« 27. decembra) ali koledovanje. Navaja na primer zanimiv detajl: koledniki so lahko starejši fantje, toda ponekod dobijo darila samo otroci med njimi. Koledniki so hodili od hiše do hiše, voščili srečo in klicali blagoslov nad hišo in njene ljudi, a tudi napovedovali nesrečo in kazen, če niso bili postreženi z darili. Od kod in zakaj otrokom moč in pristojnost, da razglašajo blagoslov ali grozijo s kaznijo? V vasi na Dolenjskem je Kuret zabeležil naslednjo verzijo koledniške pesmi: »Rešte se, rešte,/ zdravi, veseli, dolgi, debeli,/ da bi dočakali sivo bradó,/ da bi dočakali leto mladó« (Kuret 1970, 219). »Rešite se«, odkupite se živi in zdravi, da bi dolgo živeli ... Lévi-Strauss zaključuje svoj esej o obdarovanju otrok po Božičku (Miklavžu in Dedku Mrazu) z razmišljanjem: »verovanje, ki ga ohranjamo pri naših otrocih, da njihove igračke prihajajo iz onstranstva, daje alibi za skriti nagib, ki nas navaja, da dejansko žrtvujemo onstranstvu pod pretvezo, da darujemo otrokom. V taki preobleki so božična darila pravcate žrtve, ki jih prinašamo na oltar sladkosti življenja, ki obstoji pred vsem drugim v tem, da ne umremo.« (Lévi-Strauss [1952] 1967, 264) Verovanje v Božička je eno najbolj dejavnih žarišč poganstva modernega človeka ...

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

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

Kozmični cikel in religiozno soočanje z njegovimi krizami

Vdiranje sveta mrtvih v svet živih prek vzpostavljenih in obredno varovanih meja med obema svetovoma, pa je (bilo) tudi samo le en vidik, le en izraz cikličnih kozmičnih kriz, ki zamajajo kozmični red. Čas take krize je (bil) čas akutne in zato ozaveščene ogroženosti *kozmosa* od *kaosa*.

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

4 Tudi za božično drevo/novoletno jelko, etnografsko opisane predhodnike, pota oblikovanja njegove sedanje podobe v srednjeevropskem okolju, predvsem nemškem protestantskem, in njenega uveljavljanja (še)le v 20. stoletju pri nas – kot najprej

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

nemške/mestne/meščanske šege – lahko najdemo gradivo v Kuretovem delu (Kuret 2007, 97–100). Glej tudi Kerševan (1989, 89–91, 136–40). Prva poročila o javno postavljenem božičnem drevesu govore o Rigi (1510) in Strasbourgu (1539). V ozadju in v mitoloških »koreninah« so tudi simbolni pomeni drevesa kot podobe posredovalca med nebom in zemljo (vse do »drevesa življenja« in »kozmičnega drevesa«), o katerih piše Eliade (tudi Isambert 1982, 203); kot tako je lahko postalo tudi posredovalec daril »pod božičnim drevesom« (po Jezuščku, Božičku, dedku Mrazu ali brez njih).

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

Poganska kozmična religioznost in krščanstvo

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

drugo vam bo navrženo« ... »Glejte ptice pod nebom, ne sejejo in ne žanjejo« ... »Mnogo si prizadevaš, a le eno je potrebno« ...

Pri tem pa krščanstvo ni bilo le še en kult, še ena religija, še en način čaščenja še enega boga (specializirano za človekovo posmrtno življenje, kot so bili različne misterijske religije in kulti tedanjega grško rimskega sveta), še ena religija, ki bi razširila takratni široki in tolerantni *pantheon* s še enim bogom. Krščanstvo je izšlo iz judovstva in njegove *monoteistične* izključljivosti. Tudi v krščanskem oznanilu je odmevalo (5 Mz 5,1–9): Poslušaj Izrael, jaz sem Gospod, ki te je osvobodil iz egiptovskega suženjstva, ne imej drugih bogov poleg mene, ne delaj si podob in ne časti jih ... Kristjani so zanikali ali vsaj ignorirali obstoj vseh drugih bogov, predvsem pa zavračali čaščenje vseh »poganskih« bogov kot bogov; priznavali so jim kvečjemu status (zlih) sil in demonov (Petazzoni 1966, 93–95). Kot lahko preberemo pri nekaterih rimskih piscih tistega časa, so med Rimljani kristjani veljali za »ateiste« (*atheoi*):⁵ zavračali so vse bogove in kulte tistega časa, sami pa so častili in zaupali v nekega Jezusa, ki po vseh takratnih predstavah in merilih ni bil nikakršen bog ali herojski polbog, saj se je rodil v hlevu in umrl sramotne smrti na križu v času Poncija Pilata ...

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

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

in najpomembnejše –, brez pravih obredov in pravih praznikov, to je brez svetih dejanj na svetih krajih in v svetih časih, ki bi jim posredovali božansko (po)moč.

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

Druga možnost je bila, da skuša svoj religiozni manko v odnosu do sveta odpraviti. Potreba po tem je postajala vedno bolj živa, ko/kjer ni bilo več pričakovanja konca časov in kjer je zato z vso težo v ospredje prihajalo vprašanje, kako preživeti v tem svetu in času, kako zagotoviti uspešno setev in žetev, zdravje in uspeh posameznikov in skupnosti in ko je bilo v stiskah in negotovostih zato potrebno uporabiti vse sile in načine, ki so bili na razpolago. Torej tudi, ali celo v prvi vrsti, že preizkušene magično-religiozne.

Pot, ki se je ponujala – dobesedno vsiljevala – in ki je tudi prevladala, je bila »religizacija Kristusa« (Barth), pokristjanjenje poganstva in popoganjenje krščanstva tako, da je krščanstvo vključilo (neposredno in še večkrat prek različnih posrednikov, Marije, svetnikov) podobe, simbole, obrede, magična delovanja in pričakovanja iz obstoječih »poganskih«

religij. Eliade v skladu s svojo tipologijo religij govori o usmeritvi v »kozmično krščanstvo«, saj »prenaša kristološki misterij na vso naravo in obenem zanemarja zgodovinske prvine krščanstva« (Eliade [1978] 1996, 239–40). Najlažje se je to dogajalo s prevzemanjem in posredovanjem tovrstnih judovskih/biblijskih posvojitvev kozmično religioznih sestavin religij bližnjevzhodnega okolja. Tudi judovska biblijska religija je namreč poznala »baalizacijo⁶ Jahveja« (Buber) in spojitev/združitev Jahveja kot izključnega in izključujočega boga Izraela z El-Eljonom, stvarnikom in gospodarjem bogov in sveta (Stolz 1996, 98–103). Krščanska mitološka imaginacija je po Eliadeju sprejemala motive in scenarije, značilne za kozmično religioznost in jih razvijala, vendarle šele po tem, ko so že bili reinterpretirani v bibličnem judovskem kontekstu. Judovski apokrifi in krščanska teologija in imaginacija naj bi samo nadaljevali proces, ki se je bil začel z osvojitvijo Kánaana (Eliade [1978] 1996, 239).

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

Splošno je znano, da se je začel 25. december kot spomin na Kristusovo rojstvo praznovati dokaj pozno, v 4. stoletju in to v zahodni rimsko katoliški cerkvi. V Svetem pismu ni nobene opore za določitev dneva Jezusovega rojstva. 25. december je bil izbran, ker se je v Rimu že praznoval praznik Nepremagljivega sonca (*sol invictus*), ki je bil tudi sam umeščen v sklop rimskih praznovanj ob zimskem koledarskem obratu, med *saturnalije* in *kalende* z vsemi že omenjenimi prazničnimi, ritualnimi in simbolnimi dogajanja. Umestitev rojstva na 25. december je omogočila/zahtevala tudi krščansko posvetitev 1. januarja kot dneva Jezusovega

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

obrezovanja (8. dan po rojstvu), predvsem pa je vpela praznovanje božiča v simbolno, ritualno in običajsko obeleževanje zimske krize kozmičnega cikla. Na grško krščanskem vzhodu so se izogibali praznovanju rojstnega dneva (kar naj bi bilo poganski običaj) in so zato praznično obeleževali spomin na Kristusovo javno »razkritje« (epifanijo). Datum 6. januarja, ko so praznovali epifanijo, je bil v Egiptu že prej dan praznovanja. Kasneje so na zahodu in vzhodu sprejeli in povezali obe praznovanji ter tako med 25. december in 6. januar zajeli celotno prehodno obdobje.

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

Še posebej zgovorna in pomembna je zgodba velike noči, spominjanja/praznovanja Kristusove smrti in vstajenja. Drugače kot določitev dneva Jezusovega rojstva ima dan njegove smrti jasno svetopisemsko osnovo: povezan je z judovskim praznovanjem *pashe* (14. nisana po judovskem koledarju), ki/ker jo je Jezus kot Jud praznoval s svojo »zadnjo večerjo«. Pasha je judovski praznik spomina na pomemben dogodek Božje osvoboditve/odrešitve judovskega ljudstva iz egiptovskega suženjstva, ki se je že pri Judih povezal z nomadskimi praznovanji pomladanskega letnega ciklusa, z njimi povezanimi simboli in praksami. Praznovali so ga ob prvi pomladanski polni luni in posledično je krščanska velika noč vedno na prvo nedeljo po prvi pomladanski polni luni. Ne pozabimo: nedelja, prvi dan po biblijskem Gospodovem dnevu, soboti, je dan Kristusovega vstajenja, tretji dan po njegovi smrti v petek. (Ruski izraz za nedeljo je *voskresenie/vstajenje*). Vključitev najprej *pashe* in potem (zato) tudi

spominjanja Kristusove smrti in vstajenja v začetek spomladanskega praznovanja je potegnila za sabo načrtovano ali spontano, vsiljeno ali izsiljeno povezavo s »poganskimi« (pred- in mimo krščanskimi) miti, obredi in simboli vsakoletnega pomladanskega preporoda, rodnosti in plodnosti, zelenja in življenja.⁷ Tudi naši ljudskoreligiozni običaji in pripovedi kažejo včasih kar groteskne rezultate prizadevanja po povezavi obeh raznorodnih vsebin. Blagoslavljanje jedi v cerkvi pred veliko nočjo – Valvasor ([1689] 1979, 197) poroča, da so slovenski kmetje njegovega časa od duhovnika sami zahtevali njihovo blagoslavljanje –, običajno jajc, hrena in šunke, je priklicalo ljudsko razlago, ki jo lahko slišimo še danes: da so jajca solze, hren žebli s križa, šunka (svinjska!) pa Kristusovo telo. Nisem zasledil, da bi v Katoliški cerkvi glasno opozarjali na tako blasfemijo ...

Krščanska dilema

Seveda bi lahko našli tudi zelo uspele, simbolno bogate in navdihujoče povezave, in to tako v cerkveno-teološki kot umetniški in ljudskoreligiozni priredbi. V vsakem primeru pa je tako »pokristjanjenje poganstva« dvorezno, neizogibno ga namreč spremlja »popoganzjenje krščanstva«. Po eni strani so tako in zato razumljiva puritanska nasprotovanja praznovanju božiča (ker nima osnove v Bibliji in ker je preplavljeno s pogansko religioznimi in nereligioznimi predstavami in početji), čaščenju svetnikov, Marije, velikonočnemu praznovanju, ki ni osredotočeno in omejeno na Jezusovo smrt in vstajenje. Po drugi strani pa je ravno tako očitno, da bi odstranitev, ali že sama omejitev nekrščanskih sestavin in pojmovanj teh praznikov, ogrozila/omejila tudi navzočnost, vidnost in

7 Kompleksnost medsebojnega razlikovanja, prepletanje in prežemanja judovsko krščanskih in »poganskih« religioznih prvin v vsakdanjem življenju že v času (in prostoru) rimskega imperija prikazuje na primer Christoph Marksches v delu o antičnem krščanstvu (Marksches 2006). Francoski zgodovinar Michel Meslin v svojem delu o krščanstvu v rimskem imperiju posebej opozarja na pomen cikličnega vsakoletnega praznovanja sicer enkratnih dogodkov Jezusovega življenja v nastajajoči cerkveni liturgiji ter sprememb, ki naj bi jih pri tem doživelo tako ciklično naravno (»pogansko«) dojetje časa kot judovsko-krščansko pojmovanje enkratnosti dogodkov linearne časa zgodovine (odrešenja) (Meslin 1970, 184–90).

odmevnost krščanskega sporočila. Seveda je ob tem možen komentar, da so na ta način umeščene in posredovane krščanske vsebine svoje edinstveno krščansko sporočilo že itak izgubile ...

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

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

Le kdor kot ateist zavrača vse izdelane božje podobe in jih ne časti, le kdor v svetu ne išče bogov, božanskega in svetega, le kdor ne išče in si ne pripisuje božanskih moči in božjih pomoči – je lahko dober kristjan. Le kdor veruje/spoznava Boga po Kristusu, le kdor veruje, da je Bog, ki je z nami in pred katerim od-govorno stojimo, bog, ki nas je v svetu pustil same, ne bo podlegel religioznim skušnjavam, da bi iz sebe ali izbranih drugih ljudi naredil boga, samo ta ne bo podlegel skušnjavi, da bi pobožanstvil in posvetil svoje/človeške proizvode in dosežke. Že iz

kročnosti Blochovih opredelitev je razvidno, da imamo tudi tu opraviti z nemogočo in hkrati neizogibno nalogo (kot bi rekel Barth).

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

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

Poganizirano in poganizirajoče, sakralizirano in sakralizirajoče krščanstvo na eni strani – desakralizirano in desakralizirajoče, sekularizirano, celo ateizirajoče in ateizirano krščanstvo na drugi strani. Oboje, čeprav tako rekoč nikdar v simetriji. Prvo je bilo prepogosto in predolgo, zlasti v katoliških in pravoslavnih okoljih, šteto za tako rekoč edino pravo krščanstvo, drugo (zato) za nekaj, kar da je zunaj krščanstva in proti njemu. Gledano z vidika dveh tisočletij bi lahko rekli, da je bila moč krščanstva prav v tem, da je zmoglo ohranjati in uveljavljati eno in

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

drugo usmeritev, čeprav v raznih obdobjih v različnih razmerjih. Zdi se, da krščanstvo tako v zgodovini kot danes neizogibno drsi zdaj bolj v eno, zdaj bolj v drugo smer, toda njegova moč – njegov način obstoja tako rekoč – je v tem, da zmore preprečiti dokončni zdrs in pristanek le na enem od polov, in to tako na družbeni kot na osebni ravni. Pobožna krščanska religioznost, ki razume krščanstvo kot dodatni ali nadomestni pripomoček, celo zagotovilo za vse tiste materialne in duhovne dobrine (od bogastva in zdravja do notranjega miru in zunanjega reda), ki so jih od nekdanj skušale zagotavljati poganske, kozmične religije, se v tem svetu ne more nikdar docela zavarovati pred izkustvom, ki ga izreka evangelij: »Moj Bog, zakaj si me zapustil?«. Na drugi strani pa se nereligiozna, ateistična drža, ki vztraja pri človekovi samostojnosti in polni odgovornosti v svetu, nikdar docela ne znebi skritega (za)upanja, da se samostojno in odgovorno ravnanje s svojimi posledicami le ne bo docela izgubilo v dokončni vseenosti ...

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

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

VIRI IN LITERATURA

- Bloch, Ernst. 1968. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques in Gianni Vattimo. 2001. *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ebertz, Michael N. in Franz Schultheiß. 1986. *Volksfrömmigkeit in Europa*. München: Chr. Kaiser.
- Eliade, Mircea. 1962. *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard.
- – –. (1978) 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej II*. Ljubljana: DZS.
- Forbes, Bruce Davies. 2007. *Christmas: a candid history*. Berkeley: University of California Press.
- Gorys, Erhard. 1997. *Lexikon der Heiligen*. München: DTV.
- Harnack, Adolf von. (1922) 1991. *Dogmengeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Isambert, Francois-André. 1982. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Ed. de Minuit.
- Kerševan, Marko. 1968. *Ateisti in religija danes*. Ljubljana: Komunist.
- – –. 1989. *Religija in slovenska kultura*. Ljubljana: ZIFF in Park.
- – –. 2012. *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kuret, Niko. 1970. *Praznično leto Slovencev IV*. Celje: Mohorjeva družba.
- Lévi-Strauss, Claude. (1952) 1967. »Babbo Natale suppliziato«. *V Razza e storia e altri studi di antropologia*, 245–65. Torino: Einaudi.
- Markschies, Christoph. 2006. *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: Verlag C. H. Beck.
- Meslin, Michel. 1970. *Le christianisme dans l'Empire romain*. Paris: Presses universitaires de France.
- Ovsec, Damjan. 2000. *Trije dobri možje*. Ljubljana: Kmečki glas
- Pettazzoni, Rafaele. 1966. *Religione e società (Lo spirito di paganesimo)*. Bologna: Ed. Ponte Nuovo.
- Ricoeur, Paul. 1974. »Manifestation et Proclamation«. *V Le sacré*. Ur. Enrico Castelli, 57–76. Paris: Aubier
- Stolz, Fritz. 1996. *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sveto pismo*. Slovenski standardni prevod. Jubilejna izdaja ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja. 2008. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Valvasor, Janez Vajkard. (1689) 1979. *Slava vojvodine Kranjske*. Prevod in izbor Mirko Rupel. Ljubljana: Mladinska knjiga.