

(SODNO) IZVEDENSTVO, RELIGIJA IN DROGE: PRIMER SAKRAMENTA PREHODA**

Povzetek. Članek vsebuje razširjeno sodnoizvedensko mnenje o nekaterih vidikih religijske oziroma duhovne rabe ibogaina v Sloveniji. Avtor predstavi empirične in druge raziskave z enteogeni spodbujene mistične izkušnje, ki so jih opravili Phanke (1963) in drugi, ter povzame javne pisne dokumente, ki pričajo o praksi iniciacij samonikle novodobniške skupnosti Sakrament Prehoda. Tako brez zadržkov pritrди religijskemu kontekstu rabe ibogaina in opozori na njene posebnosti, na manjši vpliv izrecno religijskih okoliščin na kakovost in pogostost spodbujenega mističnega izkustva med novodobniki. Tema se v segmentu priznavanja religijskosti in posledičnega dostopa do pravnoorganizacije oblike verske skupnosti naveže tudi na odnose med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji.

Ključni pojmi: verske skupnosti, država, religija, nova religijska in duhovna gibanja, novodobništvo, droge, enteogeni, ibogain, Sakrament Prehoda, mistična izkušnja

Uvod

V začetku leta 2012 sem bil naprošen za izdelavo sodnoizvedenskega mnenja o nekaterih vidikih religijske oziroma duhovne rabe ibogaina v Sloveniji.¹ Ker je bilo mnenje precedenčno v slovenskih razmerah in je sproti odstiralo številna nova vprašanja, sem delo samostojno nadaljeval in na tem mestu povzemam rezultate.²

Besedilo je razdeljeno v tri dele. Prvi skuša z več plati osvetliti izvedenstvo, predvsem prakso, kot jo na področju religije zaenkrat poznamo v Sloveniji ter njen pravni in deloma družbeni kontekst; drugi uvaja enteologijo oziroma področje, na katerem se novoreligijske in duhovne skupnosti srečujejo s psihoaktivnimi drogami; tretji obravnava, pojasnjuje in vrednoti konkretni primer, rabo ibogaina v verski skupnosti Sakrament Prehoda.

* Gregor Lesjak je doktor socioloških znanosti.

** Pregledni znanstveni članek.

¹ To mnenje se ne nanaša na sodni postopek, ki ga v nadaljevanju navaja pričujoče besedilo, je pa po odločitvi naročnika postalo javni dokument (prim. Paškulin, 2012).

² Za predhodno recenzijo članka in izjemno zanimive razprave se iskreno zahvaljujem dr. Romanu Paškulinu, dr. Alešu Črničju, Robertu Cajhmu in Marku Rezi Resinoviču.

Pretežno argumentacijska in demonstrativna intenca besedila nosi s seboj vsaj dve veliki pomanjkljivosti. Prva je v tem, da izolira religijski oziroma duhovni vidik soočanja posameznika in družbe z drogami ter s tem zanemarja vse ostale. Prav bi bilo, da bi nadaljnji govor o enteologiji dobil tudi svoj širši kontekst. Druga pomanjkljivost tega razmišljanja je v navezanosti na tekstovne vire. Avtor se ni udeležil nobene iniciacije skupnosti, o kateri govori (in je prav tako ni "prejel"); edino terensko delo je bilo opravljeno na način periodičnih strukturiranih intervjujev z ustanoviteljem skupine. Na tem mestu je zato primerno opomniti, da je kvalificirana sodba o praksi katere izmed živih novoreligijskih oziroma novodobniških skupin brez pazljivo načrtovanega in opravljenega terenskega dela komajda mogoča.

(Sodno) izvedenstvo in religijskost verskih skupnosti

Jasno je, da naj bi bila ekspertiza sodnega izvedenca visoko strokovna, vendar se pomembno razlikuje od klasičnega akademskega dela. Njen osnovni namen ni pridobivanje novega znanja, ampak verodostojna aplikacija obstoječega. Izvedensko mnenje praviloma ne bo težilo k splošnosti, ampak bo iz nje zgolj izhajalo, da bi pojasnilo posebno in posamezno. Bistvena razlika je v tem, da se učinek dela izvedenca ne izčrpa v korektnem izvlečku iz splošne zaloga znanja, ampak v aplikaciji tega izvlečka na uresničevanje pravic in dolžnosti konkretnih posameznikov. Zaradi vključitve izvedenca oziroma strokovnjaka v mehanizme pravosodne in včasih izvršilne oblasti je ta aplikacija avtoritativna. Za vse vpletene, posebej pa za družboslovca in družboslovje, je takšna moč nekaj izjemnega. Z njo moramo ravnati preudarno.

Sodno izvedenstvo je bilo v zadnjih nekaj desetletjih minulega stoletja v Združenih državah Amerike in kasneje tudi v Evropi udeleženo v produkciji in avtoritativni uveljavitvi novega znanja, spoznanj večdisciplinarnega študija novih religijskih gibanj (New Religious Movements). S stališča vloge izvedencev je bilo to mogoče, ker je bila dovolj velika količina empiričnega dela opravljena v akademskem okolju in na način uveljavljenih raziskovalnih metod; izvedenec je zahtevani deduktivni način sklepanja izpričeval vsaj z demonstracijo pripadnosti svoji strokovni skupnosti. O tem govori zgodba o tedaj najbolj znanemu izvedenskemu paru, o Margaret Thaler Singer in Dicku Anthonyju. Prva je pred ameriškimi sodišči v več kot 40 primerih zagovarjala svojsko hipotezo o "sektantskem pranju možganov" (Brainwashing in Cults),³

³ Hipoteza Singerjeve je pridružitev in nadaljnje članstvo v novem religijskem gibanju oziroma "sekti" (cult) pojasnjevala z uporabo izjemno močnih tehnik socialnega vpliva, ki da spreobrnjencem odvzamejo zmožnost uresničevanja svobodne volje in obenem sprožajo pojav specifičnih psihopatoloških simptomov, npr. nenadnih zdrsov v disociativna stanja, močno izražene nezmožnosti odločanja in izjemne sugestibilnosti (prim. Lesjak, 2003).

drugi pa je z natančno analizo dokazoval, da hipoteza Singerjeve ne izhaja iz uveljavljenih znanstvenih spoznanj (prim. Anthony, 1989). Tako je dosegel, da novih religijskih gibanj v Združenih državah Amerike (in nekaterih evropskih državah) ni mogoče več obtoževati fantomskih oziroma psevdoznanstvenih konstruktov o "pranju možganov" in/ali "mentalni manipulaciji".⁴

Čeprav ta kontroverza v Sloveniji ni pomembneje odmevala, smo lahko vsaj v nekem trenutku opazovali razvoj podobnega izvedenstva. Država je med letoma 2004 in 2007 Teološko fakulteto Katoliške Cerkve spraševala po mnenju o religijskosti nekaterih skupin, ki so na Uradu za verske skupnosti prijavljale svoje delovanje. Čas tega izvedenstva zariše lok, v katerem je država omejevala versko svobodo. Prvo mnenje neposredno sledi "registracijskemu moratoriju" oziroma obdobju med letoma 2000 in 2003, v katerem nobena nova verska skupnost ni mogla pridobiti statusa pravne osebnosti, ker je pristojni državni organ samovoljno tolmačil zakon, zadnja uporaba takšnega mnenja pa neposredno predhodi uveljavitvi novih, restriktivnih kriterijev za registracijo verske skupnosti v letu 2007.⁵ To izvedenstvo res ni bilo sodno, bilo pa je upravno in tudi avtoritativno. Država je z njim ugotovila, da nauk nekaterih skupin ni vera in da njihova dejavnost ni verska dejavnost, zato jim je odrekla status verske skupnosti.⁶ Državni organ je strokovna mnenja iskal po svoji prosti presoji in brez posebnega navodila, to prakso je kasneje predvidel v zakonu;⁷ posledično je v tem času naraslo število sodnih izvedencev za področje religije. Zaradi zgodovinskih razlogov je vredno navesti, da smo s prvimi mnenji dobili zanimiv precedens, s katerim je upravno sodišče dopustilo presojanje religijskosti v postopku registracije verske skupnosti in je tudi samostojno ugotovilo, da dejavnost tožeče skupine ni verska.⁸ Ne da bi vsebinsko problematizirali presojo, je treba dodati,

⁴ Francosko različico protisektanstva, ki se je močno navezovalo na ameriško kontroverzo, je utemeljeval psihiater Jean-Marie Abgrall. Francoska sodišča so v procesih zoper nova religijska gibanja začela odklanjati njegova izvedenska mnenja, temelječa na domnevi "mentalne manipulacije", ko je svoj argumente v prid obrambe predstavil Dick Anthony (prim. Anthony in Robbins, 2004: 128).

⁵ Zakon o pravem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji (ZPPVS, Uradni l. SRS, št. 15/76 in 42/86 ter Uradni l. RS, št. 22/91), ki je veljal med letoma 1976 in 2007, ni določal niti kriterijev niti postopka registracije verske skupnosti, vseeno pa se jih je v tem obdobju uspešno registriralo več kot 40. Naslednik tega predpisa, Zakon o verski svobodi (ZVS, Ur. l. RS, št. 14/07 in 46/2010 – odločba US), je za registracijo verske skupnosti predvidel 100 ustanovnih članov in 10 let predhodnega delovanja verske skupnosti na območju Slovenije. Ustavno sodišče je leta 2010 te kriterije razveljavilo, ker je ugotovilo, da so preveč zahtevni. V času njihove veljavnosti se ni registrirala nobena nova verska skupnost; prim. Lesjak in Lekić, 2013.

⁶ Država je z izvedenskimi mnenji zavrnila registracijo Cerkve svete preproščine (2004), Verske skupnosti enakih možnosti – VSEM (2006) in verske skupnosti Zvezde nirvane (2007); prim. Lesjak, 2008.

⁷ Glej ZVS, člen 17/2.

⁸ Do tedaj je veljalo prepričanje, da "neobstoj zakonskih meril za ustanovitev verske skupnosti [pristojnemu državnemu organu] onemogoča, da bi zavrnil registracijo skupine oseb, ki se želi registrirati kot verska skupnost, čeprav je očitno, da njihova dejavnost z religiozno nima nobene zveze" (Šturm, 2002: 126). O precedensu glej sodbo Upravnega sodišča RS, št. U 1916/2006-29, 25. 2. 2009.

da je država s temi mnenji vzbudila sum pristranskosti. Ker jih je naročala pri ustanovi večinske cerkve in jih je potem s svojo močjo uveljavila v upravnih oziroma sodnih postopkih, lahko rečemo, da je s tem dejansko uveljavljala ne le posebno pojmovanje, ampak tudi primat večinske cerkve v razsojanju o tem, kaj je vera in verska skupnost.⁹

Za razmislek o pomenu in vlogi izvedenskih mnenj o religijskosti slovenskih verskih skupnosti je vsekakor temeljna ugotovitev ustavnega sodišča, da sodi pravica verskih skupnosti do pridobitve primerne pravne osebnosti oziroma registracije po ZVS v obseg pravice do svobode vesti.¹⁰ Do zaščite te človekove pravice so namreč v isti meri upravičene vse verske in vse neverške svetovnonazorske skupnosti. Tudi zadnje so, tako kot verske skupnosti, svobodne v svojem delovanju, enakopravne in ločene od države. Tudi njim ni mogoče predpisati demokratične ureditve in zagotavljati sodnega varstva njihovih internih aktov – obe določili veljata za društva – ker bi tako odločali o njihovem prepričanju oziroma posegli v njihovo avtonomijo. Ker se torej pravice verskih in neverških svetovnonazorskih skupnosti ne razlikujejo in so celo iste, uresničevanje teh pravic ne more biti odvisno od razlik med obema vrstama organizacij oziroma od tega, ali je neko prepričanje versko ali neverško. Ustavno sodišče je zato zakonodajalca pri razločevanju med njimi usmerilo k strukturnim in ne vsebinskim ali kakovostnim posebnostim nauka oziroma prakse.¹¹

Izvedencu se bo nemara zdelo zanimivo tudi vprašanje, ali so vse registrirane verske skupnosti zares religijske organizacije. Najbolj iskren odgovor je, da tega ne vemo. Registracijski postopek ne predvideva preverjanja in izdelave kvalificiranih sodb, vsebuje pa samoopredelitev skupine in odsotnost dvoma upravnega organa o tej samoopredelitvi, pri čemer ni jasno, ali zmore upravni organ v vsebinskem oziru sploh kakovostno in

⁹ Registrirane verske skupnosti svoj pravni status tipično razumejo ekskluzivno in zmotno menijo, da jim je država z njim podelila tudi nekakšen certifikat družbene sprejemljivosti in/ali religijske pristnosti. V javni razpravi o težah za prenovo ZVS se je izkazalo, da želijo verske skupnosti omejevati dostop do svoje pravnoorganizacijske oblike in da nekatere od države pričakujejo celo zaščito področja svetega in regulacijo religijskega trga. Predlog uveljavitve nizkega števila ustanoviteljev in dopustitev registracije neverških svetovnonazorskih združenj po istih kriterijih so številne označile kot norčevanje iz vere in verskih skupnosti (prim. UVS, 2010).

¹⁰ Glej odločbo Ustavnega sodišča RS, št. U-I-29/07-23 (Ur. l. RS, št. 46/2010).

¹¹ Človekova pravica do svobode vesti ne štiti vsakega verskega in neverškega prepričanja. Ustavno sodišče pravi: "Pojem vesti [...] sodi na področje etike. Vest človeku pove, kaj je 'prav'. Predmet varstva v okviru 41. člena Ustave so zato samo [1] opredelitve in prepričanja s področja etike oziroma morale, zlasti vsa teistična, ateistična in neteistična prepričanja. V tem smislu lahko taka prepričanja opredelimo tudi kot svetovnonazorske opredelitve, torej kot filozofske ali ideološke teorije oziroma kot miselne sisteme, ki razlagajo človeka, njegovo bistvo in svet, v katerem prebiva, lahko tudi, čeprav ne nujno, z neke višje, metafizične ravni ... Šele če notranje in zunanje lastnosti [tega] prepričanja kažejo na njegovo [2] konsistentnost, tehtnost, resnost, kohezivnost in pomembnost, je utemeljen sklep, da gre za vero oziroma drugo prepričanje v smislu 41. člena Ustave" (prav tam, točka 75; poudarka in oštevilčenje v besedilu dodal avtor).

predvsem konstantno dvomiti. Zanimivo je, da kljub takšni in v preteklosti še mnogo bolj odprti ureditvi¹² v vsej upravni praksi ne najdemo niti ene zlorabe pravne forme. Med verskimi skupnostmi nikoli nismo našli skupine, ki bi hotela svoj pravni položaj izkoristiti za določljivo drugačen ali goljufiv namen. Pravna ustanova verske skupnosti v resnici za kaj takega nikoli ni bila dovolj zanimiva. Njeno osnovo je do leta 2007 tvorila podedovana, bolj ali manj restriktivna ureditev, ki verskim skupnostim ni zagotavljala nobenih posebnih, na primer finančnih ugodnosti. Zato lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, da je veliko večino registriranih verskih skupnosti k registraciji pritegnila prav idealna narava pravne ustanove oziroma možnost oblikovanja pravne osebe na temelju lastnega prepričanja, in sicer ne glede na to, ali je to prepričanje tudi objektivno religijsko in/ali duhovno.

Upoštevanje te domneve nas lahko odvrne od neželene, v slovenski praksi in zgodovini že sporne in v največ primerih nepotrebne kvalificirane presoje religijskosti skupin, ki od države želijo pravni status registrirane verske skupnosti, pa naj bo nameravana presoja vsebinska ali strukturna. Tudi zadnja (glej op. št. 11) je po svoje omejena, ker predpostavlja specifično artikulacijo človekove opredelitve ali prepričanja, podroben zapis, in ker razlaga svobode vere prek svobode vesti pomeni, da so do zaščite človekove pravice upravičena samo tista prepričanja, ki vsebujejo etiko ali moralo. Za sklep potrebujemo le še eno predpostavko. Ta pravi, da država ni varuh ali skrbnik, ampak je zgolj servis svojih državljanov. Njena prvenstvena naloga v našem kontekstu je, da oblikuje primerno pravno osebnost in jo ponudi vsem državljanom pod enakimi pogoji. Pri tem ne more biti odločilno, ali so državljanji, ki si želijo pridobiti pravno osebnost na temelju svojega prepričanja, morda v strokovni zmoti, ko zatrjujejo svojo religijskost oziroma duhovnost. Kdo pa naj pravzaprav odloča o njihovem prepričanju, če ne oni sami? Registracijski organ bi torej ravnal smiselno in v skladu z dobro prakso, če bi pri registraciji verske skupnosti primarno odločal o idealnem namenu oziroma intenci ustanoviteljev ter tako iskal njihovo željo po pridobitvi pravne osebnosti na temelju lastnega prepričanja, ne pa preučeval objektivne narave ali strukture njihovih naukov in praks.

Novoreligijske/duhovne skupnosti in enteogeni

O splošnem odnosu med religijami in drogo in posebej o še ožjem, med novodobniškimi (New Age) skupnostmi in enteogeni,¹³ v Sloveniji še nismo

¹² ZPPVS je do leta 2007 z grožnjo prekrška zapovedoval obvezno registracijo verskih skupnosti. To bi v skrajnem primeru lahko pomenilo tudi registracijo skupin, ki svoje dejavnosti ne pojmujejo kot religije in/ali duhovnosti, želijo pa se izogniti sankciji ob morda ugotovljenem prekršku.

¹³ Enteogeni so povečini naravne psihoaktivne snovi, ki lahko spodbudijo primarno religijsko izkušnjo (Forte, 1997). Neologizem je sestavljen iz grških besed *entheos* (ἐνθεός) – "poln boga, navdiha, zanosa"

posebej razmišljali. Slovenske verske skupnosti se na doktrinarni in socialni ravni z drogami praviloma srečujejo prek prepovedi, s spodbujanjem zdravega načina življenja ter korektivnega oziroma skrbstvenega dela. Njihova religijska narava se v njihovem korektivnem delu najpogosteje odrazi tako, da prekinjanje različnih zasvojenosti (in lajšanje drugih človekovih težav) posredujejo s spoznanjem, delovanjem ali navzočnostjo Boga oziroma drugih ekvivalentnih dejavnikov. Ob uradni medicini tako oblikujejo avtonomno področje, ki ga ponavadi razumemo z izrazom duhovno zdravljenje. Ta razsežnost njihovega delovanja je lahko bolj ali manj izrazita, specializirana in včasih tudi institucionalizirana, morda je posebej navzoča prav v evangelijskih cerkvah, nikoli pa ni v celoti primarna – razen pri novodobniški verski skupnosti Sakrament Prehoda: zaužitje Svetega Sakramenta oziroma enteogene snovi, pripravljene iz skorje afriškega grmička *Taberanthé iboga*, ji zagotavlja temeljni duhovni uvid ter hkrati lajša slabo, napačno, odtujeno in življenje ogrožajoče stanje, zasvojenost človeka z drogami.

Sociologija pozna številne (še aktualne) tipologije religijskih organizacij, ki se med seboj razlikujejo predvsem po namenu razvrščanja in okolju, v katerem to razvrščanje poteka. Za Slovenijo se zdi, da njene posebnosti najbolj odrazi delitev religijskih organizacij med tradicionalne religije okolja krščanske denominacije, imigrantske religije ter novoreligijske in novodobniške skupine. V takšni tipologiji je upoštevana razlika med religijskimi (in novoreligijskimi) ter duhovnimi oziroma novodobniškimi skupinami in/ali gibanji, a hkrati je tudi jasno demonstrirana njihova enost. Vse je namreč mogoče razumeti v sklopu najširšega pojmovanja religije in religioznosti. Razliko med religijo in novodobniško duhovnostjo nazorno pojasnjujeta Heelas in Woodheadova (2005) v danes že klasičnem preizkusu splošne hipoteze o subjektivnemu obratu v sodobni zahodni kulturi oziroma o spremljajoči duhovni revoluciji. Subjektivni obrat opredelita z obratom od življenja, kot ga uravnavajo vnanje, objektivne vloge, dolžnosti in obveznosti, k življenju v skladu s posameznikovimi subjektivnimi, relacijskimi in individualističnimi izkušnjami. Ključna vrednota "življenja-kot" je konformnost z vnanjo avtoriteto, "subjektivnega-življenja" pa avtentični stik z notranjimi razsežnostmi posameznikovega edinstvenega življenja-v-odnosu. Religija po Heelasu in Woodheadovi sakralizira "življenje-kot" oziroma podreditev in normiranje subjektivnega življenja po višji avtoriteti transcendentnega

in genesthai (γενέσθαι) – "vznikniti, vstopiti, postati". To poimenovanje skupine kemično različnih substanc s podobnimi učinki se je uveljavilo zaradi njegove neutralnosti. Halucinogeni niso ustrezali, ker so halucinacije najmanj pogost učinek teh snovi, in tudi psihotomimetiki ne, ker te snovi praviloma ne vzbujajo nenadnih psihoz oziroma njim podobnih stanj pri zdravih posameznikih; psihedelike, pozitivne in najbolj priljubljen izraz v šestdesetih letih minulega stoletja, so kasneje začeli povezovati z ulično preprodajo drog in kriminalom (prim. Hood in drugi, 2009: 325). Med enteogene snovi prištevamo: LSD, meskalin, psilocibin, DMT, harmalin, ibogain in druge.

pomena, dobrote in resnice. Duhovnost avtorizira in sakralizira "subjektivno-življenje" in vzbuja sveto v kultivaciji imanentne in holistične, edinstvene posameznikove izkušnje. Vnanjo razliko najprej prepoznamo v tem, da novodobniki praviloma ne tvorijo socialnih ali večjih skupin, ampak ohlapne socialne mreže, zato praviloma ne poznajo klasičnih religijskih organizacij. Če skušamo le-te vseeno opredeliti, so novodobniške najpogosteje sestavljene zgolj iz enega ali več specialistov, ki svoje storitve ponujajo na izrazito individualiziranem trgu. Institucionalno nevezani uporabniki njihovih storitev po lastnih potrebah in preferencah izbirajo tisto, kar v danem trenutku najbolj potrebujejo, in tako oblikujejo specifično ekonomijo vzajemnega obdarovanja, ki praviloma vključuje tudi gmotno povračilo za prejeta uslugo.¹⁴ Novodobniki ne poznajo religijskih avtoritet, dogem in svetih besedil. Njihovo skupnost opredeljuje njihova praksa, v katero vključujemo prepoznavne težnje ter značilne, a načeloma odprte nabore idej in praktik (prim. Potrata, 2001 in Ban, 2008).¹⁵ Pojav novih religij in novodobniške duhovnosti v Sloveniji spremljamo od osemdesetih let prejšnjega stoletja, čeprav se nekatere skupine (na primer teozofska združenja) že ponašajo s častitljivo tradicijo, druge pa so nastale tudi prej in so že prenehale (na primer Pogačnikova Družina v Šempasu). Te skupnosti so k nam sprva prenašale zelo raznolike nauke in organizacijske strukture tujega porekla, od prelooma tisočletja naprej pa med njimi opazamo samonikle religijske inovacije; mednje sodi tudi praksa Sakramenta Prehoda. Po razpoložljivih podatkih v tem trenutku v Sloveniji deluje več kot 100 novoreligijskih in novodobniških organizacij oziroma skupin.¹⁶

Z enteogeni stopamo v eno izmed največjih kontroverz psihologije religije. Že Milčinski (1978) je poročal, da se učinki halucinogenih drog oziroma psihotropnih snovi, predvsem v občutkih depersonalizacije, derealizacije in blaženosti, ki včasih ta doživetja spremlja, približujejo pristnim mističnim doživetjem. Danes vemo, da lahko enteogeni v primernih okoliščinah¹⁷

¹⁴ "Obstaja prepričanje, da zaračunavanje storitev s področja duhovnosti ni 'duhovno'. Kako to? Mar ni zdravilec prav tako vložil veliko časa ter energije v to, da se je naučil alternativno zdraviti? Ali ni predavatelj vložil precej časa, da je dosegel stanje, ko lahko predava, pripravi delavnico, seminar ali predavanje? Da napiše knjigo? Torej je za vloženi čas ravno tako upravičen zaračunati storitev. Pa ne samo tisti konkretni čas, čas tistega predavanja ali terapije, temveč sorazmerno še vse tiste ure, ki jih je porabil za to, da sedaj lahko predava ali kakorkoli deluje. Zakaj bi bilo torej 'neduhovno' zaračunavati storitve s področja duhovnosti?" (prim. Pajnkhiher Prem, 2004: 182).

¹⁵ Na primer težnje k samorealizaciji in razvoju človekovih potencialov ter različne tehnike meditacij, joge, holističnega zdravilstva, mojstrenja transsenzornih zaznav itn.

¹⁶ Zaenkrat edini popis slovenskih novoreligijskih in novodobniških skupin sta med letoma 2003 in 2007 pripravila Lesjak in Črnič (prim. Črnič in Lesjak, 2006; Lesjak, 2007 in <http://religije.info>, 30. 8. 2012).

¹⁷ Te okoliščine ponavadi opišemo s skovanko Timothyja Learyja: "set and settings". Njen prvi del ("set") se nanaša na posameznikovo duševno stanje, s katerim le-ta vstopa v izkušnjo enteogenov, na primer njegove misli, razpoloženja in pričakovanja, drugi ("settings") pa označuje njegovo fizično in socialno okolico, ki ga med izkušnjo obdaja.

sprožijo prav take izkušnje, kot so jih opisovali mistiki v vseh časovnih obdobjih in kulturah, in sicer tako pri posameznikih (prim. Phanke, 1963 in 1966 ter Doblin, 1991) kot v skupini (prim. Griffiths in drugi, 2006), in da teh izkušenj ni mogoče razlikovati od spontanih oziroma od tistih, ki jih lahko spodbudimo z drugimi sredstvi, na primer z molitvijo, meditacijo ali postom (prim. Nichols in Chemel, 2006). Sprožilec mistične izkušnje oziroma njen biokemični substrat seveda ni nujno enak njenemu vzroku. Podobno kot vesolja ni v teleskopu in celic ne v mikroskopu, tudi izjemnih spremenjenih stanj zavesti med delovanjem enteogenov ni v teh substancah (prim. Richards, 2005). Psihologija religije uči, da česa takega, kot je religijska in/ali duhovna izkušnja na sebi, preprosto ni. Obstajajo samo različne izkušnje, ki jih lahko interpretiramo religijsko in/ali duhovno, če katero religijo oziroma duhovnost dovolj dobro poznamo. Brez verske/duhovne vzgoje, ki zagotavlja kontekst takšne interpretacije, posameznik ne more imeti religijske izkušnje (prim. Hood in drugi, 2009).

Zlata doba psiheleličnih raziskav je sledila odkritju psihoaktivnih lastnosti LSD-ja v letu 1943. V petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih minulega stoletja so učinke halucinogenov, predvsem LSD-ja, preizkusili na več tisoč prostovoljcih in v več sto kliničnih raziskavah, predvsem v psihoterapiji, pri zdravljenju alkoholizma in blažitvi bolečin umirajočih. Nekaj akademikov je po izkušnji halucinogenov opustilo uveljavljene raziskovalne metode in zagovarjalo njihovo množično rabo. Najbolj znan guruja ameriškega psiheleličnega gibanja sta tako postala harvardska psihologa, Timothy Leary in Richard Alpert, kasneje baba Ram Dass. Zahodna psihelelična revolucija, ki jo ponavadi vključujemo v pojav hipijske kontrakulture, je razburkala tudi ameriško politiko. Znanstveni interes za preučevanje učinka halucinogenov na ljudeh je močno upadel, ko je ta država leta 1963 omejila komercialni dostop do teh snovi in leta 1970 prepovedala še njihovo posedovanje. Leta 1966 so ameriški raziskovalci v kliničnem okolju še izvajali 70 projektov, do leta 1970 jih je ostalo šest, od leta 1980 naprej pa jih ni bilo več. Raziskovalni interes se je preselil v laboratorije, kjer so enteogeni postali farmakološko orodje za preučevanje možganske nevrokemije (prim. Nichols in Chemel, 2009). Skupek vsebinsko in metodološko zelo raznolikih znanstvenih naporov, v katerem so se že uveljavila temeljna dela, danes imenujemo enteologija ali farmako-/nevroteologija (prim. Roberts, 2009).

Temeljno raziskavo, znano z imenom Eksperiment velikega petka (Good Friday Experiment), je v okviru svojega doktorskega dela na univerzi v Harvardu, tudi z izdatno pomočjo Learyjevega krožka (prim. Leary, 1964), opravil zdravnik in teolog Walter Phanke (1963, 1966). Ta metodološko zapleten ter izjemno dobro pripravljen, voden in dokumentiran eksperiment še danes, in predvsem v odsotnosti podobnih, pomeni edini empirični temelj enteologije. Phanke je na veliki petek leta 1962 zbral skupino dvajsetih

študentov teologije ter jim razdelil odmerke enteogena – psilocibina in placebo – nikotinske kisline, in sicer tako, da niti udeleženci niti raziskovalci niso vedeli, kdo je zaužil katero snov. Študentje so kasneje v ločenem prostoru pod univerzitetno kapelo poslušali prenos bogatega priložnostnega bogoslužja ter na različne načine in v različnih časovnih obdobjih poročali o svojih izkušnjah. Phanke je pripravil fenomenološko tipologijo mističnih stanj zavesti. Opiral se je na spise mistikov in delo raziskovalcev, ki so skušali mistično izkušnjo opisati – predvsem na Williama Jamesa (1902) in Walterja Staceja (1960). Predpostavil je, da obstaja nekaj univerzalnih temeljnih značilnosti mistične izkušnje, ki niso omejene na nobeno posebno religijo ali kulturo, čeprav lahko posebni kulturni, zgodovinski in religijski pogoji vplivajo na interpretacijo in opis tega temeljnega pojava. V raziskavi je meril devet sestavin mističnega izkustva: izkušnjo nediferencirane enosti bivačnega za njegovo pojavnostjo, ki je lahko vnanja (enost vsega, kar je) ali notranja (čista zavest, izkušnja praznine), izgubo običajnega čuta za čas in prostor, globoko občuteno pozitivno razpoloženje, občutek svetosti, občutek objektivnosti in realnosti izkušnje, njeno paradoksnost, domnevno neizrekljivost in minljivost ter trajne pozitivne spremembe v odnosu posameznikov do njih samih, drugih ljudi, življenja in mistične izkušnje. Posamezniki, ki so zaužili psilocibin, so se kot skupina odrezali bistveno bolje v vseh devetih kategorijah, čeprav popolnega rezultata (najbolj kakovostnega izkustva v vsaki kategoriji) niso dosegli vsi. Najvišji rezultati so bili doseženi v kategorijah izkušnje enosti, transcendence časa in kraja, minljivosti, paradoksnosti ter pozitivnih sprememb v odnosu do sebe in življenja. Kontrolna skupina ni izkusila mnogo pojavov iz tipologije misticizma; in tudi če jih je, je bila stopnja intenzivnosti izkušnje majhna. Za interpretacijo rezultatov je ključnega pomena, da je Phanke maksimiziral prav vse okoliščine (glej op. št. 17), ki bi utegnile prispevati k pozitivnemu rezultatu – izbral je posameznike, ki v veri niso bili le vzgojeni, ampak so bili zanj posebej odprti, s pripravami so skušali okrepiti še pozitivna pričakovanja in zaupanje ter zmanjšati strah; udeleženci so bili deležni podpore skupine, prijateljstva in odprtega vzdušja in, končno, tudi placebo je bil aktiven – nikotinska kislina povzroča prehodni občutek toplote in mravljinčenje kože. Phankejeva študija je vzdržala do danes; edina ugovora ne posegata v jedro argumenta.¹⁸Odkrivanje in raba halucinogenih drog sta stara prav toliko, kot so stare človekove

¹⁸ Študija bi utegnila vrniti preveč mističnih izkušenj, ker so respondenti v vprašalnikih lahko izbirali le binarno, med poročanjem o mistični ali nemistični izkušnji, vendar je bilo vprašalnikov več, zelo so bili razčlenjeni, vse pa je dopolnjeval tudi kvalitativni del raziskave. Phanke naj bi tudi preveč poudaril pozitivni učinek zaužitja psilocibina in zmanjšal pomen negativnega. Doblin (1991) je 20 let po eksperimentu še enkrat poiskal udeležence in ugotovil, da je pozitivne učinke psilocibina v nekaterih primerih spremljala precejšnja psihološka vznemirjenost. Vsi so svojo izkušnjo ne glede na to še vedno opisali kot pozitivno, duhovno in pristno mistično; nekateri celo kot najmočnejšo v njihovem življenju (prim. Nichols in Chemel, 2009).

civilizacije; raba teh drog se v nekaterih tradicijah z religijo povezuje prav toliko časa, kolikor poznamo religijo. Pod nazivom arheopsihofarmakologija danes najdemo številna bolj ali manj verodostojna ugibanja o tem, da naj bi nekatere ali kar vse religijske tradicije izhajale iz človekovih izkušenj psihoaktivnih substanc. Do odkritja psihedeličnih drog je veljalo, da sodijo kemično spodbujene religijske in duhovne izkušnje v domeno antropologije in sorodnih ved, ki se ukvarjajo z manj razvitimi religijami. Kemično spodbujena spremenjena stanja zavesti so v zahodni zgodovini odkrivali številni posamezniki. V zgodnjem dvajsetem stoletju je bil morda najbolj znan Aleister Crowley, ki je v svojem magijskem delu več let uporabljal opij in hašiš (prim. Melton, 2009). Zahodne psihedelične revolucije v šestdesetih letih minulega stoletja ni mogoče razumeti brez književnika Aldousa Huxleyja, ki je neposredno črpal iz svoje izkušnje uživanja meskalina in jo razumel kot pristno mistično (prim. Partridge, 2004). Psihedelično gibanje je nastalo v sodobni državi, ki ščiti človekove pravice, zato je postalo zatiranje religijskosti rabe psihoaktivnih substanc večplastno in zapleteno. V delu Timothyja Learyja tako po mnenju nekaterih ni povsem jasno, ali se je s sklicevanjem na religijo v resnici skušal zgolj izogniti zakonskim omejitvam in prepovedim rabe halucinogenov (prim. Lander, 2011). Po drugi strani in neodvisno od tega lahko v njegovi znameniti frazi: "izstopi – iz odtujene družbe in pojavnega sveta; *vklopi se* – s Svetim Sakramentom se vrni v Božji tempelj oziroma svoje telo; *in uravnaj* – svoja nova spoznanja s svojim bivanjem (drop-out, turn on, tune in)" dovolj zanesljivo prepoznavamo tudi novodobniško duhovnost takratne kontrakulture, ki sakralizira človekovo sebstvo, samoraziskovanje le-tega ter vsakršno, predvsem pa socialno kreativnost (prim. Leary, 1965) in navezovanje na vzhodno mistično tradicijo (Leary, 1966). To trditev lahko zagovarjamo še bolj prepričljivo, ker vemo, da je prav Leary botroval spoznanju o ključnem pomenu religijskih predispozicij pri spodbujanju mističnih oziroma vizionarsko-arhetipskih izkušenj. Številni izgubljeni sodni procesi po prepovedi halucinogenov so zdesetkali nekoč močno psihedelično gibanje. Do konca osemdesetih let prejšnjega stoletja je tako delovala le peščica cerkva, ki so si prizadevale za legalizacijo enteogenov, v devetdesetih pa so druga za drugo odmrle tudi te. Do danes so preživele le nekatere šamanistično orientirane skupine, ki delujejo neformalno (prim. Melton, 2009). Med religijskimi organizacijami, ki v svoji praksi še legalno uporabljajo halucinogene, izstopa Ameriška domorodna cerkev (Native American Church), ohlapna zveza raznolikih skupin, ki med nekaterimi indijanskimi plemeni ohranja starodavno in natančno urejeno prakso obrednega uživanja pejotla, posušenih vršičkov enega izmed puščavskih kaktusov. Svojo pravico si je izborila predvsem zato, ker mora ameriška država politični in kulturni integriteti prvotnih naseljencev izkazovati skrb in spoštovanje (prim. Edge, 2006). To pravico tudi varuje in zato

medse ne pripuša iskalcev psihedelične izkušnje oziroma Neindijancev (prim. Melton, 2009). Izvorno brazilsko gibanje Santo Daime (Sveti Sakrament) je iz amazonskih pragozdov v urbana središča ter kasneje v sosednje države, v Evropo in na Japonsko prineslo obredno uživanje psihoaktivnega zvarka z nazivom ayahuasca, ki vsebuje DMT. Brazilska država je leta 1986 po posebni študiji gibanja dopustila religijsko rabo tega enteogena, ker so bili ugotovljeni strikten obredni in skupnostni nadzor izkušnje, pozitivni socialni učinki in odsotnost kontraindikacij (prim. Macrae, 1999). Ibogain prihaja iz religijske prakse bwiti nekaterih ljudstev v Gabonu in Kongu v Srednji Afriki (prim. Fernandez, 1982). Osrednja poteza tradicionalnega bwitija je čaščenje prednikov. Njihov močno strukturiran obred iniciacije temelji na zaužitju svete rastline, iboge, in posledičnih spremenjenih stanjih zavesti. V njih inicianti ne srečujejo zgolj duhov svojih preminulih prednikov, ampak navežejo tudi stik s svojim stvarnikom. Bwiti je tudi afriško sinkretistično novoreligijsko gibanje, ki približno od leta 1910 združuje tradicionalne religijske prvine s krščanstvom in v svojem obredju prav tako prosto uporablja ibogo (prim. Woodhead in drugi, 2002).

Sakrament Prehoda in iboga

559

Predpostavlja se, da je Sakrament Prehoda, leta 1999 registrirana verska skupnost, nosilec ali vsaj primarni prenašalec idej in prakse duhovne rabe ibogaina v Sloveniji. Svoje delo pretaka v segment individualizirane novodobniške duhovnosti, kjer najde sopotnike (prim. Mihelič, 2011). Informacije o tej praksi so zaradi njenih specifičnih lastnosti zanesljivo razširjene tudi v subkulturi zasvojenцев, čeprav tega ne moremo dokumentirati. Sakrament Prehoda se je razvil iz Ustanove iboga, ki je delovala med letoma 1995 in 2005. Namen te ustanove je bilo iskanje alternativnih možnosti in sredstev za prekinjanje različnih zasvojenosti ter zadevne podpore strokovnih krogov in laikov.¹⁹

Sakrament Prehoda nima svojih temeljnih besedil. Najstarejši med tistimi, ki jih vseeno navaja na svojih spletnih straneh (prim. Amon, 1994),²⁰ neposredno povezuje njegovo prakso s časom pojava prvih novoreligijskih skupin v Združenih državah Amerike ter z zapoznelim krakom zahodne psihedelične revolucije oziroma sodobno ibogainsko subkulturo (Alper in drugi, 2008) in delom Howarda Lotsofa – zasvojenca, ki je heroin opustil po zaužitju ibogaina ter življenje posvetil spodbujanju raziskav in promociji ibogaina kot sredstva za prekinjanje zasvojenosti.²¹ Ibogainska subkultura

¹⁹ Prim. <http://www.archive.org/web/web.php> (<http://www.ustanova-iboga.si>), 30. 8. 2012.

²⁰ Prim. <http://sacrament.kibla.si>, 30. 8. 2012

²¹ Prim. <http://www.nytimes.com/2010/02/17/us/17lotsof.html>, 30. 8. 2012

se je "iz zaprtih krogov posameznikov začela širiti šele pred dvajsetimi leti. Od takrat se je ustvaril 'globalni rizom', nekakšen podtalni 'sociomicelij' [...] ibogainskega gibanja, razsrediščena tvorba, mreža posameznih scen, ki jim internetne tehnologije omogočajo globalno koordinacijo. Teritorij je nepomemben. Epicenter razsrediščenega valovanja ibogaina v Evropi je brez dvoma v Sloveniji, v glavnem po zaslugi neumornega entuziazma enega posameznika" (Tavčar, 2006: 5). V sklopu globalne ibogainske subkulture naj bi do februarja leta 2006 ibogain zaužilo vsaj 3.414 ljudi, od tega 2.310 oziroma 68 odstotkov vseh zaradi njegovih odtegnitvenih učinkov. Sakrament Prehoda je v teh kumulativnih podatkih udeležen s 433 iniciacijami oziroma s 424 ali kar 98 odstotki vseh z namenom prekinjanja različnih odvisnosti (prim. Alper in drugi, 2008: 15, 17). Spoznanje pionirjev ibogainskega gibanja o odtegnitvenem učinku iboge je posredovano takole: "Od 20 oseb, ki smo jim dali ibogain, jih je bilo sedem zasvojenih s heroinom. Dva dni kasneje pet od teh sedmih oseb ni več občutilo želje po drogi. In niso imeli nobenih abstinencijskih težav. Pri tistih, ki so vzeli ibogain le enkrat, je ta abstinenca trajala kakih šest mesecev, eni od teh oseb smo dali ibogain petkrat in ni občutila želje po heroinu leto in pol. Če veste vsaj nekaj malega o zasvojenosti s heroinom, vam bo jasno, da je to nekaj neverjetnega" (Amon, 1994: 20-1).

Ker kliničnih študij ibogaina ni, lahko njegovo drugo učinkovanje le pogojno primerjamo z učinkovanjem drugih enteogenov, predvsem z delovanjem LSD-ja in psilocibina. Fenomenologijo posebnih subjektivnih stanj, ki jih sproža zaužitje ibogaina, opisujejo z "budnim dremežem" (prim. Alper in drugi, 2008) oziroma oneirično samorealizacijo (prim. Resinovič, 2004). Z razliko od klasičnih halucinogenov, ki vzbujajo alternacije dejanskih percepcij, ibogain navaja k udeležbi v toku notranjih reprezentacij, ki jih posameznik izkuša z zaprtimi očmi. Duhovni interes pritegnejo skoraj identični opisi halucinogene faze, na primer: "Razlog, zakaj se ne premikaš, je v tem, da si popolnoma okupiran z gledanjem, kaj vse se nahaja v tvojem duhu. Spomini so kot film. Kaže ti, kje v življenju si delal napake, pokaže ti tudi, kaj moraš storiti, da jih popraviš. Dobesedno to ti dela. Hočem reči, da vidiš čisto vse" (Amon, 1994: 65). Učinek takšne izkušnje, ki posameznika pogosto nagovarja ne le na osebni in bivanjski, ampak tudi na eshatološki ravni (prim. Humski, 2009: 199), v svoji shemi delovanja ibogaina ponazarja Lotsof: "Najprej je halucinogena faza, v kateri se sprostijo subjektovi potlačeni spomini; v drugi fazi možgani intelektualno predelajo vizije iz prve faze; in tretja, ko se vsi vtisi integrirajo v pacientovo osebnost" (Amon, 1994: 65). Opisi teh spremenjenih stanj zavesti v primerjavi z učinki drugih enteogenov ne govorijo o klasični mistični izkušnji, kot so jo kvantificirali Phanke in drugi, vseeno pa njenih duhovnih razsežnosti ni mogoče zanikati; izkušnja iboge je dodatno pogojena tudi z zaužito količino in čistostjo halucinogene

snovi.²² Ibogain je torej v spisih Sakramenta Prehoda opisan kot droga, ki je povsem drugačna od ostalih. Njeno delovanje je dolgotrajno, trajalo naj bi tudi 36 ur, vendar ni evforičen halucinogen²³, potenciala za zlorabljanje naj ne bi vsebovala²⁴ in prekinjala naj bi, kot rečeno, različne odvisnosti.

V praksi Sakramenta Prehoda in najverjetneje tudi v vseh drugih izpeljankah uživanja ibogaina v Sloveniji ne najdemo verodostojnega prenosa ontologije, kozmologije in/ali obredja bwitijev (tako kot lahko, na primer, med slovenskimi novimi religijami najdemo prenos nekaterih drugih šamanskih praks),²⁵ pač pa zgolj pritrjevanje razmeroma pogosti eshatološki izkušnji zaužitja iboge. Sakrament Prehoda ibogain imenuje Sveti Sakrament. Imenovanje v nauku ni tematizirano, vsekakor pa izraža vsaj zelo spoštljiv odnos do te substance. Zaužitje Svetega Sakramenta se imenuje iniciacija²⁶ ali duhovno zdravljenje. Količino in obliko zaužitega Svetega Sakramenta ter podrobnosti protokola²⁷ določi duhovnik (prim. Resnovič, 2009). Protokol vsebuje jasne kriterije za odločanje o tem, kdo ne more prejeti iniciacije (na primer nosečnice, ljudje z boleznimi srca in shizofreniki). Sakrament Prehoda po končanem obredu ne skrbi za inicianta, ampak mu v celoti prepušča možnost, da izkušnjo Svetega Sakramenta oziroma spoznanja, kaj človek je in kakšen je njegov namen, izkoristi po svoje. Veroizpoved deklarira tudi drugo, ekvivalentno oziroma dopolnilno obliko neposrednega dostopa do najvišje realnosti oziroma Boga. To je BIOfizika izbranih dimenzij oziroma BIOkibernetika, kot jo je razvil Slavko Anton Gorenc iz Ljubljane.²⁸ Glede na izjemno količino in strukturiranost tega nauka ni mogoče pričakovati, da bi

²² Podatki o priporočljivih odmerkih ibogaina so lahko različni in nekateri si tudi nasprotujejo. Bwitiji so na primer v petdesetih letih minulega stoletja pri iniciacijah, ki se izpričano približujejo obsmrtnim doživetjem oziroma toksičnim odmerkom ibogaina, zaužili skoraj 40 miligramov te snovi na kilogram telesne teže, in sicer v obliki zmlete skorje korenin; odmerki ibogaina, ki so se uporabljali pri rednem tedenskem obredu, so bili desetkrat manjši (prim. Fernandez in Fernandez, 2001). Sakrament prehoda za detoksikacijske tretmaje predlaga do 20 miligramov 98 odstotno čistega hidroklorida, za standardne duhovne iniciacije pa do 14 miligramov iste snovi v isti obliki (prim. Tavčar, nedatirano).

²³ "Kdo bi si si želel vzeti trip, ki traja 36 ur? ... [Ibogain je] zanimiv na svoj način, vendar ni takšne vrste droga, da bi se zadel in se šel na plažo zabavat s prijatelji ... Res je, da te resnično vrže prve tri do štiri ure, potem hodiš okoli v tisti visoko energetski fazi in po štiriindvajsetih urah si že počteno izčrpan. Potem zaspiš in šele, ko se zbudiš, ugotoviš, da se ti je zgodilo nekaj res enkratnega" (Amon, 1994: 16, 27).

²⁴ "V večini primerov je faza haluciniranja izostala po tretji zaporedni dozi. Ni bilo ničesar več, kar bi vznemirjalo podzavest" (prav tam: 27).

²⁵ Alper in drugi (2008: 16) poročajo o dveh francoskih skupinah, ki iniciirata v bwiti s pomočjo afriških in evropskih asistentov, vendar morebiten (novo)religijski kontekst njihovega delovanja ni razviden.

²⁶ Iniciacija v tradicionalnem pomenu sodi med obrede prehoda in označuje vstop ali sprejetje posameznika v skupino ali družbo; v bwitiju na primer mladostnik z zaužitjem iboge postane mož in Afričan. Pri novodobniški iniciaciji se izgublja skupnostni in poudarja individualni vidik prehoda. Oseba, čeprav s pomočjo druge ali v našem primeru kemične substance, z iniciacijo v sebi doživi prehod iz ene ravni zavedanja v drugo, doživi preobrazbo, transformacijo, postane drugačna (prim. Pajnkhiher Prem, 2004: 91).

²⁷ Prim. <http://www.ibogaine.desk.nl/SoftTInitiationProtocol.html>, 30. 8. 2012.

²⁸ Prim. Resnovič, 2002 in <http://www.ati-e-import.si>, 30. 8. 2012.

ga Sakrament Prehoda kakorkoli, razen morda v njegovih učinkih, posredoval inicianantom.

Inicianti Sakramenta Prehoda tvorijo dve različni skupini. Poleg odvisnikov, ki želijo prekiniti svojo odvisnost, med njimi najdemo nekaj novodobniških iskalcev samorealizacije. Obeh skupin ni mogoče izenačiti. Želje po prekinitvi odvisnosti ni mogoče uvrstiti v kontekst novodobniških praktik. Ta želja lahko razločuje le med uživalci drog: tisti, ki zgolj vzdržujejo svojo zasvojenost, po ibogainu ne bodo segli, ker je "trip" neprijeten; drugi, ki so ali nemara bodo zlorabili duhovni kontekst ponudnika za to, da bi drogo enostavno preizkusili, od ibogaina ne bodo postali odvisni, ker takšnega potenciala nima. Individualiziranost rabe Svetega Sakramenta se vseeno razlikuje od klasične demonstracije kemično vzbujene mistične izkušnje in primerov drugih obravnavanih religijskih skupin, ki v svoji praksi legalno uporabljajo enteogene. Če namreč sledimo temu zgledu, se zdi, da zgolj omogočanje izkušnje iboge in spremstvo na tej poti brez drugih očitno religijskih obeležij, predvsem pa brez doktrinarne in skupnostne podpore, ne more zadostiti kriterijem za vzbujanje kakovostne mistične izkušnje, kot so jih opisali Phanke in drugi. Ugovor ne drži, ker novodobniški iskalci samorealizacije svojo naravnost in svoj duhovni kontekst najprej nosijo v sebi in s seboj in ga, če že želimo posploševati, vselej primerjajo z vsemi zelenimi in/ali razpoložljivimi ponudniki, ne pa z vsakim posebej. Novodobniki ne iščejo pripadnosti socialni skupini, ampak želijo biti zvesti zgolj sebi. Obenem ni mogoče reči, da je izkušnja Svetega Sakramenta povsem nezavarovana oziroma da je iboga zaradi dejavnosti Sakramenta Prehoda dostopna tako rekoč na cesti. Protokol Sakramenta Prehoda predvideva tudi do mesec dni trajajoče spoznavanje bodočega inicianta, njegovih bližnjih ter njegovih duhovnih in fizičnih posebnosti; na poti samorealizacije mu zagotavlja spremstvo izkušenega ibonauta z opozorilom na vse znane kontraindikacije. Od nenadzorovane rabe iboge konec koncev odvrta tudi stroški takšne iniciacije.²⁹

Čeprav smo zaužitje Svetega Sakramenta že uvodoma povezali z duhovnim zdravljenjem in smo v nadaljevanju demonstrirali novodobniški kontekst in učinke rabe te substance, in kljub temu da se Sakrament Prehoda tudi sam izrecno razmejuje od zdravljenja, kot ga razume uradna medicina, se prepletanju ali součinkovanju obeh, duhovnega in klasičnega zdravljenja, v tem kontekstu ne moremo izogniti. Morda najbolj zanesljivo podporo ideji, da lahko halucinogeni sprožajo transcendentna vizionarska ali duhovna stanja, namreč najdemo prav v opisih stranskih učinkov poskusnega zdravljenja

²⁹ Alper in drugi (2008: 15) navajajo, da je treba v Sakramentu prehoda za stroške iniciacije odšteti 750 evrov. Upravičeno lahko domnevamo, da bi novejši podatki govorili o precej višji ceni, ker inicianta v zadnjem obdobju spremlja tudi zdravnik.

s tem snovmi v bolnišnicah (prim. Nichols in Chemel, 2009: 9). Če pri tem upoštevamo psihologijo, ki religijsko izkušnjo pojasnjuje z uspešno resolucijo ali transcendenco oziroma preseganjem travmatičnega dogodka ali stanja, opisanega v religijskem jeziku (prim. Hood in drugi, 2009), razmeroma lahko najdemo podobnosti v učinkovanju enteogenov v kliničnem in religijskem oziroma duhovnem okolju. Okoliščine zaužitja so v obeh primerih maksimizirane, tako kot so jih maksimizirali Phanke in drugi. Kateri laični poklic in katera laična ustanova pa sta v vsakodnevem življenju empirično, največkrat in najbolj uspešno izkazala svojo zmožnost resolucije in prek nje tudi upravičenost do utemeljenega upanja v resolucijo človekovih najbolj skrajnih stanj, na primer strahu pred smrtjo? To sta nedvomno zdravnik in bolnišnica. Študije kemično spodbujenih mističnih stanj zavesti torej lahko sugerirajo, da bo izkušnja enteogenov v religijskem in kliničnem okolju ter pri ljudeh, ki so do tega okolja bolj odprti zaradi fizičnih ali duhovnih potreb, močnejša in bolj kakovostna, kot bi bila sicer. Če domnevo nekoliko obrnemo, bo odvisnik, ki želi prekiniti svojo odvisnost tako, da se tudi brez izrecnega religijskega oziroma duhovnega interesa odloči za nadzorovano zaužitje Svetega Sakramenta, na svoji poti dovolj verjetno prejel prav duhovno pomoč in spodbudo.

Povedati je treba še, da je bila iboga leta 2008 v Sloveniji vnovič uvrščena med zdravilne rastline, katerih uporaba zahteva zdravniški nadzor.³⁰ Sakrament Prehoda se je odzval s protestom zoper kršitev pravice do svobode vere³¹ in tako, da je k iniciacijam povabil zdravnika, s katerim pa se je tudi hitro razšel pri vprašanjih priporočljivega odmerka in konteksta uporabe iboge. Leta 2011 je v zaenkrat nepojasnenih okoliščinah med iniciacijo v Mariboru umrl italijanski državljani in policija je dva duhovnika Sakramenta Prehoda ovadila zaradi mazaštva ter proizvodnje škodljivih sredstev za zdravljenje in prometa z njimi (prim. Klipšteter, 2011). V času pisanja tega besedila postopek pred sodiščem še ni končan; Sakrament Prehoda še naprej izvaja svoj ibogainski program.

Sakrament Prehoda je izrazito netipična verska skupnost, zato lahko z njim sklenemo tudi uvodno razpravo o državnem dodeljevanju pravnoorganizacijske oblike, ki je posebej namenjena zaščiti človekove pravice do svobode vesti. Ker država nikoli ni oporekala religijskosti nauka in prakse te organizacije, pridobitev njenega statusa nikoli ni bila sporna, čeprav Sakrament Prehoda ne tvori socialne skupine in ne ustreza ožjim opredelitvam religije. Ohlapna zveza ustanovitelja z nekaterimi drugimi specialisti, njegovimi duhovniki, se je po obliki in vsebini svojega delovanja, tako

³⁰ Država je to prvič storila leta 2003 s Pravilnikom o razvrstitvi zdravilnih rastlin s seznamom zdravilnih rastlin (Ur. l. RS, št. 133/2003).

³¹ Prim. Poročilo varuha človekovih pravic za leto 2011, dostopno prek: <http://www.varuh-rs.si>, 16. 9. 2012.

kot številne druge registrirane verske skupnosti, lahko samokvalificirala na področje novodobniške duhovnosti. Veroizpoved Sakramenta Prehoda se zgolj pogojno uvršča med formalne opredelitve in prepričanja že zato, ker ni zapisana in njeno jedro enostavno tvori praksa, neposredni in blagodejni stik z Bogom prek zaužitja psihoaktivne snovi. To pomeni, da bo pred morebitno uveljavitvijo strukturnih kriterijev za presojanje upravičenosti do statusa verske skupnosti potrebna zelo previdna in natančna operacionalizacija. Nekateri zapisi o nastanku in ciljih te skupine morda dopuščajo očitke o mimikriji (prim. Smrke, 2007), privzetju religijskega ogrodja z namenom zaščite pravne nedorečenosti rabe ibogaina in zagotovitve vsaj minimalne varnosti duhovnikom iz naslova verske svobode (prim. Tavčar, 2006: 83–4). Razpravo o utemeljenosti tega očitka bi seveda mnogo lažje razvili, če tako jasno izražena motivacija ustanoviteljev ne bi ustrezala ravno temeljnemu namenu zakonodajalca, oblikovanju funkcionalne pravne osebe. Praksa Sakramenta Prehoda nas postavlja pred številna težka vprašanja – eno temeljnih je gotovo, kdaj in pod kakšnimi pogoji pravica do Svetega Sakramenta prestane ustavnosodni strogi test sorazmernosti – toda hkrati jasno tudi pokaže, da religije in religijskosti v nobenem primeru ni mogoče enoznačno povezovati ali celo enačiti z družbeno koristnostjo, o čemer smo v minulih letih v Sloveniji veliko govorili. Tudi če se bodo v konkretnem primeru na sodišču izkazale nepravilnosti (bodisi v ravnanju obtoženih bodisi v razumevanju in uresničevanju verske svobode na strani državnih organov), konkretni nauk in praksa zato ne bosta nič bolj ali manj religijska oziroma duhovna.

LITERATURA

- Alper, Kenneth R., Howard S. Lotsof in Charles D. Kaplan (2008): The ibogaine medical subculture. *Journal of Ethnopharmacology*, 115: 9–24.
- Amon, Knut ml. (1994): *Iboga*. Maribor: Zrcalo.
- Anthony, Dick in Thomas Robbins (2004): Pseudoscience versus Minority Religions – An Evaluation of the Brainwashing Theories of Jean-Marie Abgrall. V James T. Richardson, *Regulating Religion*, 127–150. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Anthony, Dick (1989): Religious Movements and Brainwashing Litigation – Evaluating Key Testimony. V: Thomas Robbins (ur.) in Dick Anthony (ur.), *In God We Thrust – New Patterns of Religious Pluralism in America*, druga izdaja, 295–344. New Brunswick: Transaction.
- Ban, Tina (2008): *Novodobniška duhovnost*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Črnič, Aleš in Gregor Lesjak (2006): A Systematic Study of New Religious Movements – The Slovenian Case. V Irena Borowik (ur.), *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, 142–157. Krakow: Nomos.
- Doblin, Rick (1991): Pahnke's "Good Friday" experiment: A long-term follow-up and methodological critique. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 1–28.

- Edge, Peter W. (2006): *Religion and Law – An Introduction*. Hampshire: Ashgate.
- Fernandez, James W. in Renate L. Fernandez (2001): “Returning to the path” – The use of iboga[ine] in an equatorial African ritual context and the binding of time, space and social relationships. *The Alkaloids*, 56: 235–47.
- Fernandez, James W. (1982): *Bwiti – an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Forte, Robert (ur.) (1997): *Entheogens and the future of religion*. San Francisco: Council on Spiritual Practices.
- Griffiths, R. R., W. A. Richards, U. D. McCann in R. Jesse (2006): Psylocibin can occasion mystical experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, 187, 268–283.
- Heelas, Paul in Linda Woodhead (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality?* Oxford: Blackwell.
- Hood, Ralph W. Jr., Peter C. Hill in Bernard Spilka (2009): *The Psychology of Religion – An Empirical Approach*, četrta izdaja. New York: Guilford.
- Humski, Bojan (2009): *Staf*. Maribor: Kibla.
- James, William (1902/1997): *The Varieties of Religious Experiences*. New York: Touchstone.
- Lander, Devin R. (2011): Start Your Own Religion – New York State’s Acid Churches. *Nova Religio* 14(3): 64–80.
- Leary, Timothy (1964): The Religious Experience. *Psychadelic Review*, 1: 324–346.
- Leary, Timothy (1965/2005): *Start Your Own Religion*. Oakland: Ronin.
- Leary, Timothy (1966): *Psychadelic prayers after the Tao Te Ching*. New York: Millbrook.
- Lesjak, Gregor in Davor Lekić (2013): Država in verske skupnosti – kronika odnosov med letoma 2008 in 2011. *Tipkopis*.
- Lesjak, Gregor (2008): Država in (nove) religije v Sloveniji – Cerkev svete preproščine in njen kontekst. *Teorija in praksa* 45(5): 499–516.
- Lesjak, Gregor (2007): Nova religijska in duhovna gibanja v Sloveniji. V: Gregor Lesjak, Ameriška kontroverza o sektantskem “pranju možganov” kot nereflektirano izhodišče (slovenske) sociologije novih religijskih gibanj, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, doktorsko delo, 95–158.
- Lesjak, Gregor (2003): Sodobne teorije o sektantskem pranju možganov. *Teorija in praksa* 40(1): 136–157.
- Macrae, Edward (1999): The Ritual and Religious Use of Ajahuasca in Contemporary Brazil. Dostopno prek: <http://www.santodaime.org/archives/edward.htm>, 30. 8. 2012.
- Melton, Gordon (2009): *Encyclopedia of American Religions*, osma izdaja. Detroit: Gale.
- Milčinski, Lev (1978): Droge in religija. *Proteus* 41(2): 56–59.
- Nichols, David E. in Benjamin R. Chemel (2006): The Neuropharmacology of Religious Experience – Hallucinogens and the Experience of Divine. V: Patrick McNamara (ur.), *Where God and science meet – how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*, Westport, Praeger, 3. del, 1–34.
- Pajnkhofer, Prem in Angela Ganga (2004): *Mavrični vodnik: priročnik po poti samospoznavanja*. Maribor: Društvo za kreativni samorazvoj MED.

- Partridge, Christopher (2004): *Encyclopedia of New Religions*. Oxford: Lion.
- Paškulin, Roman (2012): *Farmakodinamika enteogenih drog – vpliv na izražanje genov*. Biotehniška fakulteta Univerze v Ljubljani: doktorsko delo.
- Paškulin, Roman (2009): *Ibogainska medicinska subkultura kot sestavni del gibanja za zmanjševanje škode na področju drog*. Časopis za kritiko znanosti 37(239): 253–260.
- Phanke, Walter (1963): *Drugs and Mysticism*. Harvard: doktorsko delo.
- Phanke, Walter (1966): *Drugs and Mysticism*. *The International Journal of Parapsychology*, VIII(2), 295–313.
- Potrata, Barbara (2001): *Verske ideje, verske prakse: slovenski novodobniki in njihove prakse*. *Teorija in praksa* 38(6):1144–1156.
- Resinovič, Marko Reza (2002): *Pogovori o BIOkibernetiki*. Dostopno prek: http://sacrament.kibla.si/documents/Pogovor_o_BIOkibernetiki.pdf, 30. 8. 2012.
- Richards, William (2005): *Entheogens in the Study of Religious Experiences – Current Status*. *Journal of Religion and Health* 44(4), 377–89.
- Roberts, Thomas B. (2009): *Chemical Input, Religious Output – Entheogens: A Pharmatheology Sampler*. V: Patrick McNamara (ur.), *Where God and science meet – how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*, Westport, Praeger, 3. del, 235–68.
- Smrke, Marjan (2007): *Družbena mimikrija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Stace, Walter T. (1960). *Mysticism and philosophy*. Philadelphia: Lippincott.
- Šturm, Lovro (2002): *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije.
- Tavčar, Anže (2006): *Substance kulture – uvod v antropologijo drog*. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani: diplomsko delo.
- Tavčar, Anže (nedatirano): *Sacrament of Transition, Protocol for ibogain initiations*. Dostopno prek: <http://www.ibogaine.desk.nl/SofTInitiationProtocol.html>, 30. 8. 2012.
- Woodhead, Linda, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami in David Smith (2002): *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge.

VIRI

- Klipšteter, Tomaž (2011): *Usodni halucinogeni krst*. *Dnevnik*, 26. 7.
- Mihelič, Tomaž (2011): *Pazite se šarlatanov*. *Lady*, 3. 8.
- Resnovič, Marko Reza (2009): *Opis temeljev verovanja Sakramenta Prehoda*. Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, Urad za verske skupnosti: Register cerkva in drugih verskih skupnosti.
- Resinovič, Marko Reza (2004): *Intervju z ustanoviteljem verske skupnosti Sakramenta Prehoda*. Gregor Lesjak in Aleš Črnič, zvočni posnetek, osebni arhiv.
- UVS (2010): *Povzetek javne razprave o izhodiščih za prenovo Zakona o verski svobodi*. Urad Vlade RS za verske skupnosti, 15. 12.