

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Vitomir Tepeš

**MONOTEIZEM, MULTIKULTURNOST IN
DRUŽBENE IDENTITETE V LUČI
KULTURNIH ŠTUDIJ**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2010

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Vitomir Tepeš

Izr. prof. dr. Aleš Črnič
Red. prof. dr. Aleš Debeljak

**MONOTEIZEM, MULTIKULTURNOST IN
DRUŽBENE IDENTITETE V LUČI
KULTURNIH ŠTUDIJ**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2010

Zahvala

Vredno se je na koncu zamisliti nad prehojeno potjo in se s hvaležnostjo spominjati tistih, ki so, če ne drugače, vsaj športno navijali v duhu fair playa, še zlasti pa vseh tistih, ki bi jih lahko po pravici štel za svojo l'equipe (starši, sošolci, učitelji, mentorji, sorodniki in prijatelji).

MONOTEIZEM, MULTIKULTURNOST IN DRUŽBENE IDENTITETE V LUČI KULTURNIH ŠTUDIJ

V podobi obdobja pred našim štetjem se zrcali kulturna podobnost današnjega časa. V daljni preteklosti je družba težila k enemu kulturnemu izrazu, ki ga v mojem delu ponazarja nauk o monoteizmu. Takšna družba je bila družba mnogoterih božanstev od katerih je prevladalo tisto, ki so mu bili ljudje pripravljeni pripisati najboljše odlike. Danes je podoba ravno obrnjena, družba spet teži k diferenciaciji, ki jo v mojem delu predstavlja pojem multikulturalnosti. Multikulturalna družba, naj bi bila tista družba, ki v sedanjem času predstavlja pojem strpnosti in človekovih pravic (rasa, barva, spol, jezik, religija, politično ali katero drugo prepričanje, nacionalni ali socialni izvor, lastnina, rojstvo ...). Zatem se postavi še vprašanje glede prihodnosti, ki nas vse skupaj čaka. Kam?, Kje?, Kdo?, Komu?, Kdaj?, Zakaj? Na ta vprašanja iščem odgovore skozi celotno pripoved in jih skušam nevsiljivo vpletati na podlagi teorije družbenih identitet in njene novejšje izpeljanke, teorije samokategorizacije. Če bi moral nekemu svoje delo opisati samo v nekaj besedah, bi mu na kratko dejal: »Od *Mita* do *Utopije!*«

Ključne besede: Bog, bogovi, El-, elohim, podobe, multikulturalizem, staroselska ljudstva, Aborigini, Avstralija, Avstralci, rasizem, Izrael

MONOTHEISM, MULTICULTURALISM AND SOCIAL IDENTITIES IN THE LIGHT OF CULTURAL STUDIES

The period before Christ reflects a picture where one could see cultural similarities of today. In the distant past the society tended to a single cultural expression that is in my work presented by the doctrine of monotheism. Such society was a society of multiple deities, where a deity prevailed to whom people were willing to attribute best qualities. Today the picture is exactly opposite; the society tends to differentiation that is in my work presented by the concept of multiculturalism. A multicultural society seems to be a society that nowadays presents a concept of tolerance and human rights (race, colour of skin, gender, language, religion, political or any other beliefs, national or social origin, property, birth...). Then a question arises regarding our future. Where to? Where? Who? Whom to? When? Why? I am looking for answers to those questions through my entire narrative and am trying to unobtrusively interweave them in my work based on the theory of social identities and its new derivative, the theory of self-categorisation. Should I describe my work very briefly, I would use the following words: "From *Myth* to *Utopia!*"

Key words: God, gods, El-, elohim, pictures, multiculturalism, aboriginals, Aborigines, Australia, Australians, racism, Israel

KAZALO:

1 UVOD	6
2 OSNOVNI POJMI IN METODOLOŠKI PRISTOP	7
3 POJAV MONOTEIZMA	15
3.1 PONESREČENI POSKUS PRVE GLOBALIZACIJE: MIT O BABILONSKEM STOLPU	15
3.2 ZGODOVINA NAUKA O MONOTEIZMU	16
3.2.1 <i>Etimologija besede Bog</i>	17
3.2.2 <i>Prevlada besednega korena El-</i>	24
3.3 EVOLUCIJA RELIGIJ IN PODOB	25
3.4 ZGODOVINA IZRAELCEV V LUČI NAUKA O RAZŠIRJENEM MONOTEIZMU	33
3.4.1 <i>Edinost YHWH</i>	44
3.5 MONOTEIZEM BLIŽNJEGA VZHODA	45
4 OD ZGODOVINSKEGA MONOTEIZMA DO MULTIKULTURNOSTI	46
4.1 TEORETSKI NASTAVKI PREHODA	46
4.2 IMPLIKACIJE PREHODA	50
4.3 POTOP, MONOTEIZEM IN STAROSELSKA LJUDSTVA	51
4.3.1 <i>Forma geneze in obredov iniciacije pri staroselskih ljudstvih</i>	56
4.4 OD ČISTEGA MONOTEIZMA DO MULTIKULTURNOSTI.....	60
5 ODNOSNA DINAMIKA AVSTRALCEV V ODNOSU DO ABORIGINOV	63
5.1 PRAVNA PODLAGA ZA RAZVOJ MULTIKULTURNOSTI V AVSTRALIJI	64
5.2 SODOBNA RELIGIJSKA GIBANJA KOT POMOČ DRŽAVI PRI ODPRVLJANJU SUŽNJELASTNIŠTVA IN PRISPEVEK K MULTIKULTURNOSTI	66
5.2.1 <i>Nastanek Evangelijskega gibanja</i>	66
5.2.2 <i>Kvekerji</i>	68
5.3 WILLIAM WILBERFORCE IN NOVA AGENDA	69
5.4 »PRO ET CONTRA«	70
6 POSLEDNJE OBDOBJE 2001–2010	79
6.1. PROBLEM NOVEGA RASIZMA	81
6.2 ALI LAHKO MULTIKULTURALIZEM ODPRVI RASNE PROBLEME?	85
6.3. DEŽELA »UTOPIJA«	87
7 SKLEP	89
8 LITERATURA	91

1 Uvod

V svojem delu sem se odločil, da bom opisal razvoj nekega dela stvarnosti oz. pojav, ki ga imenujemo monoteizem. V Religijskem leksikonu je ta pojav opisan kot »filozofski ali religijski nauk, po katerem obstaja samo en Bog, različen od sveta. Monoteizem je v tem smislu nasproten politeizmu, po katerem obstaja več bogov, in panteizmu, po katerem sta si bog in svet istovetna.« (Bajt 2007, 781–782) V Svetem pismu najdemo naslednji navedek: »Če pa tako imenovani *bogovi* na nebu ali na zemlji obstajajo – in res obstaja veliko bogov in gospodov – je vendar za nas en Bog.« (1 Kor 8,5–6a)¹ V svetu samem pa iščemo naravne povezave med sistemi iz starodavne preteklosti in sedanostjo. Na podlagi socioloških raziskav sklepam, da jo je mogoče najti tudi pri Aboriginih v Avstraliji, ki bodo v mojem delu služili kot vezni člen med naukom monoteizma in multikulturalnostjo družb. »Zahod« je pri tem prepotoval pot od prvih zametkov monoteizma pa vse do današnjih pojavnih oblik monoteističnih religij, judovstva, krščanstva in islama. Podobno kot to počnejo naravoslovni znanstveniki, ki opazujejo vesolje in pri tem lahko opazujejo preteklost zaradi časovnega zamika, ki nastane zaradi oddaljenosti drugih svetov in hitrosti, s katero potuje svetloba, se bom tudi sam preizkusil v opazovanju prvobitnih oblik razvoja družbe, še posebej religije. Družboslovni znanstveniki pa si to lahko privoščijo zaradi geografske oddaljenosti nekaterih svetov, ki so razvojno prešli drugačne faze kulturnega razvoja. V primeru Aborinov so to poligamne družine, z družinsko strukturo, podobno tisti, ki so jo poznali na tleh Mezopotamije oz. Kanaana nekako v 15. st. pr. n. št. Moja naloga bo poiskati tiste skupne dejavnike v obeh svetovih, ki kar najbolj prispevajo k izoblikovanju državne identitete in zaradi kulturnega šoka, ki nastane kot posledica kolonizacije, povzročajo najmanj napetosti. S temi ugotovitvami pa želim pojasniti čisto konkretne razmere v avstralski družbi.

Za potrebe takšnega raziskovanja je pri diskurzu o realnosti raziskovanega predmeta nujno razviti resen pristop do lokalne realnosti, pogledati na stvari tudi z drugega zornega kota in ta nazor sprejeti, obenem pa se je treba zavedati svojih osebnih pomanjkljivosti pri dojetju dialoške dimenzije. Ker se zavedam, da pri tovrstnem delu nimam veliko izkušenj, se bom osredotočil predvsem na tisto zadnje, tj. poskus jasnega ovrednotenja lastnega dojetja dimenzije diskurza do raziskovanega predmeta in manj na to, kar pripada t. i. »drugemu«. Da pa raziskava vseeno ne bo izzvenela v prazno, bom pri raziskovalnem delu uporabil načine in

¹ Prvo pismo Korinčanom: <http://www.biblija.net/biblija.cgi?m=1+Kor+8&id13=1&pos=0&set=2&l=sl>

metode ter analize gradiv, ki so že preverjeni. Za začetek je treba nujno opredeliti, s kakšnim religioznim dojemanjem realnosti sem sam pogojen kot Slovenec oz. Evropejec. To je vsekakor krščanski pogled, ki nosi predstavo, da je »zelo pomembno poznati resnico o Bogu za najboljše namene celotne človeške rase. Ne glede na to, koliko bogov res obstaja, ali je to en bog ali veliko bogov; pa naj se ti *bogovi* (če jih je mnogo) vojskujejo med sabo; ali če je vse svet boginja; ali če kakršenkoli bog skrbi za nas – v dobrem ali slabem; ali če kaj dolgujemo bogu ali bogovom; ali če je tak bog star ali utrujen; ali pa če je on (ali ona?) mlad in neizkušen. Temelji, kot so naše upanje in vrednote in naše obnašanje, prihajajo iz našega verovanja ali pomanjkanja vere o Bogu.« (Jensen 1996, 10)

2 Osnovni pojmi in metodološki pristop

Pa si pogledjmo, kaj takšno pojmovanje realnosti, kot je krščansko, ki pravi, da pozna resnico o Bogu, v resnici pomeni v odnosu do drugačnega mnenja. »Kot nam ta vprašanja pokažejo, je človeško mnenje o Bogu tako raznovrstno, kot je sam predmet pomemben. Smo recimo religiozni, toda naše religije so pogosto nasprotnega mnenja. Jasno je tudi, da kot rasa ne poznamo celotne resnice. Nemogoče je, da bi našli resnico s tem, da bi ustvarili mešanico vseh verovanj človeštva. Priljubljeno je postalo tudi razumevanje, da imajo vse religije neko razumevanje realnosti in da ni nobena boljša ali bližje resnici kot druge.« (Jensen 1996, 10) Takšno stališče zavzemajo tisti, ki zagovarjajo civilizacijski model »talilnega lonca«. To je model, ki zagovarja stališče prepletanja različnih religijskih izrazov, ki bodo na koncu povzročili neko skupno mešanico vseh verovanj. Ta model podpirajo tudi ideje kulturnih relativistov, katerim ustreza tisto, kar jim je trenutno najbolj všeč. To pomeni, da je merilo izbire moje osebno prepričanje, ki temelji na predpostavki, da je to hkrati najboljša možna izbira. Tako na primer »prednosti pri neki religiji temeljijo na osnovi rojstva, funkcije ali uporabnosti, bolj kot na resnici. Podobno kot lahko izbiramo med različnimi tipi avtomobilov, se počutimo svobodne, da izberemo katerokoli religijo, ki nam ustreza.« (ibid. 10–11)

Naj poskusim kulturni relativizem razložiti še z dveh drugih zornih kotov, in sicer njegovih zagovornikov in nasprotnikov. Martina Lukšič-Hacin v svoji knjigi o multikulturalizmu pravi, da se je kot alternativa hierahizaciji kultur »v antropologiji kaj kmalu pojavil kulturni relativizem, ki ga je vpeljal F. Boas.« (Lukšič-Hacin 1999, 32) Nato nadaljuje, da je glavna predpostavka kulturnega relativizma relativnost obstoječih kultur in njihovih sistemov vrednot ter pravic do enakopravnosti vseh obstoječih kultur. Glavna ugotovitev zagovornikov načela

kulturnega relativizma oz. diferencialnega modela kulture je, da so vse kulture enakovredne.« (Lukšič-Hacin 1999, 32) Vendar se med družboslovnimi znanstveniki pod vplivom znanstvenih študij pojavijo tudi nasprotniki relativizma. Namreč Einsteinova splošna teorija relativnosti predpostavlja splošne zakonitosti fizikalnih zakonov ne glede na opazovalca. To ne pomeni da pristopamo do splošnih zakonitosti pod istimi pogoji, ampak da so pogoji opazovanja lahko različni. Na podlagi takšnega razumevanja načela relativnosti pride do kritik tudi na področju pojma kulturnega relativizma. »Predpostavimo, da mora biti vsak govor o »napredovanju«, »racionalnosti«, »preciznosti«, »empirični veljavnosti«, itd. sam po sebi interpretiran v odnosu do neke točno določene kulture – specifične paradigme, ki razpolaga s svojim imanentnim kriterijem pomena in resnice in tako ne more biti aplicirana na druge (predpostavljeno manj relevantne) paradigme.« (Norris 1998, 67) Torej Norris argumentira, da med kulturami obstajajo razlike, vendar sam pri tem uporabi besedno zvezo »manj relevantno«, kar odvzame velik del teži njegovega argumenta. Namreč to, da med kulturami obstajajo razlike, ne pomeni nujno, da te razlike vodijo stran od splošnih družbenih zakonitosti. Vendar smiselno ugotavlja, da »različna gibanja mišljenj – v filozofiji, sociologiji, kulturni teoriji in »študijah znanosti« – v polnosti ustvarjajo celotne programe s tem, da reducirajo resnico na trenutno in pogojno »dobro v smislu zaupanja«. (ibid. v Uvod (i)) To pomeni, da teorijo kulturnega relativizma postavljajo kot splošno merilo in ne relativnosti same kot družbene ali, če hočemo, kozmične zakonitosti. Kot individualni primer omenja »Faucaultovo skeptično-relativistično »arheologijo« do naravnega in humanističnih znanosti.« (ibid. v Uvod (viii)) V splošnem pa pravi, da »je te ideje mogoče izslediti nazaj do takšne ali drugačne oblike »lingvističnega obrata«, katerega učinek je popularizirati skepticizem v odnosu do znanstvenega vedenja.« (ibid. v Uvod (ix)) Poda pa tudi razlago, kaj misli z »lingvističnim obratom«. Pravi, da »obstaja velik – in zelo vprašljiv – preskok mišljenja glede vseprisotnosti jezika pri našem ukvarjanju s svetom k nadaljnjemu argumentu (kulturnih relativistov), ki gleda na svet ali naše védenje o njem nič drugače kot na konstrukcijo različnih jezikovnih iger, diskurzov ali znanstvenih »paradigem«, ki so prevladale v nekem času na nekem mestu. Saj bi lahko nekdo v prejšnjem (neovrgljivem) smislu dejal, da brez jezika ne obstaja možnost širjenja resnice – trditve, zaključkov opazovanja, empiričnih teorij itd., ne da bi se izognil pretiranim zaključkom s predpostavkami kulturnega relativizma – da te trditve, izjave in teorije, dajejo smisel le v skladu z določenimi lokaliziranimi kriteriji (jezik in kulturne značilnosti).« (ibid. 81)

Sam se na podlagi teh ugotovitev odločim za pristop, ki ga podpira kulturni pluralizem, ki dopušča različno dojetje iste realnosti, ne da bi se bilo pri tem treba odreči svojemu prepričanju. Kulturni pluralizem je eden izmed treh glavnih civilizacijskih modelov. Tako na primer »krščanstvo trdi, da pozna resnico o Bogu. Uči, da obstaja le en Bog, stvarnik neba in zemlje, ki mu je ime Oče in Sin in Sveti Duh. Trdi, da ima moč, da nas lahko pripelje k Bogu, zato lahko rečemo, da ga poznamo. Krščanstvo prepozna, da ga taka pozicija postavlja v nekonsistenten položaj z drugimi religijami. V kontradikciji je tudi s popularnim relativizmom, ki vidi vse religije kot te, ki imajo isti delni dostop do resnice, ali kot alternativne poti, kako doseči Boga.« (Jensen 1996, 11)

Torej od teorije k dejstvu. Krščanstvo v Sloveniji oz. v prostoru srednje Evrope in Cerkev kot njegov legitimni predstavnik (RKC) je v očeh slovenskih državljanov sprejeta z nekolikšnim nezaupanjem. Raziskava je bila opravljena v okviru mednarodne raziskave »Aufbruch« leta 1997 – raziskava o stanju religioznosti in odnosu do cerkve v srednje- in vzhodnoevropskih državah po prehodu iz komunizma. Opravljena je na nacionalnih vzorcih (Poljska, Hrvaška, Litva, Slovaška, Madžarska, Češka in Slovenija) in na agregiranem vzorcu z multivariantno in clustersko analizo velikega števila trditev in vprašanj (iz obsega krščanskega verskega kozmosa). Na podlagi tega je mogoče reči, da:

1. Sodobni Slovenci prepoznavajo zapostavljenost (ne pa preganjanje) vernih in Cerkev v komunističnem času.
2. Cerkev je ljudem v oporo v stiskah in pri iskanju resnice, po drugi strani pa jo dojemamo kot bogato.
3. Dve nasprotujoči si podobi o Cerкви: pozitivna in negativna.
4. Prisotna je višja stopnja konfesionalnosti kot vernosti, ki pa upada, tako kot povezanost s Cerkvijo.
5. Več ljudi je s Cerkvijo zadovoljnih kot nezadovoljnih.
6. Največ ljudi moti angažma Cerkev na javnem področju in političnem področju.
7. Pričakovanja od Cerkev so najbolj usmerjena na reševanje vprašanja življenjskega smisla, morale in družine.
8. Vse bolj prevladujoča oblika povezanosti s Cerkvijo se vzpostavlja na področju obredov prehoda, kar kaže na pričakovanje, da je Cerkev v poglavitnih življenjskih prelomnicah človekova spremljevalka.

9. V primerjavi s pričakovanji od politike so, na splošno, pričakovanja od religije občutno višja. (Toš 1999, 81)

Kakor je mogoče razbrati iz položaja, v katerem se po javnem mnenju nahaja slovensko krščanstvo, lahko na podlagi teh ugotovitev izpeljemo naslednje izjave. Slovenci prepoznavajo krščanstvo kot tisto, ki jim lahko pomaga pri iskanju resnice. Vendar pa jim je bližje tisti vidik religioznosti, ki je skupen vsem religijam, tj. povezanost na področju obredov prehoda. Kar kaže na to, da smo Slovenci ali kulturni relativisti ali pa univerzalisti. Dejal bi, da prej univerzalisti, vendar s poudarkom na enem religijskem kulturnem izrazu, tj. krščanstvu. Toda pomanjkanje želje, da bi spoznali dejstva, lahko v prihodnosti vodi v kulturni relativizem in posledično v degradacijo vrednot, saj zgolj možnost izbire ne pomeni nujno izbiro tistega, kar mi koristi.

Kot sem nakazal že v Uvodu, je moja naloga poiskati naravno povezavo med preteklostjo in sedanostjo tako, bomo dobili relevantne sklepe, ki jim bo mogoče pripisati pojavnost, ki bo vodila do aplikativnih zaključkov za točno določeno situacijo. Z naravno povezavo mislim na tisto povezavo, ki izraža pravo naravo stvari. Npr. K. Bayertz v svoji ideji o praktični filozofiji narave pravi, da je uspeh znanstvenega raziskovanja tako velik, da je vsaka avtentična filozofska refleksija o naravi stvari videti odvečna in nesmiselna. (Bayertz 1997, 364) In tudi, da je bil filozofiji v odnosu do »lingvističnega obrata« preprečen neposreden dostop do narave. (ibid. 364) Dodaja pa tudi svoje mnenje, »da se ljudje ne bi smeli videti preko narave, ampak kot del narave: kot bitja, ki so nastala z evolucijo in so z naravno zgodovino povezana z drugimi živimi in neživimi organizmi in ki ostajajo naravno odvisni od svojega metabolizma, celo v najbolj razvitih družbah.« (ibid. 374) »Ena smer razmišljanja, ki se obrača proti dualizmu družba–narava, poudarja ontološko in evolucijsko vključenost človeka in družbe v naravo. ... Preseganje dualizma narava–družba ima lahko namreč skrajno obliko: naturalizacijo družbe ali sociologizacijo narave.« (Kirn 2004, 159)

Ker na akademskem področju manjka prav tisti vidik, ki utemeljuje stvari na podlagi podobnosti, sem se odločil, da kot merilo izberem ta način utemeljevanja. V kontekstu širšega kulturološkega pristopa je področje diskurza med starodavnimi miti obdelal francoski strukturalist L. Strauss. »Levi Strauss ugotavlja, da miti v bistvu rešujejo temeljni kulturni problem, ki je sestavljen iz niza paradoksov, izhajajočih iz radikalnega preloma med naravo in kulturo.« (Strauss v Stankovič 2006, 59) Pri tem je treba poudariti, da je bil njegov glavni

namen upravičiti pojavno obliko strukture jezika na simbolni ravni, naša naloga pa je uporabiti ta diskurz za ugotavljanje podobnosti oz. stičnih točk v odnosu do multikulturne realnosti.

Za izhodišče pa sem si izbral zgodovinsko zgodbo o potopu, ki jo omenjajo ljudstva na različnih koncih našega planeta. Religijski leksikon navaja potop kot »katastrofalno vesoljno poplavo, popisano v mitih nekaterih religij, imenujejo jo lahko tudi vesoljni potop. Deloma ga je moč najti pri starih Grkih in Hindujskih ter tudi v vrsti afriških, ameriških, avstralskih, indonezijskih, južnoazijskih, mikronezijskih in tibetanskih mitov.« (Bajt 2007, 956)

V krščanstvu in judovstvu je vsebina zgodbe o potopu predvsem religiozna, zgodbo o potopu pa poleg »monoteizma spremlja moralni razlog: potop je Božja kazen za človeško sprijenost, zaradi katere so začeli bruhati vsi studenci velikih globin in odprle so se nebesne zapornice. Torej je človekov položaj v svetu odvisen od njegovega ravnanja. Ne gre le za posameznika, temveč za človeštvo, za njegov obstanek in rešitev.« (ibid.) Na tem mestu bi želel omeniti zgolj to, da je potop po judovskem izročilu preživel »osem duš« (1 Pt 3,20), ki nadaljujejo človeški rod, in cela vrsta živali, ki so se z njimi rešile na ladjo. V tem kontekstu je mogoče govoriti o vzporedni zgodbi iz Svetega pisma, ki govori o prvi družini, v odnosu do zgodbe o Adamu in Evi kot prvem zakonskem paru in o družini Noeta, kot začetniku sodobne družbe, s svojimi tremi sinovi Semom, Hamom in Jafetom. »Levi Strauss (1908) je opazil, da bi bilo mogoče o sorodstvenem sistemu – enem temeljnih predmetov antropološkega zanimanja – razmišljati v povsem de saussurovskih terminih. V nasprotju z zdravorazumskim prepričanjem, da je družina »naravna« najmanjša enota organiziranosti človeške vrste, Levi Strauss v tem smislu postavi trditev, da je tudi ta enota povsem kulturni kontekst.« (Strauss v Stankovič 2006, 58) Tema družine oz. njene organizacije je bila zelo pomembna pri ugotavljanju sorodstvenih značilnosti staroselskih ljudstev, ki so odstrle marsikatero tančico skrivnosti s prekrivala, ki je nastalo pod rokami krojačev tisočletnega latinskega kraljestva na zemlji. Po mnenju Levija Straussa »denimo čustvena naravnost (pozitivno, negativno) odnosov med različnimi elementi sorodstvenega razmerja v različnih družbah po vsebini in strukturi sicer variira, vendar nikjer ni mogoče, da bi imelo enako vrednost razmerje med bratom in sestro ter razmerje med možem in ženo.« (ibid. 59) O tej temi bom obširneje govoril v nadaljevanju, ko se bom neposredno dotaknil načina življenja t.i. staroselcev. Naj povzamem dosedanje ugotovitve: Moj položaj raziskovalca fenomena monoteizma v odnosu do multikulturalnosti in družbenih identitet je zaznamovan z »Zahodnim« načinom dojemanja

realnosti. Lokalno pa sem vpet v kontekst krščanskega načina razmišljanja o religijski stvarnosti. V sodobni multikulturni paradigmi me na relaciji rasnih in kulturnih distinkcij kulturni kontekst krščanstva pogojuje. Zato je treba iskati stične točke ali podobnosti med posameznimi oddaljenimi identitetnimi izrazi, da bi lahko ustvarjali konstruktivne diskurze. Na področju kulturne teorije sem si za izhodišče izbral L. Straussov pristop iskanja določenih jezikovnih vzorcev, ki so skupni znotraj diskurza o starodavnih mitih. Za svoje izhodišče sem si izbral zgodbo o potopu, ki je skupna različnim ljudstvom in se enakomerno pojavlja v različnih kulturnih okoljih. Krščansko zgodbo o potopu zaznamujeta monoteizem in moralni nauk. Iz nje pa je mogoče potegniti smernice, ki so v poznejšem raziskovalnem stadiju prispevale k razjasnitvi neke medosebne stvarnosti in se kažejo v sorodstvenih vezeh. Znotraj kulturne teorije jih opredeljuje F. de Saussure. Torej lahko iz povedanega izpeljemo dve trditvi, da je mogoče iz skupne zgodbe izpeljati različne zaključke in da je znotraj njih mogoče poiskati podobnosti oz. stične točke.

To nas vodi k novemu načinu gledanja na stvarnost monoteizma, ki v povezavi z moralo vodi v kulturni univerzalizem v povezavi s prvo trditvijo in konstruktivni pluralizem v povezavi z drugo trditvijo. Tej novi stvarnosti pa vsekakor lahko pripišemo že poznan pojem multikulturalnosti, ki v odnosu do reformiranega monoteizma in razsvetljenske paradigme prevzame vodilni izraz. Oba izraza sta nekako alfa in omega religijskega in kulturnega globalizacijskega procesa. Družbene identitete pa predstavljajo tisti kamenčki v mozaiku, ki daje celotnemu izrazu obliko zaključene celote.

Kot iztočnico za drugi del naloge sem si izbral misli Sigmunda Freuda, ki smiselno povzema človekovo dejavnost, ki poteka na relaciji do zgodovine. Temu poudarku namreč sam osebno posvečam velik del svoje naloge, ustreza pa tudi izbrani temi raziskovanja. V raziskovalnem smislu mi pomeni tisti del raziskovanja, ki, če je dobro in dosledno opravljen, po zakonitostih metodologije vodi do dobrega aplikativnega dela oz. ugotovitev. Še pred tem pa je potrebna smiselna umestitev v sodobni okvir tako pojmov kot teorij.

V 19. stoletju je v Veliki Britaniji nastala kritična razdeljenost med dvema zvezama, in sicer na doktrinalni ravni: etnološka zveza se je zvesto držala racionalističnega bibličnega koncepta o izvoru človeka kot »monogenetičnega«, medtem ko je intelektualna avantgarda antropološke zveze vztrajala pri »poligenetičnem«. (Hiatt 1996, 11) Ta spor 19. stoletja, ki pripelje do razdeljenosti med pojmom etnologije in antropologije, je primerljiv s sporom 20.

stoletja, imenovanim »opičji proces«, le da so se darvinisti tokrat znašli na drugi strani. Sam uporabim ta primer predvsem zaradi uporabe pojmov »monogenetično« in »poligenetično«, ki se ujemata s predmetom moje raziskave, ki predstavlja drugo binarno opozicijo monoteizem vs. politeizem. Aplikacije so seveda drugačne. Vendar če se postavim na stran tistih, ki zagovarjajo »monogenetični« izvor človeka, nimam veliko težav z rasnim vprašanjem, katerega napetost izvira predvsem iz načina, kako pristopamo do zgodovinsko razvojne dinamike, ki je pogojena z evolucijo. Namreč po tej predpostavki vsi ljudje izviramo iz enega skupnega prednika in so rase le posledica geografske, socialne in kulturne razslojenosti. Če pa se postavim na stran tistih, ki zagovarjajo »poligenetični« izvor, se moram ponovno sklicevati na vire, ki ugotavljajo naslednje: »Za Aborigine v Avstraliji so dolgo mislili, da so bili dokaj mlada skupina »emigrantov v Avstralijo, toda zdaj se zdi skoraj gotovo, da se je prvotna emigracija zgodila vsaj pred 30.000 leti. Aborigini so fizično klasificirani kot australoidi in se razlikujejo od treh glavnih skupin ljudi: kavkazoidna (tipično evropejska), negroidna (tipizirana pri afriških črncih) in mongoloidna (tipizirana pri Kitajcih)« (Bostock 1981, 65) To me lahko pripelje do sklepa, da je vzporedna zgodovinska dinamika postavila zdaj to zdaj ono raso v privilegiran položaj glede na čas in prostor, v katerem je bela rasa prevladala nad drugimi. Posledično pa tudi do napačnega sklepa glede narave drugih ras in sužnjelastništva s strani bele rase na podlagi rasnih diferenciacij. Tako navaja avtor knjige *Alternative etničnosti*: »Ko pa so se vodilni darvinisti pridružili etnološki zvezi in zagovarjali, da knjiga o izvoru vrst kaže na enotni izvor in enotno vrsto v primeru človeka, so nekateri zvezo zapustili.« (Hiatt 1996, 11) Kot etnolog imam manj težav in si priznavam pravico, da pojem etničnosti bolje opredelim. Termin etničnost po prepričanju Bostocka postavi človeka v položaj dvoumnosti, kar opredeljuje s postavljenjo osnovno tezo, da je etničnost tako ječa kot pot k sodelovanju. (Bostock 1981, 1) Etnična identiteta zanj pomeni objekt bližine, ki ga čuti skupina ljudi, ki si deli kulturo in jezik in mogoče raso, religijo in domače ozemlje. V odnosu med etničnostjo in raso se navezuje na skupni izvor, izražen v izrazitih fizičnih značilnostih, določenih in ohranjenih po nasledstvu. Na področje religije, ki nas zanima v odnosu do etničnosti, pa uvede primer podobnosti z raso, ki se podobno nahaja blizu osnovnemu etničnoskupinskemu občutku samozavedanja ali identitete. Toda religija je kljub temu drugačna dimenzija človeške organizacije. Velike religije, kot so budizem, islam, judovstvo in krščanstvo, imajo vse vključene mnoge etnične skupine, tako kot veliko različnih ras. Pogosto je za pripadnike judovstva rečeno, da so prav tako različna rasna skupina. (ibid. 1981, 2–3) Torej religija nekako razširi staro pojmovanje etničnosti na širše področje. Medtem ko nas po eni strani etnologija zgodovinsko osvobaja, pa nas v svoji želji po doseganju popolnosti ali

»čistosti« usužnjuje na podlagi biološko-rasnega diskurza. Antropologija pa, ki zagovarja »poligenetični« izvor človeštva – torej, da je človek nastal iz več prednikov na različnih koncih sveta –, nas po drugi strani osvobaja s svojo doslednostjo pri raziskovanju. Zato se mi zdi najbolj smiselna zgodovinsko potrjena kombinacija obeh pristopov, ki se imenuje etnologija in kulturna antropologija in je eden izmed predmetov, ki jih poučujejo na Filozofski fakulteti. Avtor Bostock naprej navaja: »... da Judom v Avstraliji, kljub pogosto izraženemu strahu glede asimilacije in dokončne izgube etnične identitete uspe ohranjati identiteto skupine z različnim jezikom, kulturo in vero, obenem z izogibanjem konfliktu in sovraštvu s preostalo družbo. To jim je uspelo s sprejetjem minimalnih etničnih pogojev za sodelovanje, kar jim je omogočilo, da so prevzeli pomembno vlogo v avstralski družbi.« (Bostock 1981, 160–161) Toda med katoliki, na primer, obstaja neskončno število etničnih razlik. V odnosu do jezika pa razvije mnenje, da lahko »rasa, religija in ozemlje igrajo močno vlogo pri oživljanju občutka etničnosti, toda najmočnejši med vsemi je prav gotovo jezik. Uporaba jezika namreč konstituira družbene meje s fundamentalno naravo med tistimi, ki neki jezik govorijo, in tistimi, ki ga ne.« (ibid. 3–4) Kar potrjuje že zgoraj navedeno povezanost problema tako etnične kot širše antropološke pripadnosti. Ostane nam še to, da v to povezanost vključimo še pojem kulture.

Polje odnosa med etničnostjo in kulturo pa je bolj kompleksen problem. Po Kluckhohnu »kultura sestoji iz vzorcev, tako eksplicitnih kot implicitnih, in našega obnašanja, pridobljenega in posredovanega prek simbolov, ki ustanavljajo različne dosežke človeških skupin, vključno z njihovim utelešenjem v artefaktih. Glavno jedro kulture sestoji iz tradicionalnih (historično izpeljanih in izbranih) idej in še posebno njihovih pripetih vrednot. Kulturne sisteme po eni strani lahko štejemo za produkt aktivnosti, po drugi strani pa kot trening, ki vpliva na nadaljnjo aktivnost« (ibid. 8) Na tem mestu se zopet vračam k odnosu med etničnostjo in antropologijo, kjer se njun odnos zgodovinsko izteka v komplementarnost. K čemur največ prispeva novi pojem »kulturnost«. Bostock namreč nadaljuje, da je »pomembno razumeti osnovno razliko med kulturo kot antropološko definicijo zgoraj in visoko kulturo, kot ji včasih rečemo, s čimer razumemo najvišji ali najodličnejši izraz neke kulture, kot je na primer umetnost, književnost, glasba ali arhitektura.« (ibid.) Torej je pojem kulture v antropološkem smislu pridružen pojmu visoke kulture oz. kulture na splošno. Za konec opredeljevanja osnovnih pojmov, ki bodo služili za boljše razumevanje problema in njegove celostne podobe, pa je treba dodati še pojem identifikacija, ki je seveda proces samospoznanja in prepoznanja s strani drugih, ki poteka v obeh smereh in je po svojem bistvu

predmet prepoznavanja podobnosti in razlik narave in stanja. (primer: prvi stik avstralskih Aboriginov, med drugo svetovno vojno, z ameriškimi črnimi vojaki, s katerimi so vzpostavili občutek identitete zaradi skupne stvarnosti, biti črn človek, ki živi v večinsko belski družbi, in po prepoznanju mnogih podobnosti stanja).

3 Pojav monoteizma

Religijski globalizacijski procesi se začnejo s pojavom nauka o enem skupnem Bogu. Rodney Stark v svojem eseju z naslovom »En resnični Bog: Zgodovinske posledice monoteizma« pride do prepričanja, da verovanje ključno vpliva na obliko, ki jo prevzame neko religijsko gibanje, kako se religijska gibanja navezujejo drugo na drugega in kako vplivajo na življenja posameznikov. V svojem teoretiziranju se navezuje na teorijo racionalne izbire in teoreti, kot so Weber, Durkheim in drugi, ki dopolnjuje to teoretično interpretacijo. Glede na prepričanje Bentona Johnsona² z Univerze v Oregonu je en resnični Bog pri R. Starku teoretično pogojen zgodovinski zapis značaja in posledic monoteistične religije, ki se pretežno navezuje na idejo zahodnega krščanstva, vendar se ukvarja tudi z idejami novega poganstva, judovstva, islama, hinduizma in budizma.

3.1 Ponesrečeni poskus prve globalizacije: Mit o babilonskem stolpu

Kot je bilo navedeno že v 2. poglavju, se v kontekstu mitskega diskurza pojavi zgodba o popotopnem življenju na zemlji pri mnogih ljudstvih. Izmed vseh zelo izstopa zgodba o babilonskem stolpu, ki interpretira željo ljudi po enem skupnem vladarstvu. V 10. poglavju prve knjige Geneze najdemo cel spisek Noetovih potomcev, iz katerih naj bi pozneje nastali različni narodi in civilizacije na zemlji. Izmed njih naj naštejemo samo tiste najbolj zanimive, ki so obenem predmet mojega raziskovanja. To so Javanci, ki naj bi bili predniki Grkov, potem potomci Micrajima, ki naj bi bili Egipčani, in njihovi potomci Filistejci, ki naj bi bili predniki današnjih Palestincev ter seveda potomci Jafeta, ki naj bi bili predniki očaka Abrahama, ki je kot migrant uraritske skupine zapustil Ur na Kaldejskem ter prispel do dežele Kanaancev in vse do Egipta. Med vsemi temi imeni pa se nahaja še en spisek, ki se začne z potomcem Noetovega sina Hama z imenom Kuš, kateremu »se je rodil Nimrod, ta je prvi postal veljak na zemlji. Bil je velik lovec pred Gospodom; zato pravijo: Velik lovec pred

² URL dokumenta: <http://proquest.umi.com/nukweb/nuk.uni-lj.si/pqdweb?did=505463281&Fmt=3&clientId16601&RQT=309&VName=PQD>

Gospodom kakor Nimrod. Prvenci njegovega kraljestva so bili Babilon, Erah, Akad in Kalne v šinarski deželi. Iz te dežele je odšel v Asirijo. Pozidal je Ninive, Rehebot Ir, Kelah in resen med Ninivami in Kelahom; to je veliko mesto.« (1 Mz 10,8–12) Čeprav so se nekatera imena spremenila, lahko iz te zgodbe razberemo osnovna načela zasnove prvih civilizacij na Vzhodu, iz katerih sta izšli glavni velesili Asirija (9–7. st. pr. n. št.) – na prostoru današnjega severnega Iraka – in Babilon (7–6. st. pr. n. št.), ki sta se z Egiptom borili za prevlado tudi na območjih Feničanov in današnje Palestine. Še pred nastankom teh dveh civilizacij pa naj bi se v skladu z mitološko pripovedjo iz 11. poglavja Geneze zgodil prvi ponesrečen poskus globalizacije, kot svarilo prihodnjim rodovom, da je skupen upor človeštva *bogovom* kaj klavrno dejanje. Tu se začne moja zgodba o *bogovih* tedanjega časa, ki so poskrbeli za zmešnjavo med ljudmi, in sicer tako, da so jih spodbudili k multikulturalnosti, predvsem na področju jezikov. To je nekako rdeča nit moje celotne raziskave – odnos med enostjo, ki jo v mojem primeru predstavlja nauk o monoteizmu in se navezuje v glavnem na mitsko dimenzijo dojetja stvarnosti v povezavi s historičnostjo in različnostjo, ki jo v mojem primeru obsega termin multikulturalnosti in se navezuje na narode, etnije, raso, jezik, kulturo, spol idr. Vse skupaj pa preveva pojem identitet, ki se v glavnem navezuje na posameznike. Ti posamezniki bi lahko ustvarjali neke nove družbene identitete, ki bi presegle narodne in državne meje in bi temeljile na novih družbenih potrebah (EU, ZDA, Avstralija ...).

3.2 Zgodovina nauka o monoteizmu

Na plemenski stopnji v nastajanju semitskih ljudstev je henoteizem še prehitel politične kombinacije, ki so združevale več plemen pod eno vladavino. Pri tem opazimo dve različni težnji v evoluciji semitskih božanstev. »Prvo je gibanje v smeri velikega števila bogov, pri čemer je božanstvo, ki je že poznano po svojih epitetah, razdeljeno po različnih območjih (ali v različnem času na istem območju), v toliko različnih božanstev, kolikor je imel izvorni bog epitet.« (Barton 1901, 22) Takšna gibanja je mogoče opaziti na območju starega Babilona in današnje Južne Arabije. »Drugo gibanje je mlajše po nastanku, če ne v času, pa vsaj glede na človeško mišljenje, in poteka ravno v nasprotni smeri od prvega.« (ibid.) Vzrok za to so bile težnje po politični ali ekonomski enosti, ki so vodile v prepoznavanje večjih skupnih enot, zaradi česar se je začelo zmanjševati število božanstev. V svoji zgodnji fazi so bili takšni premiki bolj posledica praktičnega kot filozofskega razmišljanja.

3.2.1 Etimologija besede Bog

Na začetku bi želel samo približno ovrednotiti etimologijo pojma Boga. Po pomoč sem se zatekel k svetopisemskemu besedilu, ki uporablja različen izbor besed, ki označujejo poimenovanje Boga. »Hebrejci so Boga označevali z nekaterimi besedami iz istega jezikovnega korena, ki je obstajal tudi v nekaterih drugih semitskih jezikih: *el* (prim. 1 Mz 16,13; Ps 5,5; Job 8,3.5; 35,2; Neh 9,31), *eloah* (prim. Ps 18,32; 50,22; Job 3,4; 4,9.17; 19,26; Neh 9,17), *elohim* (prim. 1 Mz 1,1). Vse tri so prevedene z besedo Bog. *Elohim* je množinska oblika in ima v odnosu do enega Boga edninski pomen kot »množina veličanstva« ali kot oznaka za Božjo absolutnost v smislu »Bog *bogov*«, tj. Edini Bog.« (SSP 2001, 19) V članku Anne E. Draffkorn je opisana zanimiva primerjava dveh pojmov, ki naj bi imela isti pomen. To sta pojma *ilani* in že na začetku omenjeni pojem *elohim*. Avtorica v članku smiselno utemeljuje rabo obeh pojmov v dveh različnih jezikovnih variantah na Bližnjem vzhodu. Pojem *elohim* opazuje v starozaveznih spisih in mu pripisuje dva pomena. Prvi je pomen Boga, ki se uporablja tudi kot sinonim za Božje ime YHWH. Drugi pa je pojem *bogovi* oz. *podobe*. Avtorico namreč zmoti, da se v 2. Mojzesovi knjigi oz. Eksodusu v 21,6 pojavi pojem *elohim* na dokaj nenavaden način. Namreč v 20. poglavju imamo deset zapovedi, od katerih se prva glasi: ne imej drugih *bogov* (*elohim*) poleg mene in druga ne delaj si rezane ali ulite *podobe* ničesar, ne na zemlji ne na nebu, in se jim ne priklanjaj. Takoj v naslednjem poglavju pa v delu zakonskih določil glede hebrejskih sužnjev zopet omeni besedo *elohim* v kontekstu »hišni *bogovi*«. Določilo namreč pravi, da če se hebrejski suženj po šestih letih predpisanega roka za odpust na svobodo odloči, da si želi še naprej služiti svojemu gospodarju, s tem postane njegova trajna last. To pa mora potrditi tako, da ga pripelje pred »hišne *bogove*« (*elohim*) in mu s šilom pri vratih prebode uhelj in vanj vstavi uhan kot znamenje trajnega suženjstva. To nakazuje, da so Izraelci po izhodu (eksodusu) iz egipčanskega suženjstva, kjer so sužnjevali 400 let, še vedno – kljub zapovedi – častili oz. posedovali »hišne *bogove*«. Druga možnost pa je seveda ta, da so razna zakonska določila obstajala že za časa življenja v Egiptu in so predmet poznejše redakcije oz. vključitve v starozavezni kanon. Besedica *elohim* pa je bila tako vsakdanja, da Izraelcem preprosto ni pomenila kršitve prve zapovedi.

Da bi nam stvari postale še malo bolj jasne, omenimo še drugi primer, ki ga navaja avtorica istega članka, in to je primer iz 1. Mojzesove knjige oz. Geneze, in sicer iz 31,3. Tam je naveden primer starozavezne zgodbe o očaku Jakobu, začetniku Izraelcev, ki se želi oženiti in

hkrati beži pred jezo svojega brata Ezeva, ki ga je prevaral v zadevah prvorojenstva. Zato je pripravljen oditi iz svoje dežele Kanaan nazaj čez reko Evfrat na vzhod v Mezopotamijo. V mestu Haran so namreč ostali sorodniki starega očeta Abrahama, ki niso z njim nadaljevali poti proti Kanaanu in pozneje Egiptu. V 20. poglavju sreča Rahelo, ki je hči Jakobovega strica Labana. Ko Jakob po dvajsetih letih zapušča Labana in se želi vrniti nazaj v Kanaan s svojimi ženami in otroki ter svojim premoženjem, njegova žena Rahela ukrade svojemu očetu Labanu »hišne bogove« (*elohim*).

Avtorica članka nadaljuje, da je z najnovejšimi odkritji na Bližnjem vzhodu zdaj veliko lažje presojati takšne vrste zapisov. »Še posebno bogata zbirka gradiva iz Nuzija³ je lahko pokazala na nekatere biblične prakse in prakse v dobi očakov⁴. V skladu s tem je C. H. Gordon v svoji kratki študiji lahko poudaril, da je tudi termin *ilani* (*bogovi*) uporabljen v pravnih besedilih iz Nuzija in ga je mogoče vzporedno približati nekaterim atipičnim pojavitvam termina *elohim* v starozaveznih besedilih.« (Draffkorn 1957, 216–217) Avtorica nato argumentira, da je mogoče termin *ilani* uporabiti na dva različna načina: a) simbol pravice do posedovanja zasebne lastnine; b) prisege pred *ilani* (*bogovi*), ko sodniki ostanejo brez pravih dokazov, da bi izpeljali pravni postopek do konca (*ilani* so bili tako vir pravnih odločitev, pridobljenih s pomočjo nadnaravnega).

Potem avtorica navaja, da je obe značilnosti mogoče najti v starozaveznih besedilih pri atipičnih uporabah termina *elohim*, in dodaja še en primer. In sicer iz 2. Mojzesove knjige 22,7–10:

»Če pa tatu ne najdejo, naj se hišni gospodar približa Bogu (*elohim*), češ da ni iztegnil roke po blagu svojega bližnjega. Pri vsakem sporu glede lastnine, pa naj gre za vola, osla, ovco, ogrinjalo ali za katerokoli izgubljeno reč, o kateri se pravi, »to je tisto«, naj pride zadeva obeh pred Boga (*elohim*). Tisti, ki ga Bog (*elohim*) razglasi za krivega, naj svojemu bližnjemu povrne dvojno. Kadar kdo da svojemu bližnjemu v varstvo osla ali vola ali ovco ali katerokoli živinče, pa ta pogine ali se polomi ali ga odpeljejo, ne da bi kdo videl, naj prisega pri GOSPODU (YHWH) odloči med obema, da res ni iztegnil roke po blagu svojega bližnjega; gospodar mora to sprejeti, oni pa ni dolžan dati odškodnine.« (2 Mz 22,7–10)

³ Nuzi ali Nuzu (akadsko: **Gasur**; sodobno: **Yorghana Tepe** (Irak)): antično mesto v Mezopotamiji jugozahodno od **Kirkuka** v sodobni iraški provinci **Al-Tamim**, blizu reke Tigris.

⁴ **Doba očakov** (Abraham, Izak, Jakob): pribl. 22 st. pr. n. št.–19 st. pr. n. št.

»Tukaj imamo takoj nekaj indikacij, zakaj pomen Bog tukaj ni primeren. Hebrejski samostalni je uporabljen z določnim členom in mu pogosteje sledi glagol v množini kot v ednini. In še očitno gre pri tem za besedo enega moža nasproti drugemu. Tudi ne obstaja nobena indikacija o sodnikovi odločitvi za kogarkoli. Na kratko lahko takšno situacijo povežemo s prevzemom iniciative s strani *ilani* v tekstih iz Nuzija – po posredništvu prisege pred *bogovi*⁵.« (Draffkorn 1957, 217) Na tem mestu je treba tudi poudariti, da gre pri uporabi obeh terminov, tako *ilani* kot *elohim*, verjetno za »hišne bogove«, kipce, izdelane po *podobi* človeka oz. živali.

Če se vrnemo k prvemu primeru v 2 Mz 21,6, pa je mogoče govoriti o primeru uporabe »hišnih bogov« (*elohim* ali *ilani*) v smislu točke a), kot o simbolu pravice do posedovanja zasebne lastnine. To se vidi tudi v besedilih iz Nuzija, še posebno v *Gadd* 51, ki je dokument o posvojitvi. Posvojenec lahko postane pravni naslednik po umrlem in zakoniti dedič njegove lastnine, če se v času izpeljave postopka od časa, ko je zakoniti lastnik umrl ne rodi njegov biološki otrok. V tem primeru bi on postal prvi s pravico dedovanja. Kot znamenje tega naj zakoniti naslednik dobi *ilani* (*bogove*) od gospodarja. To potrjuje uporabo *hišnih bogov* kot simbola pravice nad posedovanjem družinske lastnine. Na to nas navaja tudi uporaba termina v 1 Mz 31, kjer je Rahela v trenutku, ko je z Jakobom zapuščala posestvo svojega očeta Labana, le tega okradla njegovih *hišnih bogov*. Verjetno z namenom, da bi lahko pozneje iskala pravico, ki izhaja iz pravice prvorojenstva. Prav tako morajo biti »hčérine pravice po delitvi očetovega premoženja zavarovane, v skladu z Hurianskim pravom, kot je razvidno v Nuziju, s posestjo »hišnih bogov«.« (Draffkorn 1957, 220) Torej lahko ugotovimo, da v primeru, da atipična uporaba termina *elohim* v obeh starozaveznih odlomkih govori o »hišnih bogovih«, obe uporabi temeljita na enakih družbeno-pravnih normah kot pri družbah, ki so za isti termin uporabljale naziv v drugem jeziku.

Poznejša uporaba istega termina *elohim* v prvi Samuelovi knjigi pa ima lahko že širši pomen. Namreč, »če se kdo pregreši proti človeku, se more zanj zavzeti Bog; če pa se kdo pregreši proti GOSPODU, kdo se bo zavzel zanj« (1 Sam 2,25). Tukaj je mogoče jasno prepoznati uporabo besed *elohim* in YHWH, ki se navezujeta na Boga v Izraelu, ki se je Izraelcem razodel kot ta, ki ima ime YHWH, to pomeni: »Sem takšen, kakršen sem.« Jasno je tudi vidno, da se je v poznejši redakciji večino besed, ki govorijo o Bogu, revidiralo v skladu s tem

⁵ Nesoglasje med dvema strankama, ki ne more biti odločeno z običajnimi pravnimi postopki zaradi pomanjkanja dokazov, je mogoče rešiti z odločitvijo, ki temelji na prisegi. To izenači termina, *ilani* in *elohim*.

razodetjem. Kajti za Izraelce je bilo Božje ime sveto in ga niso smeli napačno izgovarjati, zato termin YHWH zamenja termin *Adonay*, kar pomeni GOSPOD. »To potrjujeta tudi dva odlomka iz petih Mojzesovih knjig (Pentatevha): 2 Mz 3 in 3 Mz 24,10–23 ... Prvi odlomek opisuje zelo dobro poznano razodetje imena YHWH Mojzesu, ki ga pozneje razodene v Izraelu. Drugi odlomek pa opisuje manj poznano dejstvo – primer človeka, ki »preklinja Božje ime« v odnosu do svetega besedila – in zabeleži zakon, ki je bil na podlagi tega zapisan, in kazen, ki kršitvi tega zakona sledi.« (Redpath 1904, 290) Ta dva odlomka potrjujeta dvoje, in sicer, da se je Božje ime razodelo že Mojzesu, prvemu piscu Biblije. Torej je bilo ime poznano že od prvih zapisov naprej, čeprav pisano še na kamnite plošče. In pa, da je veljal poseben zakon za uporabljanje Božjega imena in kazen v zvezi z napačno uporabo. To pa lahko pojasni, zakaj v Bibliji še naletimo na hebrejsko besedo za Boga, ki je bil v preteklosti brez imena in je bil Bog (*Elohim*) Abrahama, Izaka in Jakoba. Njegovo ime pa so zapisovali na tistih mestih, kjer je bilo nedvoumno izpričano, da ga s tem ne zlorablajo za sebične namene. V zvezi z uporabo besede YHWH v Bibliji je bil napisan zelo kratek članek v ameriškem antropološkem časopisu z naslovom Bog *Jahve-Elohim*. Avtor v članku argumentira o času, v katerem naj bi se Božje ime v kontekstu *Jahve-Elohim* pojavilo v hebrejski miselnosti. Za pojasnitev svojega argumenta vzame kot primer že preverjeno dejstvo, da so bili nekateri poetični deli v Bibliji zapisani že pred vključitvijo v Biblijo, vsaj v tisti del, ki ga imenujemo Pentatevh. Kot primer navaja tri pesmi, in sicer: pesem Mojzesove sestre Miriam (13. St. pr. n. št.), oraklje Balama (13. st. pr. n. št.) in pesem Debore iz knjige Sodnikov (12 st. pr. n. št.). Prva pesem jasno pokaže uporabo obeh terminov v kontekstu, kjer je lepo razvidno, da je Bog pred razodetjem svojega imena Bog njihovih očetov, ki mu je ime Jahve oz. kot smo že omenili, Gospod. Napisana pa je po izhodu Izraelcev iz Egipta.

»Pel bom Gospodu (Jahveju).

Ker je silno vzvišen;

konja in jezdeca

je treščil v morje.

Gospod (Jahve) je moja moč

in moja pesem,

bil mi je v rešitev.

To je moj Bog (*Elohim*),

Zato ga bom hvalil.

Bog (*Elohim*) mojega očeta.

Poveličeval ga bom.

Gospod (Jahve) je bojevnik;

ime mu je Gospod (Jahve).« (2 Mz 15,1–3)

Druga poetika v oraklju Balama, ki ni bil Izraelec, a je poznal razmere v Izraelu, ravno tako uporablja oba termina. Zanimivo pri tem je, da je to ime poznano tudi pri drugih narodih, še pred vstopom Izraelcev na ozemlje Kanaana.

»A kako naj prekolnem,
kogar Bog (*El-*) ne prekolne,
kako naj zarotim,
kogar Gospod (Jahve) ne zaroti?

.....

Gospod (Jahve), njegov Bog (*Elohim*), je z njim.« (prim. z Izraelom) (4 Mz 23,8,21)

Tretji spev pa je spev prerokinje v Izraelu v času sodnikov, Debore, ko je bil Izrael v vojni s kanaanskim kraljem Jabinom.

»Poslušajte kralji, prisluhnite veljaki,
Gospodu (Jahveju) hočem zapeti,
prepevati Gospodu (Jahveju),
Izraelovemu Bogu (*Elohim*).

...

Gore so trepetale pred Gospodom (Jahvejem),
Gospodom (Jahvejem) s Sinaja,
Izraelovim Bogom (*Elohim*).

...

Ko so si izbrali nove *bogove (elohim)*,
je prišlo do vojne pri mestnih vratih;
a ni bilo videti ne ščita ne kopja
med štirideset tisoči v Izraelu.« (Sod 5,3.5.8)

V vseh treh primerih gre za pesmi, ki so v neposrednem odnosu do konflikta. V enem primeru, gre za preroka, ki ga je najela sovražna vojska, da bi preklel Izraela, vendar je kot prerok v Izraelu z novim imenom prepoznal Boga. Torej gre za pričevanje tujca. Druga dva primera pa sta zahvalni pesmi Bogu, ki je rešil Izraelce iz težkih konfliktnih preizkušenj (štiristoletno suženjstvo v Egiptu in konflikt zaradi težav v zadevah politeizma *bogov* drugih ljudstev).

Tudi v tem članku avtor potrjuje domnevo pravilnega razumevanja božjega imena. Pri tem je treba razumeti, da je ime *El-* v hebrejščini, tako kot v drugih semitskih jezikih, generični termin za *boga*. Med Hebrejci v predkanaanskem obdobju je polna množinska oblika *Elohim* prišla v navado v povezavi z uporabo termina *elohim* kot *bogovi*, ali »polnost *bogov*« ali »najvišji *bog*«. Ker so priznavali le enega *boga*, je termin *Elohim* pomenil Boga z veliko začetnico »B«. Ime Jahve pa je bilo po drugi strani ime za *boga* Hebrejcev. Tako bi pravilen prevod terminov, uporabljen v izraelski poetiki, lahko povzeli z besedami »Jahve Bog v Izraelu«, kar je veljalo za Boga v Izraelu vsaj od 13. st. pr. n. št. dalje.

Članek M. H. Segala z naslovom *EL-, Elohim in YHWH v Bibliji* pa nam odstre še zadnjo tančico skrivnosti, ki je bila razpeta nad uporabo imena monoteističnega Boga v Starozaveznih spisih. M. H. Segal navaja: »Prakso pripovedne proze na področju uporabe dveh terminov lahko razdelimo v tri stopnje: v književnosti zgodnje dobe (knjiga Sodnikov do 1 Kralji 11) je termin *Elohim* uporabljen bolj ali manj stalno, kot sopomenka z YHWH; v obdobju razdeljenega kraljestva (1 Kralji 13–2 Kralji, Ruta in pripovedni deli preroka Jeremije) uporaba *Elohim* kot sopomenka z YHWH skoraj izgine. V obdobju pripovedne proze po izgnanstvu v Babilon (Kroniške knjige, Ezra in Nehemija, Jona in Pridigar), pa se termin *Elohim* zopet pojavi kot zamenjava za YHWH.« (Segal 1955, 106) To nam potrjuje tudi do sedaj ugotovljeno, namreč, da je začetni skrbni in previdni rabi Božjega imena (YHWH) v povezavi s hebrejsko ustreznico *Elohim* sledilo obdobje izključne uporabe imena YHWH zaradi groženj sinkrezije (stapljanja) z *bogovi* drugih ljudstev ter da je po izgnanstvu v Babilon Božje ime skoraj povsem izginilo iz tedanje književnosti. Hebrejski jezik je navzven zamenjal aramejski jezik in v Evangeliju po Mateju, ki je že bil zapisan v grškem jeziku, a govori o preteklih dogodkih, lahko sledimo pogosti rabi aramejščine v vsakdanjem jeziku. Višek uporabe naziva Bog je izražen na izreden, skoraj edinstven način v besedah Jezusa na križu v trenutku največjega obupa, ki je lahko doletelo kaznovane na smrt s strani tedanje rimske oblasti, v Evangeliju po Mateju in v Evangeliju po Marku:

»Ob šesti uri se je stemnilo po vsej deželi do devete ure: okrog devete ure je Jezus zavpil z močnim glasom: »Eli, Eli, lema sabahtani?« to je »Moj Bog, Moj Bog, zakaj si me zapustil?« Ko so nekateri, ki so tam stali, to slišali, so govorili: »Ta kliče Elija.« (Mat 27,45–47)

»Ko je prišla šesta ura, se je stemnilo po vsej deželi do devete ure. Ob deveti uri pa je Jezus zavpil z močnim glasom. »Elo, Eloi, lema sabahtani?« kar pomeni: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Ko so nekateri, ki so stali zraven, to slišali, so govorili: »Glejte, Elija kliče!« (Marko 15,33–35)

Ironično pri tem je, da ga ljudje niso razumeli, saj so preprosti ljudje večinoma uporabljali hebrejski jezik in so mislili, da kliče na pomoč njihovega največjega preroka Elijo, katerega ime vsebuje oba naziva za Boga v Izraelu. Tako El- kot Elohim in Ja- oziroma Jahve. Toda Jezus je revolucionariziral to staro podobo Boga in omogočil dostop do monoteističnega Boga vsem ljudstvom sveta. Za to pa je moral plačati ceno s svojo krvjo. Kakšne posledice je imelo to njegovo enkratno dejanje, bom poskušal osvetliti v petem poglavju, ko bo govor o prehodnem obdobju. Zanimivo pri tem je tudi to, da tako Matej kot Marko uporabita dve različni aramejski besedi. To lahko pomeni njuno ustvarjalno svobodo pri poudarjanju Jezusovih besed, ki ponazarjajo bolj resno (*Eli*) ali ljubečo (*Eloi*) rabo besede Bog. Namreč iz pričevanj lahko izvemo, da nobenega izmed njiju tam ni bilo, torej sta se morala opreti na pričevanje tistih, ki so usmrtili prisostvovali (ženske, Jezusova mati, apostol Janez ...). Ali pa sta kot dobra pisca sama ustvarila ta miselni konstrukt, da bi poudarila, kaj jima je bilo pri tem dogodku najpomembnejše. Vsekakor uporaba aramejskega naziva za Boga pomeni določeno ujemanje s kontekstom Jezusovega delovanja pred tem. Zanimivo pa je opazovati, kaj je bilo pomembno pri drugih dveh piscih o tem dogodku; Janez je bil celo priča. Luka, kot edini Nejud izmed štirih in zdravnik po poklicu ter večš zgodovinopisja, takole opiše ta dogodek:

»Bilo je že okrog šeste ure, ko se je stemnilo po vsej deželi do devete ure, ker sonce ni dajalo svetlobe. Zagrinjalo v templju se je pretrgalo po sredi. Jezus je zaklical z močnim glasom in rekel: »Oče, v tvoje roke izročam svojega duha.« In ko je to rekel, je izdihnil: Ko je stotnik videl, kaj se je zgodilo, je slavil Boga in dejal: »Zares, ta človek je bil pravičen.« (Lk 23,44–47)

In Janez kot kronski priča, prisoten pri usmrtilvi:

»Poleg Jezusovega križa pa so stale njegova mati in sestra njegove matere, Marija Klopajeva in Marija Magdalena. Ko je Jezus videl svojo mater in zraven stoječega učenca, katerega je ljubil, je rekel materi: »žena glej, tvoj sin!« Potem je rekel učencu: »Glej, tvoja mati!« In od tiste ure jo je učenec vzel k sebi. (Jn 19,25–27)

Iz zgoraj povedanega je razvidno, da je le Luka kot Nejud prepoznal novo podobo Boga kot Očeta oz. da je bilo Marku in Mateju kot pravovernima Judoma dovolj to, da sta spregovorila v tedaj globalnem jeziku, in ne v domačem hebrejskem dialektu, ter ohranila semitski koren za besedo Bog *El-*. Janezu pa je bilo dano razumeti Boga kot ljubezen.

3.2.2. Prevlada besednega korena *El-*

Da bi lahko še podkrepili dosedanje ugotovitve, je treba dodati še dva primera. Prvi govori o tem, da je že znotraj sorodstvenih razmerij nekdanj istega klana v dveh generacijah prišlo do spremembe v poimenovanju nekaterih pojmov. Namreč, ko Laban dohiti Jakoba na poti nazaj v Kanaansko deželo in ugotovi, da ni Jakob tisti, ki ga želi oškodovati, sklene z njim pogodbo o geografskem območju, ki bo služilo kot znamenje tistega predela, kjer naj bi prehajanje enega ali drugega čez območje brez dogovora nakazovalo slabe ali dobre namene obeh. To pomeni neke vrste mejni kamen. Ko ob njem skleneta zavezo, ga eden poimenuje *jegar sahaduta*, kar v aramejščini pomeni »kup pričevanja«, drugi pa v hebrejščini *galed*, kar prav tako pomeni »kup pričevanja«. Torej v samo dveh generacijah tako velika jezikovna sprememba. Isto bi lahko verjetno trdili za uporabo terminov *El-* oz *Il-*, ki pomenita Bog. Čeprav je sprememba manjša, pa njuna množinska izpeljava že nakazuje večje odstopanje, namreč *elohim* in *ilani*. Enako pa bi lahko trdili za današnjo uporabo termina *Al-* in izpeljanke *Alah*, ki so jo začela uporabljati ljudstva na arabskem polotoku.

Drugi primer, pa je primer uporabe termina *elohim* v povsem konkretni situaciji. Namreč po nastanku starodavnega Izraela na področju Kanaancev – to je bila plemenska zveza dvanajstih rodov, ki so jo so občasno vodili različni voditelji, ki so bolj ali manj naključno in v skladu s potrebami prevzemali svojo funkcijo in se jih je oprijelo ime sodniki. Ta naziv so nosili v skladu s funkcijo, ki so jo imeli nekdanj *elohim*, vendar se v premiku proti nacionalni ravni pojavi YHWH kot »supreme judge«. To se pravi glavni *elohim* (Bog), z imenom YHWH (bom tak, kakršen bom, ali, sem takšen, kakršen sem), postane glavni razsodnik na nacionalni osnovi. Torej kljub prehodu termina (*elohim*), ki se uporablja večinoma pri domačih ognjiščih za zadeve v zvezi z zasebno lastnino in nesoglasja s sosedi, se le-ta po preselitvi na neko območje spremeni v nacionalni simbol prava oz. pravičnosti (*Elohim-YHWH*). Poosebljajo pa ga oz. prevzemajo vlogo sodnika posamezniki, ki nosijo naziv sodniki, vse do pojavitve kraljestva, kjer to vlogo prevzamejo kralji (David, Salomon ...).

To je konkretna situacija v obdobju sodnikov med 1400 pr. n. št. in 1100 pr. n. št., ko eno izmed plemen še vedno ne najde svojega prostora pod soncem. To pomeni, da še niso našli svojega ozemlja. Pri tem se domisljijo, da bi hišne *bogove* enega izmed pripadnikov spremenili v *bogove* klana Danovcev. Torej to, kar dela *Elohim-YHWH* na nacionalni ravni (svetišče v

Šilu), želijo sami simbolno ustvariti za svoj klan. Vendar te sodnike oz. *elohim* (*bogove*) še vedno predstavljajo *hišni bogovi* oz. *elohim*. Besedilo se glasi:

»Rekel je: »Mojega boga (elohim), ki sem ga dal narediti, ste vzeli z duhovnikom vred in odšli. Kaj zdaj še imam? Kako mi sploh morete reči: »Kaj ti je«? Danovi sinovi so mu rekli: »Naj se več ne sliši tvoj glas pri nas, sicer vas napadejo razkačeni možje in tako spraviš svoje življenje in življenje svoje hiše v nevarnost.« Nato so Danovi sinovi šli svojo pot in Miha je videl, da so močnejši od njega, zato se je vrnil in odšel v svojo hišo.« (Sod 18,24–26)

To je bilo še nekakšno simbolno zadnje dejanje, ko je mogoče še opazovati uporabi termina *el-* v njegovi množinski obliki (*bogovi*), ki nakazuje na poimenovanje *bogov* kot kipcev oz. *podob*. Od tu dalje termin *Elohim* prevzame obliko na nacionalni osnovi, kot en Bog YHWH, ki je glavni sodnik in voditelj svojega ljudstva. Tu se prvič jasno srečamo s čisto obliko monoteizma na tleh Bližnjega vzhoda, ki bo usodno zaznamoval narode. Vzporedno z njim pa se pojavita dve novi težavi:

- Uporaba termina *Elohim*, še vedno v množinski obliki, čeprav gre za enega Boga YHWH.
- Sinkrezija z *Elohim*, *Ilani*, *Alah* drugih ljudstev. (Baal, Ašera, Dagon, Kemoš ...)

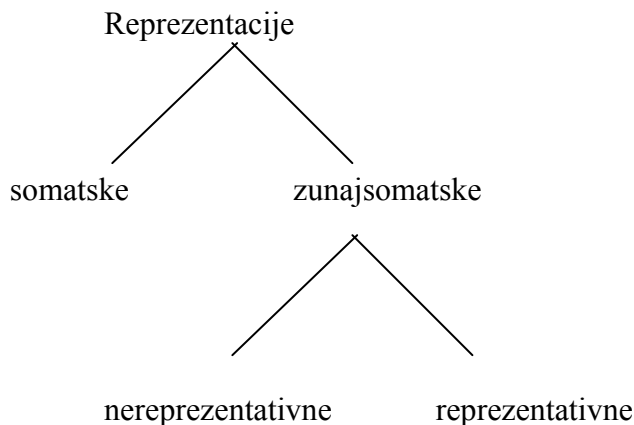
To je na kratko opisana etimologija besede Bog, ki se je razvijala na tleh prvih civilizacij in prek simbolnih *podob* prehajala v vsakdanji jezik in postopoma prevzemala kompleksnejši pomen.

3.3 Evolucija religij in podob

Glede na uporabo pomenov religijskih *podob* oz. simbolov in različnih poimenovanj božanstev v skladu z geografsko in etimološko dezintegracijo bom na tem mestu poskušal razložiti razvoj teh pomenov v luči evlucijskega nauka. Večino besedila je povzeto po dveh člankih, ki se vsak s svojega zornega kota lotevata zgoraj navedene problematike. Prvi je članke Whitney Davis z naslovom *The Origins of Image Making*, pri čemer je treba poudariti, da ne gre le za religijske *podobe*, ampak za *podobe* na splošno, kar je po prepričanju avtorja drugega članka Roberta N. Bellaha z naslovom *Religious evolution* znamenje kompleksnejše faze razvoja religije diferenciacija od preostalega kulturnega okolja. To pa pomeni, da človek v začetnih fazah razvoja ne ločuje med religijo in drugimi kulturnimi fenomeni. Avtorica

članka pravi, da je ustvarjanje *podob* znamenje izjemnosti *Homo sapiens sapiens* in ga razlikuje od po njenem mnenju preteklih razvojnih faz v razvoju človeka, tj. *Homo sapiens neanderthalensis* in še zgodnejših *hominidov*. Po njenem mnenju so celo nekatere kontroverzne kronologije identificirale pojavitev *Homo sapiens sapiens* v skladu s kulturno tranzicijo v mlajši paleolitik, ki ga arheološko zaznamujejo, vsaj v nekem delu, pojavitve predmetov osebnega okrasja in ustvarjanja *podob* ali »umetnosti«. Pravi tudi, da pogosto mitologizirano kot nenadno, primarno in spontano, je ustvarjanje *podob* napovedljivo prilagajanje, ki bi moralo biti koherentno vključeno v evolucijo človeka. Ustvarjanje *podob* naj bi bil ločen in specifičen kulturni dosežek in ga je mogoče logično izpeljati iz preprostih in arhaičnih kognitivnih procesov. Sama opazuje ta proces v razlikah med variantami pri pojavu, ki ga psihologi in filozofi imenujejo »reprezentacija« (Slika 3.1). Le-ta naj bi vsebovala tako somatske kot zunajsomatske oblike pridobivanja, ohranjanja in manipulacije z znanjem. Najpomembnejša somatska reprezentacija je vizualna percepcija. Za zunajsomatsko reprezentacijo pa je najbolj značilno ustvarjanje *podob*.

Slika 3.1: Variacije reprezentacij



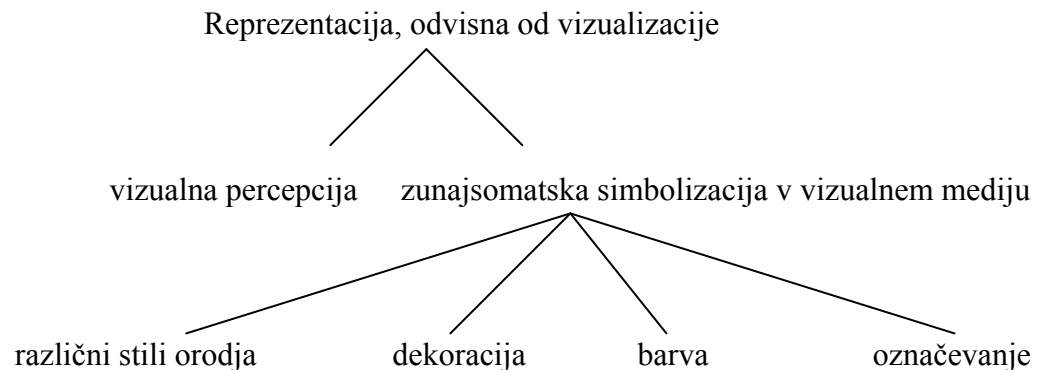
Vir: Davis (1986)

Najzgodnejši dokazi *podob* spadajo v obdobje aurignacienske kulture⁶ (32.000–26.000 pr. n. št.). Gre za gravure in slike. Večina prvih slik predstavlja dele živali. Bolj prepoznano reprezentativno gradivo izvira iz zgodnejšega obdobja (23.000–17.000 pr. n. št.). Obsega

⁶ **Aurignacienska kultura:** je arheološka kultura iz časa mlajšega paleolitika, na območju Evrope in jugozahodne Azije. Ta kultura je domnevno koeksistirala s kulturo izdelovanja orodja. Poznana je tudi po najdbi najstarejšega kipca.

predvsem bolj dodelane slike živali. Najbolj poznan je bizon iz jame v La Graze. Kot smo že dejali, je za somatsko reprezentacijo značilna vizualizacija, ki je bila potrebna pri izdelavi orodja, za ustvarjanje *podob* pa je potrebna zunajsomatska reprezentacija, ker je treba tridimenzionalni predmet iz okolja preslikati ali izdelati na novo. V tem času se pojavijo nove sposobnosti, ki jih označuje termin »simbolizacija« (Slika 3.2). Ta tehnologija vsebuje dekorativno stilizacijo, barvno simboliko in označevanje. Zelo zgodnja stilizacija orodja vsebuje odtise fosilov, ki so tam namenoma ali pa ne. In kar dolga doba vzročno-posledičnih procesov je pretekla od prvih manifestacij pa vse do estetične senzibilnosti ali t. i. »korenin umetnosti«. Že neandertalski človek je barval nekatere predele, recimo pokopališča v rdeči okri. Toda barva sama po sebi ne pomeni nujno tudi že reprezentacije. In tudi, če predstavlja reprezentacijo, predstavlja le del procesa ustvarjanja *podobe*. Tretja variacija zunajsomatskih reprezentacij ali tehnologije simbolizacije je označevanje, ki je najbližja značilnost ustvarjanju *podob*. Ustvarjanje *podob* je neke vrste označevanje, vendar je pri teoriji označevanja treba biti pozoren na razlike med različnimi vrstami označevanja.

Slika 3.2: Oblike reprezentacije, odvisne od vizualizacije

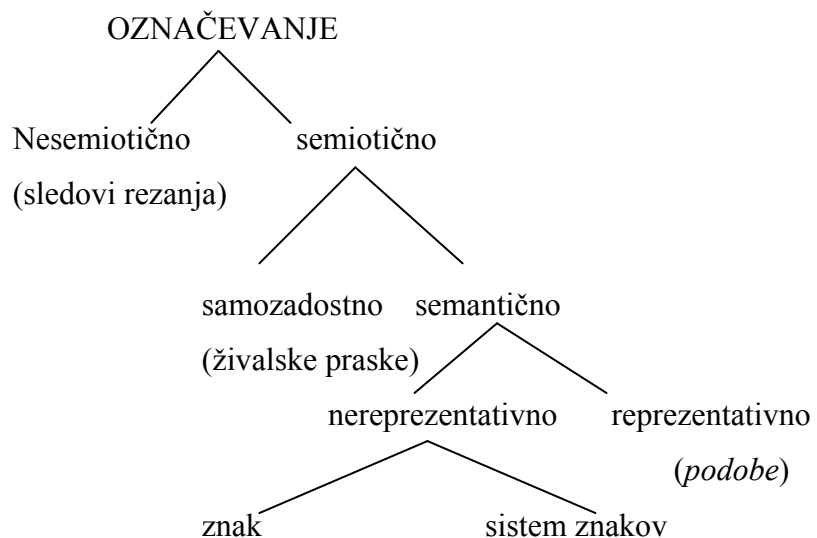


Vir: Davis (1986)

Označevanje (Slika 3.3) se deli na nesemiotično (zarezje pri preizkušanju vrezne moči orodja) in semiotično, ki označuje na določene načine in ga lahko delimo naprej na samozadostno označevanje (praske) in označevanje s semantično vrednostjo. Le-to se naprej deli na nereprezentativno, ki ga predstavljajo znaki in sistem znakov, ter reprezentativno, ki ga predstavljajo *podobe*. Pri tem je značilno, da so *podobe* videti kot subjekti, ki jih predstavljajo, medtem ko je sistem znakov s svojim objektom povezan le arbitrarno. Ikonskost je po navadi običajen test za reprezentativnost. V *podobi* je forma fizična značilnost

znaka, ki je neločljiva od vsebine in v kontrastu z nereprezentativnimi sistemi znakov. Tako je v lingvističnem sistemu črka A spremenljiva kot A, a, *A*, *a* ... ; pri *podobi*, pa je jabolko vedno to isto jabolko.

Slika 3.3: Tipi označevanja



Vir: Davis (1986)

R. N. Bellah nadaljuje tam, kjer W. Davis konča. V uvodu v svoj članek zapiše: »Evoluciji je na področju religije mogoče slediti na treh stopnjah. Prva in najbolj središčna je evolucija sistema religijskih simbolov, ki opisuje premik od »kompaktnosti« k »diferenciaciji«. V tesni povezavi s to evolucijo so se tudi religijske kolektivitete oddaljile od drugih družbenih struktur, v povezavi s tem pa narašča zavedanje sebstva kot religioznega subjekta.« (Bellah 1964, 358) Nato Bellah razdeli svoj članek na pet različnih stopenj idealnih tipov razvoja religij. Še pred tem pa poda svojo teoretsko pozicijo, ki jo postavi v drugo polovico 19. stoletja, saj po njegovem mnenju pred tem sistematično znanstveno preučevanje religij ni obstajalo. V svoji zgodnji fazi, pod vplivom darvinizma, je v študiju religije prevladovala evolucijska tendenca, ki jo je vsebovala že Heglova filozofija in zgodovinopisje stoletja. Tudi stara očeta sodobne sociologije, Comte in Spencer sta prispevala svoje k odločnemu evolucijskemu pristopu do študija religije, čemur sta se pozneje, vendar z veliko zadržkov, pridružila tudi Durkheim in Weber. Vendar je v začetku 20. stoletja evolucijski val ponovno zavzel vse razsežnosti. Bellah evolucijo na vseh sistemskih stopnjah definira kot proces

naraščajoče diferenciacije in kompleksnosti organizacije, ki pripada organizmu, družbenemu sistemu ali katerikoli drugi enoti, zaradi večje kapacitete prilagodljivosti do okolja v odnosu na manj kompleksne predhodnike. Pri tem Bellah ne predpostavlja, da je evolucija neizbežna, nespremenljiva ali da mora slediti točno določeni smeri. Niti ne predpostavlja, da lahko preprostejše oblike napredujejo in preživijo ob bolj kompleksnih oblikah. Pod terminom evolucija si Bellah preprosto ne predstavlja nič metafizičnega, ampak preprosto empirično posplošitev, da se bolj kompleksne oblike razvijajo iz manj kompleksnih oblik in da se posedovanja in možnosti bolj kompleksnih oblik razlikujejo od tistih, ki se tičejo preprostejših oblik. Definicija religije se zdi Bellahu težji primer, vendar se odloči za preprostejšo definicijo religije, ki je po njegovem mnenju skupek simbolnih oblik in dejanj, ki povezujejo človeka s končnimi pogoji njegove eksistence. Zagovarja tudi stališče M. Eliadea, da je preprost človek tako popolno religiozen kot človek na vseh drugih stopnjah eksistence, toda ne strinja se z njim v tem, da je preprost človek celo bolj religiozen. Pravi le, da so vse značilnosti že od vedno obstajale v religioznem simbolnem sistemu najbolj preprostega človeka in da bi bilo težko pozneje najti karkoli, kar ne bi bilo mogoče opaziti že prej, čeprav zakrito. Tako pravi, da je bil monoteistični Bog zakrit pod pojmovanji najvišjih božanstev nekaterih preprostih ljudstev. Toda to dvoje po njegovem mnenju ni mogoče enačiti, saj naj bi ne le ideja Boga, ampak tudi veliko drugih značilnosti monoteističnih religij judovstva, krščanstva in islama vsebovalo veliko bolj diferencirano simbolizacijo in naj bi ustvarjalo veliko bolj kompleksne odnose do končnih pogojev človeške eksistence, kot naj bi bilo mogoče pri preprostih religijah. To seveda upravičuje s povsem svojim pogledom na stvarnost in dopušča druge mogoče poglede na »evolucijo religij«. Pravi, da je vzrok to, da njegovo prepričanje ni relativistično, kar mu omogoča, da preprosto presoja oz. razlikuje med različnimi religijami, družbami ali identitetami. Vendar središčnost svojega presojanja ne navezuje na družbeno evolucijo, terminu razvoja v smislu etičnosti pa ne pripisuje napredka religioznosti.

Nato Bellah postavi svoj argument v zgodovinski kontekst, ki ga v najbolj grobem smislu razdeli le na odnos religij do stvarnosti v nekem zgodovinskem obdobju. Pravi, da se v prvem tisočletju pred našim štetjem znotraj religij pojavi fenomen zavračanja sveta. Ta tema se pojavi v Grčiji in se utelesi v Platonovem Fajdonu, kjer je navedeno, da je telo grob ali jetnišnica duše in da se lahko le z razlikovanjem od telesa in vseh posvetnih stvari duša poveže s svetom, ki je nepredstavljivo drugačen. Drugače je v Izraelu, toda tudi tu je svet razvrednoten v primerjavi z vrednostjo transcendentnega Boga. V Indiji pa je mogoče najti

najbolj radikalno obliko zavračanja sveta, kjer budizem govori o tem, da je svet velika goreča hiša in da mora človek pobegniti iz nje. Taoistični asketi priporočajo prevrednotenje sprejetih vrednot in umik iz človeške družbe, ki jo obsojajo kot nenaravno in perverzno. Fenomen zavračanja sveta ni bil le kratkotrajna epizoda, ampak začetek več kot 2000 let dolgega širitvenega vala po vsem civiliziranem svetu. Koran npr. primerja sedanji svet z vegetacijo, na katero je padal dež. Rast razveseljuje nevernika, toda hitro mine, in vegetacija postane slama. Človek si želi življenje v sedanjem svetu, toda življenje, ki prihaja, je vsekakor superiorno in večno. Celó na Japonskem je Šotoku Taiši izjavil, da je svet laž in da je le Buda resničen. Tudi v krščanstvu je mogoče opaziti takšno miselnost, začeniši z Avguštinovimi razodetji. O tem je v svojem eseju⁷ pisal tudi Max Weber, kjer opisuje različne smeri zavračanja sveta in posledice, ki odsevajo v delovanju človeka. Bellah takšno obdobje pri religijah pripiše točno določenemu vmesnemu obdobju, ki pa ga oklepata dve drugi obdobji, kjer zavračanje sveta ni vidno prisotno. To sta obdobji preprostih religij sveta pred prvim tisočletjem pred našim štetjem in v današnjem sodobnem svetu. Preproste religije so se navezovale na enoten kozmos in niso ničesar vedele o nekem drugem svetu. Zanima jih vzdrževanje osebne, družbene in kozmične harmonije z namenom pridobivati dobrine – dež, žetev, otroci, zdravje. Toda pojem rešitve, ki prevladuje v času religij, ki zavračajo svet, je skoraj popolnoma odsoten pri preprostih religijah tega začetnega obdobja. Življenje po smrti pa je le zakrito prisotno v pol-eksistenci na nekem oddaljenem prostoru na tem svetu. Prav tako je z religioznostjo v sodobnem svetu, kjer se celo religije z dolgo tradicijo veliko bolj zanimajo za ujemanje njihovih religij z razvitim sodobnim svetom.

Po Bellahu obstaja pet stopenj idealnih tipov razvoja religij. To so: preproste, arhaične, historične, zgodnje moderne in sodobne. Za potrebe moje raziskave je najbolj prikladno opazovanje prehoda iz preprostih v arhaične religije, kjer se monoteizem prvič pojavi in se na enak oz. podoben način vzporedno ohranja v religijskih formah preprostih ljudstev. V historičnem delu se monoteizem utelesi. Zgodnje moderni in sodobni tip pa služita zgolj kot informativni moment, ker se moje delo pretežno ukvarja s posledicami za širšo družbo in ga pooseblja termin multikulturalnost. Sam pa tudi ne verjamem, čeprav bi lahko to delo teoretično to tudi izpostavilo, da so religiozne identitete tiste družbene identitete, ki bodo v prihodnosti nosile glavno težo družbenega razvoja.

⁷ **Max Weber**, »Religious Rejections of the World and Their Directions,« in Hans H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, New York: Oxford University Press, 1946.

Preproste religije Bellah navezuje na svojo definicijo religije, ki je skup simbolnih oblik in dejanj in povezujejo človeka z končnimi pogoji njegovega lastnega obstoja. Pri Godfreyu Lienhardtu v njegovi knjigi o etnični skupini iz južnega Sudana (ljudstva Dinka), Bellah najde proces simbolizacije kot eno od najbolj zanimivih značilnosti. Zanj je značilno dojetanje življenja, ki je drugačno od dojetanja Evropejcev, in sicer v tem, da ga osredinijo v dojetanju moči in ne izkušenj. Izražajo jih v *podobah*, ki se ujemajo z različnimi in kompleksnimi izkušnjami dojetanja te moči. Pri Evropejcih, ki se zanašajo na izkušnje, pa se v središču njihovega zanimanja pojavi trpljenje, ki preveva njihovo simboliko. Pri ljudstvu Dinka pa se simbolizacija pojavlja ločeno od izkušenj, zgolj v povezavi z dojetanjem moči. Posledica tega je pojmovanje skozi simboliko življenja. Če to navežemo na preprosta ljudstva, ugotovimo, da je simbolizacija v stadiju preproste religije služila izničenju posledic trpljenja v stvarstvu, ki je nastajalo kot posledica naravnih katastrof, lakote, suše, bolezni, vojn ali smrti. Bellah konča to misel s citatom G. Lienhardta, ki pravi, da so religijske *podobe* pri ljudstvu Dinka omogočile »diferenciacijo med izkušanjem sebstva in sveta, ki se nanj navezuje.«⁸ To pa pomeni, da se človek na ultimativno realnost pogojev eksistence navezuje tudi na relaciji samega sebe do svojega sebstva in posledično simbolizacijo svoje lastne identitete. »S tem, ko religiozni simbolizaciji pripišemo skrb za upodabljanje ultimativnih pogojev eksistence, tako zunanjih kot notranjih, lahko na vsaki stopnji raziščemo vrsto uporabljenega simbolnega sistema, vrsto uporabljenih religijskih praks, ki jih simbolni sistem stimulira, vrsto družbenega organiziranja, v kateri se pojavi ta religijska praksa in implikacije za družbena dejanja na splošno, ki jih religijska dejanja vsebujejo.« (Bellah 1964, 362).

Leva Bruhl je navezal besedo preprosto na Avstralijo, ki je bil edini večji kulturni prostor, na katerega neolitik ni imel večjega vpliva. Čeprav je mogoče opazovati takšne pojave po vsem svetu, jih ni nikjer mogoče najti v tako čisti obliki. Razlike so celo tako velike, da se pri L. Bruhlu pojavi skušnjava, da bi Durkheimovo poimenovanje, ki vsebuje pojem elementarne oblike religije, zamenjal z zanj sprejemljivejšim, ki vsebuje pojem predreligijske oblike religije. Religijski simbolni sistem je namreč na preprosti stopnji po L. Bruhlu okarakteriziran s pojmom »*le monde mythique*«, ki je za avstralske razmere preveden s pojmom »the Dreaming«. Sanjanje je čas zunaj časa »kadarkoli«, ki se uteleša v kipcih prednikov, nekaterih v oblikah ljudi, drugih v oblikah živali. Čeprav pogosto zajemajo proporce herojstva in imajo sposobnosti, ki presegajo človeške, in so praočetje in stvarniki mnogih stvari na svetu, niso

⁸ Godfrey, Lienhardt. 1961. *Divinity and Experience*: Oxford University Press: str. 170.

bogovi, saj sveta ne nadzirajo in jih ne častijo. Za ta mitski svet sta značilni dve vsebini, in sicer podrobnost in fluidnost. Podrobnost obsega uporabo točno določenih naravnih elementov (hribov, skal, dreves) in način, kako jih uporabljajo mitična bitja. Fluidnost organizacije pa pomeni dovzetnost za inovacije oz. nova poimenovanja, pa naj bodo to poimenovanja prednikov, ki so več kot predniki in imajo značilnosti, ki jih lahko pripišejo vsakemu članu ljudstva Dinka, ali pa inovacije, ki so posledica sanj pri avstralskih plemenih.

»Dejanje preprostih religij ni zaznamovano z čaščenjem niti z žrtvovanjem, ampak s poistovetenjem, »participacijo«, izvajanjem. Tako kot je najbolj preprost simbolni sistem mit, je najpreprostejše religiozno dejanje ritual. V ritualu se namreč udeleženci poistovetijo z mitičnimi bitji, ki jih predstavljajo.« (Bellah 1964, 363) Pri avstralskih plemenih je ritual večinoma povezan z obredom iniciacije. Po Stannerju obstajajo štirje osnovni premiki na področju rituala: darovanje, uničenje, transformacija in ponovno druženje. Pri iniciaciji se darujejo udeleženci sami, pri tem je uničena njihova prejšnja nedolžnost in dobijo nove identitete, s katerimi se lažje prilagajajo novonastalim situacijam odraščanja brez morbidnosti. Toda simbolno je tako kompaktno, da ni elementa izbire, volje ali odgovornosti. Tako je religiozno življenje dano, utrjeno kot rutina vsakdanjega življenja. Kot pravi Bellah, na najbolj preprosti stopnji religioznega dožemanja sveta ločena religijska organizacija sploh ne obstaja. Cerkev in družba sta eno, če se izrazim v sodobnem jeziku. Religijske vloge se mešajo z drugimi, diferenciacija vzdolž starosti, spola in skupine pa je zelo pomembna. Bellah sklene svojo misel o preprostih religijah s pritrditvijo Durkheimu, kot tistemu, katerega ugotovitve družbenih implikacij preprostih religij so še vedno aktualne. Ritualno življenje naj bi povečevalo solidarnost v družbi in vpeljevalo mlade v norme plemenskega življenja. Sama fluidnost in fleksibilnost preprostih religij pa sta ovira za radikalno inovacijo.

Po Bellahu arhaične religije vključujejo religiozne sisteme velikega dela Afrike in Polinezije, nekaj jih je prisotnih v Novem svetu, ter zgodnje religiozne sisteme starodavnega Bližnjega vzhoda, Indije in Kitajske. Značilnosti arhaičnih religij so pojavitev kultov v kompleksu bogov, duhovnikov, čaščenja, žrtvovanj in v nekaterih primerih nebeško ali duhovniško kraljestvo. Mit in ritual se v arhaičnih religijah nadaljujeta vendar sta sistematizirana in elaborirana na novo. Mitska bitja so bolj objektivizirana, razumljena kot ta, ki aktivno in včasih zavestno nadzorujejo naravni in človeški svet, kot bitja s katerimi se mora človek ukvarjati na določen način. Če posplošimo, so ta bitja postala *bogovi*. Razmerja med njimi so stvar špekulacije in sistematizacije. Še vedno obstaja en svet, v katerem *bog* upravlja določene

dele tega sveta, še posebno pa se odlikujejo najvišji *bogovi* nebeških področij, katerih pogled, znanje in moč so visoko cenjeni.

Arhaična religijska organizacija je še vedno precej pomešana z drugimi družbenimi strukturami. Pojavi se sistem dveh stanov. Višji sloj, ki ima monopol nad politiko in vojaško močjo, si po navadi prisvaja tudi status nad religioznosti. Družine tega sloja so ponosne na svoje nebeško poreklo in imajo pogosto tudi duhovniško funkcijo. Nebeški kralj kot glavna povezava med *bogovi* in ljudmi je samo skrajni primer splošne tendence arhaičnih družb. Družbene implikacije se navezujejo na posameznika kot pojavitve v naravno-nebeškem kozmosu. Tradicionalne družbene strukture in dejavnosti so utemeljene v nebeško ustanovljenem kozmičnem redu, kjer je le malo zahtev v odnosu med religioznimi zahtevami in družbeno sprejemljivostjo. Celotna družbena sprejemljivost je po navadi na vseh področjih legitimizirana z religijskimi sankcijami. To je vsekakor pomembno v zgodnji dobi Izraela. Grško zaposlovanje z odnosom bogov do trojanske vojne je povzročilo odvisnost od religioznega mišljenja vse od Homerja pa do Evripida. V stari Kitajski je poskus dinastije Čou, da bi osmislili njihovo zavzetje dinastije Šang, pripeljalo do povsem nove koncepcije na relaciji med človeškimi zaslugami in nebeško naklonjenostjo. Zlom notranjega reda pa je po navadi pripeljal družbo do mesijanskih pričakovanj.

3.4 Zgodovina Izraelcev v luči nauka o razširjenem monoteizmu

Če se osredotočimo na obdobje razsvetljenstva, lahko ugotovimo, da je bila ena od panog razsvetljenstva tudi čezmerno ukvarjanje s svetopisemskimi teksti. Tako kot vse, kar se je v razsvetljenstvu dogajalo, je tudi na tem področju prišlo do mejnih razsežnosti, ki jih je človek zmožen misliti. Članek, ki govori o starozaveznem pomenu trinitaričnega krščanstva v luči problema množinske oblike *Elahim* v 18. st. daje tem debatam velik pomen. »Pomembnost hebrejskih študij kot del razsvetljenskih debat 18. st. je težko spregledati. Vprašanje o avtoriteti svetopisemskih knjig je prisililo intelektualce v Angliji, da so se ponovno začeli ukvarjati s starozaveznimi besedili. Glavna agenda hutchinsonianizma⁹ je bila povzetek starozaveznih trinitaričnih elementov. Polemika glede etimologije besede *Elahim* ilustrira, da so bili simpatizerji hutchinsonianizma mladi pravoslavni Turki, ki so se borili na relaciji med fideizmom in racionalizmom.« (Gurses 2003, 393) Glavna razprava je torej potekala o

⁹ Vprašanja glede avtoritete Biblije je privrženec Newtonovega, Hutchinsonovega, metodističnega in unitarističnega pogleda zaposlovala celo 18. stoletje s poudarkom na Stari zavezi.

problemu (glej poglavje 3.2.2.) uporabe termina *Elohim* v množinski obliki in je bila pojasnjena šele globoko v 18. stoletju. Kajti beseda, ki pomeni *bogovi* je bila posvojena s strani hebrejsko govorečih posameznikov in prirejena monoteistični rabi pomena Bog. Izvor besed seveda sega, kot smo že videli, v popolnoma politeistično družbo, o kateri bo govor nekoliko pozneje. Za zdaj se vrnimo v čas razsvetljenstva, ki je dokončno odvil tančico skrivnosti nad takšnim poimenovanjem Boga in odnosom sodobne družbe do tega problema. Članek navaja, da se »sedanja akademska sfera osredotoča na prezaposlenost zahodne misli 18. stoletja s starozaveznimi teksti. Nekateri akademiki celo navajajo, da je imelo zgodnje racionalno razsvetljenstvo kot svoj glavni predmet judovsko religijo in njena besedila. Enak argument je mogoče zaslediti v fideističnem krilu razsvetljenske misli.« (Gurses 2003, 393)

V središču pozornosti pri pojasnjevanju tega problema je bila uporaba tega pojma (*Elohim*) v 1. poglavju prve Mojzesove knjige, in sicer v šestindvajseti vrstici, kjer se besedilo nadaljuje v množini. In sicer:

»Bog (*Elohim*) je rekel: »Naredimo človeka po svoji *podobi*, kot svojo podobnost!« (1 Mz 1,26) in tudi »Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej lazni, ki se plazi po zemlji!« Bog (*Elohim*) je ustvaril človeka po svoji *podobi* ga je ustvaril, po Božji (*Elohim*) *podobi* ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,26–27)

Tu vidimo uporabo množine in dvojine, in sicer pri besedici »*naredimo človeka po svoji podobi*« in človeka »*ga je ustvaril*«, »*moškega in žensko je ustvaril*«, pri čemer je treba zopet poudariti »po svoji *podobi*«. Če uporabim paralelo s prej povedanim, lahko vidimo, da tudi *Elohim* ustvarja *podobe*, kar se ujema z miti mnogih drugih narodov, le da uporabljajo recimo glino, ali bel pesek ipd. Vidimo, da gre vsekakor za človeški zapis predstave o tem, kako naj bi nastal človek, in je uporabljen predvsem antropocentrično. Se pravi, tako kot jaz ustvarjam *elohim* (bogove – kipce) iz gline, lesa oz. česa podobnega, tako so *elohim* (*bogovi*) ustvarili mene. Le da so *podobe* uporabljene v figuraliki *podob* iz stvarstva, človek sam pa je kronski *podoba* stvarstva in nad njim v stvarstvu samem ne obstaja nič drugega več. Druge stvari v stvarstvu pa, kot vidimo v šestindvajseti vrstici, naj bi mu bile podrejene oz. naj bi jima moški in ženska gospodovala. Na podlagi tega bi dejansko lahko prišli do zaključka, da imajo *bogovi* človeško *podobo*. Vendar kot bomo videli, ni čisto tako. Za primer sem si vzel članek, ki govori o Adamovi poetiki v smislu stvarjenja Adama po *podobi* Boga (*Elohim*). »Phyllis Bird argumentira v skladu z zgodovinsko in literarno linijo. Zgodovinsko opazuje izraz »po *podobi*

Boga« v nekaterih primerih egipčanskih in mezopotamskih virov, ki naj bi se navezovali na kralja. Posledično zgodovinski kontekst predlaga pomen, ki ga ima »po *podobi* Boga«, ki se navezuje na funkcijo vladanja oz. gospostva, ki se nahaja v bibličnih tekstih v 1 Mz 1,26 in 1,28.« (Niskanen 2009, 420) Tu je jasno vidno, da po *podobi* ne pomeni zunanjo *podobo* oz. obliko ampak neko drugo značilnost, ki je v tem primeru vladati oz. gospodovati. Torej biti ustvarjen po *podobi* nekoga lahko zajema neke druge odlike, ki jih tisti, ki ustvarja, ima. Predstavljam si, da je bil takšen premik v mišljenju ljudi kar dolgotrajen proces. Podobno bi lahko trdili recimo za to, da je *Elohim* dobil osebno ime, v tem primeru YHWH, ki pa ima zopet dvoumen pomen in je povezan tudi s prepovedjo upodabljanja tako Boga kot drugih ustvarjenih bitij. Seveda moramo to razumeti v kontekstu takratne politeistične družbe, in ne v kontekstu prepovedi umetniške svobode ustvarjanja in upodabljanja. Ta dvoumni pomen se kaže v pomenu imena samega, ki sem ga v delu že omenil in pomeni dobesedno »sem takšen, kakršen sem«. Ta pomen me zelo spominja na Descartov »mislim, torej sem«, ki uvaja človeka v dobo, ko lahko zavestno razmišlja o samem sebi. Torej bi takšno pojmovanje Boga, ki je še vedno *Elohim*, vendar s pomenom, pomenilo obdobje, ko si je človek drznil začeti razmišljati o enem Bogu in o preostalih *bogovih* v povezavi z njim. Žal moje ambicije v tem delu ne sežejo tako daleč, da bi si želel raziskati proces nadaljevanja vpliva nauka o monoteizmu na dinamičnost poimenovanja pojma Boga. V svojem delu te implikacije le bežno omenjam. Moj prehod namreč sili v drugo smer, tja, kamor je po mojem mnenju odšlo človeštvo, in to je v multikulturno družbo, ki odseva tudi drugo značilnost ustvarjanja »po *podobi* Boga« (*Elohim*), namreč »moškega in žensko je ustvaril«. Phyllis Bird argumentira tudi literarno, ko »preiskuje pesništvo 1 Mz 1,27, in pravi, da je tretjo vrstico v trikolonu – »moškega in žensko je ustvaril« – treba diskutirati s pomočjo ideje nebeške *podobe* v prvih dveh vrsticah. Torej pridemo še do enega premika pri dojetju značilnosti podobnosti »po *podobi* Boga«, in to je, da je Bog ustvaril enega človeka, ki je moški in ženska hkrati. In ta značilnost tudi dokončno ovrže sum na politeizem pri uporabi množinskega poimenskega samostalnika *Elohim* in besedice »ustvarimo človeka po svoji *podobi*«. Seveda je bila ta problematika deloma razrešena že na 2. carigrajskem koncilu leta 553 in izpovedana v Atanazijevi veroizpovedi, vendar le v kontekstu izrazov Oče, Sin in Sveti Duh. Ti izrazi imajo skupno naravo oz. bistvo in jih ni mogoče ločiti in jih opredeljuje nauk o sveti trojici, in kdor ga ne priznava, naj bo *anatema*¹⁰. O tem bo govor nekoliko pozneje v moji nalogi. Še vedno je namreč jasno, da se je s pojavom razsvetljenstva pojavilo tudi svobodno razpravljanje o

¹⁰ Izraz, ki so ga uporabljali za časa latinskega kraljestva predvsem cerkveni dostojanstvenik in je pomenil uradno izključitev iz latinske Cerkve, po navadi zaradi spora v nauku ali kakšni drugi zadevi.

človeku in o Bogu in kot tako postalo pomembno v odnosu do stvaritve »po *podobi* Boga«. Torej ni novo to, kakšen je Bog, ampak predvsem to, kakšen je človek v odnosu do Boga, kar posledično približa idejo o Bogu nazaj k človeku.

Pa se vrnimo nazaj v Izrael, kjer smo končali, se pravi nekako v obdobje prvih kraljev oz. v čas nastanka kraljevine v Izraelu. Kot pomoč sem si izbral članek z naslovom *The Ancient near east and the religion of Israel* avtorja W. F. Albrighta z univerze Johnsa Hopkinsa. Takoj v 2. poglavju omenja, da obstajajo štiri glavne skupine literature, ki govori o religiji na Bližnjem vzhodu in je še posebno pomembna pri osvetljevanju ozadja hebrejske religije. Te literarne skupine so: egipčanska, mezopotamska (sumersko-akadska), huritsko-hetitska in zahodnosemitska (kanaanska, aramejska in južnoarabska). Nato avtor natančno opisuje vsako skupino posebej. Za potrebe moje raziskave pa je še posebno zanimiva četrta, zahodnosemitska skupina. Tukaj avtor navaja nekaj suhoparnih, a vseeno zanimivih podatkov in letnic. Leta 1868 je npr. odkritje stele iz Meše potisnilo datum najstarejšega feničanskega dokumenta nazaj v leto 850, v raziskavah leta 1923 je bil pri odkritjih v Byblosu ta datum leto 1100. Senzacionalno odkritje tablic prej nepoznane abecede iz Ugarita (Ras Samra) na obali severne Sirije leta 1929, je odprlo novo fazo v kanaanski literaturi. Leta 1940 je C. H. Gordon v *Analecti Orientaliy* izdal Ugaritsko slovnico. Pred tem odkritjem so ugaritski dokumenti datirali nazaj le do leta 1400, toda soglasniški zapisi na kamnu in bakru, ki so bili odkriti v Byblosu in bili izdani v majhnem delu s strani M. Dunanda, so datirali nazaj celo do poznega tretjega tisočletja pred našim štetjem. Na koncu opiše še najzgodnejše dokumente v južnoarabski pisavi, ki datirajo v sedmo stoletje pred našim štetjem. V osmo stoletje pa sodijo le Sabejski teksti.

V 3. poglavju omenja razvoj bibličnega kriticisma tako na področju tekstovnosti, literarnosti kot zgodovine, ki se je razmahnil v 19. stoletju v času prvih korakov na področju interpretacije že prej omenjenih dokumentov. Tako je mogoče razumeti prva sumničenja s strani semiologov, ki so jih pokazali v odnosu do takrat nove discipline antičnega Orienta. Istočasno pa ne more obstajati noben dvom več o tem, da bi zanikanje antičnega Orienta, pa naj bo za tisti čas to opravičljivo ali ne, pripeljalo do pomanjkljivosti v odnosu do razumevanja literature iz Izraela in posledično nezmožnost postaviti izraelsko religijo v primerno evolucijsko okolje. To nas zdaj lahko varno pripelje v vode starozavezne književnosti, ki je razdeljena na tri faze: zgodnje pesništvo in sage, preroški spisi in pravni kodeks. Religija v Izraelu pa je izpričala tri faze: polidemonizem, henoteizem, monoteizem. V

študijah je v Franciji prevladovala pozitivistična tradicija, razen v katoliških krogih, kot je razvidno iz del protestantskih akademikov. Na podlagi le-teh se je študij starozavezne književnosti premaknil na novo stopnjo, ki jo je globoko pogojeval vpliv sociološke šole E. Durkheima in Levy-Bruhla. V odnosu med anglo-francosko in nemško šolo je nastala razlika, ki jo je pogojevalo različno filozofsko ozadje na področju religijsko evolucionistične sheme Hegla in Comta. Hegel je namreč poučeval v triadah: fetišizem, politeizem in monoteizem. Na drugi strani pa je Comtova tripartitna hierarhija oblik mišljenja (teološka, metafizična in pozitivistična ali znanstvena), ki diametralno nasprotuje Heglovim doktrinom, vodila anglo-francosko šolo in ameriške biblične akademske raziskovalce v bolj in bolj drastični evolucionistični materializem. Pod vplivom instrumentalne filozofije pa je ameriška biblična šola težila h konstrukciji unilateralnih shem evolucije, ki je bila orientirana ali v neko obliko socializma ali pa etičnega humanizma. Najvažnejše pri vsem tem pa je bilo, da sodobna starozavezna znanost ni imela pojma o velikem svetu antičnega Orienta, ki se je ravno odpiral. To je spodletelo tudi njihovim naslednikom, kljub velikemu povečanju našega vedenja. Avtor nato argumentira, da so vsi apriorni evolucionistični sistemi, kot sta na primer tisti od Hegla ali Comta, tako oddaljeni od fizične in historične realnosti, da jih ni mogoče povsem varno uporabljati kot okvirje za reference, kljub njihovi hevristični vrednosti. Avtorju se zdi najbolj razumna filozofija zgodovine tista, ki je povezana z evolucijo in organizmi. Evolucija zanj namreč ni enostranski napredek, ampak bolj ali manj serija prekinjenih mutacij in se kot organski razvoj deli na bolj ali manj definirane oblike, vzorce in konfiguracije, vsakega s svojim kompleksnim telesom značilnosti.

V 5. poglavju članek omenja glavno temo, ki je kratka primerjava med naravami božanstev ljudi na Bližnjem vzhodu med l. 2000 in 1000 pred našim štetjem in tistimi v Izraelu med l. 1200 in 800 pred našim štetjem. Pri tem so upoštevana naslednja dejstva:

- izraelska tradicija tako po prednikih kot po civiliziranosti izvira iz babilonske, egipčanske in kanaanske (feniške) tradicije.
- obstajajo nekatere kronološke negotovosti: nikoli ni povsem gotovo, da neko besedilo iz antičnega Orienta (vključno z Biblijo) odseva obdobje, v katerem je bilo sestavljeno (lahko je pripadalo izrazito zgodnejšemu obdobju, bilo posredovano naprej ustno ali pisno in potem uporabljeno v skladu z neko potrebo, brez spremembe v religioznem ozračju).
- najbolj resna metodološka napaka večine starozaveznih akademikov je, da želijo evolucijo, ki je v resnici trajala nekaj tisoč let, spraviti v prostor nekaj stoletij.

Za mojo raziskavo je zanimiva še avtorjeva omemba pojavitve panteističnih teženj tako v Egiptu kot Babiloniji, ki ne ustvarijo sadov. V obdobju iz sredine drugega tisočletja pred našim štetjem se v virih pojavijo tudi težnje po monoteizmu, ki so bile zadušene s strani standardnega pluralističnega politeizma – razen v Izraelu, kjer je monoteizem cvetel. V Indiji pa so preproste ideje dinamičnosti vztrajale in bile spremenjene v panteistične koncepcije s pomočjo empirično-logičnega mišljenja v upanišadah in zgodnjem budizmu.

V naslednjem poglavju omenja organizirani politeizem Asiro-Babiloncev, Kanaancev, Huritov, Hetitov, Ahajcev in Egipčanov v drugem tisočletju. Vsa ta ljudstva so posedovala neke vrste panteon. V Babilonu je bil za časa prve dinastije pred letom 1600 npr. organiziran panteon na osnovi, ki je zdržala naslednje tisočletje in pol le z neznatnimi spremembami. Glava panteona je bil Marduk iz Babilona, ki je bil identičen z glavnim *bogom* sumerskega panteona Enlilom ali Ellilom, »gospodarjem nevihte«. Pod glavo panteona se je nahajalo na stotine drugih božanstev, v razponu od velikih *bogov* do manjših božanstev, pogosto samo lokalno pomembnih. Meja med *bogovi* in demoni ni bila povsem jasna in se je stalno spreminjala. Največ opisovanja teh *bogov* najdemo v babilonskem epu o Gilgamešu, kjer je rečeno, da je Gilgameš potoval proti zahodu, da bi poiskal svojega prednika, junaka potopa Utnapištima.

»... da bi poiskal izvor rek, je prečkal zahodno puščavo, našel je mitične gore Mašu; potoval je po temi 24 ur, z gigantskimi koraki, pojavil se je v čudovitem vrtu Siduri, boginje življenja; prečkal je reke smrti, ne da bi prenehal iskati svoj cilj. Ampak ne glede na to, kako je Gilgameš potoval je neločljiv od vsebine, ni mogel pobegniti Šamašu, ki je potoval okoli zemlje v enem dnevu. Celu pri izviro rek so *bogovi* vsemogočni, saj so postavili Utnapištima tja po potopu, v skladu z zapovedjo *Ellil*. (Albright 1940, 103)

Po prepričanju avtorja v asirsko-Babilonski književnosti ne more biti nič bolj jasno kot to, da je v njej jasno prisotna popolna odsotnost henoteizma, »verovanja v enega *boga*, ne da bi bilo mogoče dvomiti o prisotnosti drugih *bogov*«, ali verovanja, da je glavni *bog* ali glavno božanstvo, božanstvo samo določenega področja in določenih ljudi. To je bil torej svet, v katerega se je rodil Izrael.

Odziv na tak svet, v katerega se je rodil Izrael, je bil seveda poln optimizma. Toda kmalu se je izkazalo, da bo za Izraelce ohranjanje nacionalne identitete svojega Boga Jahveja veliko težje

delo, kot bi si na začetku mislili. Namreč *bogovi* drugih narodov so bili tako močni in prepričljivi, kolikor prepričljivejši in spretnejši so bili ljudje, ki so jih častili. Tudi sami so razvijali, kot smo videli, zapletena mitska in sveta besedila, ki so s prav enako gorečnostjo zagovarjala sposobnost mnogoterih in brezštevlnih *bogov*. Zato je slej kot prej moralo priti do obračuna. Ali je Bog res en Bog ali jih je mnogo? Celotna preroška književnost, vse od osmega pa do četrtega stoletja pred našim štetjem, je namenjena prav tej problematiki. V članku z naslovom O pojavitvi *monoteizma* v religiji Izraela (3. stoletje pred našim štetjem ali pozneje?) avtor razpravlja o tej problematiki. V poglavju z naslovom Bog in drugi »*bogovi*«: *bog*, ki edini rešuje je na podlagi vrstic iz preroške književnosti zapisano, kako naj bi se ta napetost v Izraelu in na tleh perzijsko-medijskega kraljestva izražala. »Drugi del knjige Izaija (Iz 40–66) redno namiguje na sovražnike naroda in *bogove*, sovražne Jahveju, ki so pomagali pri uničenju kraljestva Judov leta 587, Jeruzalema, in kraljevega templja, ki je tam stal. Še posebno Izaija 40–50 označuje veličastvo Kira, kralja Medijcev, ker je kaznoval krivične in premagal neobabilonski imperij, ki ga je nadomestilo perzijsko cesarstvo. V tem odlomku se Kir pojavi celo kot »maziljeni od Gospoda (Jahveja)« (45,1), naziv, ki se uporablja v knjigah Samuela za opis Savla in potem Davida, prvih dveh kraljev v Izraelu.« (Serandour 2005, 40) Avtor nato nadaljuje z opisom značilnosti Boga Jahveja, ki je odločen postaviti v preteklost vse sovražnike enega *boga*, tako na zemlji kot v nebesih, in suvereno podeljuje zmagoslavje tistim, ki so mu posvečeni z maziljenjem. Te zmožnosti so podkrepljene z njegovo zmožnostjo usmerjati vse naravne sile stvarstva in silnice, ki ustvarjajo narode, in njihovi *bogovi* so zgolj nepomembno dejstvo. »Tako pravi *bog* v Izraelu (Iz 43,11–12):

Jaz, jaz sem Gospod (Jahve), razen mene ni rešitelja. Jaz sem oznanil, rešil in dal slišati, Jaz in ne nek tuj *bog* med vami. Vi ste moje priče, govori Gospod, da sem Jaz *bog* (*el*).

In še enkrat v 44,6:

Tako govori Gospod (Jahve), Izraelov kralj in njegov odkupitelj, Gospod (Jahve) vsemogočni: Jaz sem prvi in Jaz sem poslednji, razen mene ni Boga.« (ibid.)

Treba je seveda razlikovati med tem, da se navidezno Jahve v teh vrsticah zavzema za Izrael, na nacionalni ravni, kot njegov kralj, vendar je v kontekstu celotne izraelske književnosti to le faza v razvoju dojemanja in poimenovanja nauka o monoteizmu. Namreč povsem jasno je, da so njegovi maziljenci tudi kralji imperijev in da so bili nekateri med njimi Izraelu celo

sovražni. Vendar je bil glavni razlog za to, da so sami nedosledno razumeli Jahvejevo vlogo v Izraelu, ki je nosil glavno breme v razvoju monoteističnega pogleda na Boga, ta, da so bili tudi sami uporno ljudstvo. Namreč to, da Jahve pravi, da razen njega ni Boga, izraža zgolj značilnost Boga samega, in ne to, da je ta edini Bog prav Bog Jahve. Gre le za to, da se je s tem imenom, ki dejansko sploh ni bilo ime, ampak pieteta božanstva, razodeval Izraelcem. Kot smo že rekli, v tem trenutku še ni bilo povsem jasno, kaj pomeni, da je Bog eden, ampak bo to razodeto v prihodnosti, prihodnjim rodovom. Tukaj gre le za neko zgodovinsko obdobje prepoznavanja značaja enosti Boga. To je seveda skladno z vsemi drugimi primerljivimi razvojnimi fazami v družbi, s to razliko, da je razvoj pojmovanja ideje božanstva med ljudmi pač svojstven. Z njemu lastnimi značilnostmi. In to je ena od mojih ambicij. Poskusiti kar najbolj zajeti in osmisliti nauk monoteizma.

Toda vrnimo se k pripovednemu toku članka, ki govori o konkretnem zgodovinskem obdobju, konkretnem zgodovinskem narodu in konkretnem razvoju nauka o monoteizmu. Glavni nasprotnik Jahveja v Izraelu je bil *bog* z imenom Baal. Njegovo ime pomeni Gospodar. Njegova prisotnost med ljudstvi na kanaanskem območju je tudi pozneje, ko so Izraelci zavzeli Kanaan, močno vplivala na mišljenje ljudi. V najbolj zgodovinsko prepoznavni dinastiji kraljev v Izraelu (omridski dinastiji) – seveda poleg Salamonove (Salamon je bil poročen s hčerjo egipčanskega faraona) – v času kraljevanja Ahaba, poročenega s hčerjo Sidonskega (feniškega) kralja Jezabelo, je nastala največja napetost med častilci Baala in kultom Jahveja. Namreč Jezabela, je bila častilka *boga* Baala (Gospodarja) in je v Izraelu dala postaviti tempelj, v katerem je dan in noč služilo več sto predanih Baalovih duhovnikov. Pozneje je prišlo tudi do fizičnega obračuna med njimi in Jahvejevimi preroki, v katerem se je Jahve izkazal za pravega *boga*, Jezabeline preroke pa so pobili. Iz tega je mogoče jasno razbrati, da je bilo uvajanje nauka o monoteizmu v družbo zahtevno delo. Kot bomo videli v naslednjem poglavju, to ni uspelo niti v Egiptu niti v Perziji. Niti v delti reke Nil, niti na območju rek Evfrata in Tigrisa, ampak na območju neznatne reke Jordan, če uporabim jezik raziskovalcev življenja antičnih rečnih civilizacij. Po drugi strani pa na podlagi uporabe končnice –bal v izraelski književnosti, lahko opazimo, da so bile pripisane kulturne značilnosti narodov, kot so agrikultura, umetnost, tehnološki napredek in politika pripadnikom ljudstev, ki so častili Baala (Gospodarja). V mitu o dveh bratih (Kajnu in Abelu) v 1 Mz 4, lahko opazimo, da sta Lamehu, potomcu Kajna, ki je ubil Abela, dve ženi, Ada in Cila, rodili Jabala, »ki je postal oče prebivalcev šotorov in živinorejcev« (1 Mz 4,20), »Jubala, ki je postal oče vseh godcev na citre in flavto« (1 Mz 4,21) ter »Tubal Kajina, ki je koval

vsakovrstno orodje iz bronu in železa.« (1 Mz 4,22). Pri tem lahko ob primerjavi z drugimi imeni sklepamo, da so bile te opazke znotraj mitske pripovedi vključene pozneje, ko so Izraelci že prebivali v kanaanski deželi, katere eno od glavnih božanstev je bil prav Baal (Gospodar).

»V Jeremiji 2,8–11 so Baal in drugi tuji *bogovi* označeni kot »nekoristni«, češ da ne »nudijo nič pomoči«, »da ne morejo reševati« ... zato ker niso *Elohim*.« (Serandour 2005, 40) Avtor se nato sprašuje, kako pojasniti dvoumnost, da *bogovi* niso pravi *bogovi*. Ali jim primanjkuje nebeških pietet? To pojasni z uporabo hebrejskega jezika, kjer je *Elohim*, ki se nanaša na velike suverene *bogove*, v kontrastu z *elim*, ki je splošen naziv za *bogove*, ne glede na njihov status. »To je razvidno tudi iz konteksta Jeremije 16,20, ki nam pove, da so »maliki« (*podobe bogov*) nekoristne laži, saj moč in suvereno vladarstvo v Izraelu pripadata samo enemu *bogu* Jahveju.« (ibid.) Tudi za tuje vladarje, navaja avtor članka, je značilno, da če zavračajo čaščenje *bogov* iz preteklosti in se ozirajo za tujimi nepoznanimi *bogovi*, ki jih njihovi predniki niso poznali, bo to nujno pomenilo znamenje slabega vladanja. Namreč v antiki so bili veliki *bogovi* izvor suverenosti, ki so jo kralji izvajali nad določenim teritorijem, ki je bila podeljena narodom na način nasledstev. Tako *bogov* ni bilo mogoče kar čez noč zamenjati. In prav tako tudi Jahve, *bog* v Izraelu, ne more biti zamenjan z *bogovi* iz nasledstvenih pravic drugih narodov. Najbolj znan primer iz zgodovine, ki smo ga omenjali že na začetku tega sestavka, je odlok kralja Kira, zapisan na cilindru iz kamna, po tem, ko je porazil neobabilonski imperij. V delu tega odloka je tudi odlok glede usuznjenih narodov in njihovih *bogov*. Namreč, da se morajo vsi narodi z njihovimi *bogovi* vred vrniti na svoja nekdanja ozemlja in tam postaviti duhovnike in njihova svetišča. To je prvi znan primer religijske tolerance v zgodovini in kopija tega cilindra se danes nahaja v Palači Združenih narodov. Posledica tega odloka je bila tudi vrnitev Judov v Jeruzalem in zgraditev II. templja (I. tempelj je dal zgraditi kralj Salomon), ki je bil posvečen Jahveju, ki je bil *bog* v Izraelu. Posledično je bilo zaradi prevzemanja aramejskega jezika na globalni uradni ravni tudi spremenjeno pojmovanje Boga v izraelski uradni književnosti, kjer se je ime Jahve zopet začelo umikati rabi besede *Elohim*, seveda s poudarkom, da je to en Bog, ki je *Elohim* tudi drugih narodov. Višek tega je bila izjava Jezusa na križu, ki kliče Boga, čeprav Jud, v aramejskem jeziku (*Eli* oz. *Eloi*).

Beseda Jahve ostane uporabna zgolj na lokalni ravni in v zavesti Izraelcev še naprej pomeni njihovega osebnega Boga (*Elohim*). Še naprej so kritični, do tujih *bogov*, ki niso *Elohim* in jih

narodi častijo v *podobah* (maliki) in jim nekateri Izraelci služijo s tem, da se pred njimi priklanjajo, čeprav so narejeni iz »lesa in kamna« z rokami, in jih kličejo »oče« in »mati«, čeprav v njih ni niti diha. Tudi prerok Jeremija povabi Izraelce, da v aramejskem globalnem jeziku izjavijo, »da bodo *bogovi*, ki niso naredili neba in zemlje, izginili z zemlje in izpod neba« (Jer 10,11) »Nasprotno kot Jahve niso *Elohim*, veliki suvereni *bogovi*, gospodarji življenja in kozmosa, ki jih lahko Jahve na novo ustvari, kot razloži prejšnja vrstica (Jer 10,10), ampak so »prazni strahovi (fantomi)« (Jer 2,5), ki ne služijo ničemur.« (Serandour 2005, 41) To pa ne pomeni, da so ti *bogovi*, ki niso *bogovi* zanikani sami po sebi, ampak to dejansko pomeni, da jim je zanikana sposobnost, da bi vladali.

»Opazimo tudi, da ta protest proti malikovanju in čaščenju, namenjenemu *podobam* iz lesa in kamna, predpostavlja, da so bile podobe in figurativne reprezentacije *boga* odpravljene iz kulta Jahveja v času, ko je bil ta odlomek napisan (Jer 2,25–28), kar pa ni bilo značilno za čas monarhije, kot navaja knjiga Jeremije in druga knjiga Kraljev ter kamniti in glinasti kipci, ki so jih odkrili arheologi v lokalnih templjih iz tega obdobja, ki so bili razmetani vse naokoli po Judeji. Po drugi strani pa so bili prav Perzijci in Medijci v antiki poznani po tem, da niso častili lesenih in kamnitih kipcev.« (Serandour 2005, 41) Na tem mestu je treba poudariti, da so se problemi s *podobami* za narode z globalnimi težnjami začeli v času rimskega imperija nekje v 4. stoletju, ko je v imperiju postalo krščanstvo uradna in pozneje celo edina legitimna religija. Rimski imperij sam pa je imel v Rimu enega največjih panteonov *bogov* »vseh« ljudstev pod nebom v do tedaj znanem svetu. Ukrepi so bili tako drastični, da se je šele s pojavom renesanse v 13. stoletju upodabljanje v umetniškem smislu vrnilo v Zahodno družbo. Na Vzhodu pa so se ti problemi pojavili že v 8. stoletju v znanem verskem sporu o podobah, imenovanem »ikonoklazem«. Le da so bile tu mišljene predvsem *podobe*, ki bi smele upodabljati motive iz krščanske novonastale religijske stvarnosti (ikone v pravoslavnem krščanstvu). Za primer na tem mestu navedimo še, da so imeli tudi slovanski narodi svoj panteon slovanskih bogov, in sicer v »Rethri« na tleh nekdanjega Nemško-poljskega nižavja, kar je zabeleženo v »slovanski kroniki« pisca Helmoda. Zanimiv je tudi podatek, da so v tem panteonu še v 12. stoletju žrtvovali svojim *bogovom*, najbolj cenjena žrtev pa je bila krščanski škof.

Če se vrnemo nazaj k zgodovini Izraela in nauku monoteizma predvsem v obdobju po izgnanstvu Izraelcev v Babilon, lahko nadaljujemo skupaj z avtorjem članka, ki ta pojav podrobneje opisuje tam, kjer je omenjeno, da so bili kipi tujih *bogov* bolj stvaritve kot pa

stvarniki sami. Ustvarjali pa so jih ljudje, da so svoje namišljene vsakodnevne potrebe in odgovornosti tako do sebe kot družbe prelagali na drugo sekundarno raven zavedanja. To je ravno obraten proces potlačitvam, ki jo omenjajo psihoanalitiki, in ima samodestruktivno naravo. Namesto tega se te potrebe prelagajo na neko zunanjo namišljeno stvarnost (*podobe bogov*) in s tem začasno prelagajo odgovornost oz. navezanost na bolečino oz. negativne posledice v stvarstvu na neki drug umišljeno idealen čas (ljudstva, ki se verovala, da je čas linearen). Pri drugih ljudstvih, ki imajo v stvarstvu recimo slabšo klimo ali slabše naravne pogoje, pa se ta čas prelaga v čas poslednjih »kataklizem«. Vse to je razlog, da se je človek moral vedno znova podrežati silam narave tudi na področju duševnosti in stvarnosti nadjaza, da bi lahko naprej normalno živel. In nauk o monoteizmu je rezultat dela teh naravnih teženj v procesu osamosvajanja človeka od kompleksnih duševnih in duhovnih procesov, o katerih znanost kljub največjemu tehnološkemu napredku, tudi danes raje molči.

Na koncu poglavja o odnosu med enim Bogom in *bogovi* nam avtor še do konca osvetli to razliko s primerjavo med *bogovi* tujih narodov in kaosom, ki pomeni upornost harmoničnemu redu v kozmosu, ki ga zastopa YHWH v Izraelu. Torej tuji *bogovi* v Izraelu so znamenje za izvor profanosti in oskrunjanja, medtem ko je YHWH znamenje izvora življenja in svetosti. »Tako so tuji *bogovi* prej demonizirani kot zanikani. Na področju svetosti v kozmosu so primera za upornike, ki prinašajo rop in destruktivnost v kraljestvo velikega, pravičnega in legitimnega suverena. Služiti njim je enako kot izdati kralja nebes, zemlje in države in dopustiti redu, ki je edini naklonjen življenju, da se sprevrne v kaos (hebrejsko *tahu-bahu*).« (Serandour 2005, 42) To pa pomeni, da so maliki in tisti, ki jim služijo in se jim priklanjajo, »sinovi teme« in kaosa, ki je vladal na zemlji, preden je v to stvarstvo posijala beseda Boga *Elohim* in ga razsvetlila. Na koncu se avtor sprašuje, »ali ta dualizem luč-tema, kozmos-kaos, ki poudarja reprezentacijo Jeremijevega *boga* na eni strani in druge *bogove* na drugi strani, ne izdaja iransko tendenco narave idej, ki se pretakajo skozi zgodbe v 1. Mojzesovi knjigi in knjigi Jeremije.« (ibid.) Tukaj avtor izredno dobro zaključuje dano poglavje, ko v celotno pripoved vključi dualnost narave dobrega in zla, ki ga simbolizirata luč in tema, vendar ne pusti stvari enoznačnih, saj nekje Biblija pravi, da je Bog ustvaril tako temo kot svetlobo in da je bilo oboje idealno oz. dobro ustvarjeno. Človek sam s svojimi dejanji in svojo nezmožnostjo prave presoje o sami naravi stvari vnaša v svet Zaratustre zmedo, ko se ne zna in ne zmore odločiti za dobro.

3.4.1 Edinost YHWH

»Najpogostejši prevod 5 Mz 6,4 se glasi: »Poslušaj, Izrael: Gospod (YHWH) je naš Bog (*Elohim*), Gospod (YHWH) je edini.« Teologi so poskušali brati ta stavek kot teološko doktrino, ki naj bi jo izrekala skupnost vernikov, katere naloga je ustanoviti monoteistični nauk, s tem, da nebeško osebo YHWH definirajo kot »eno« in interpretirajo besedo »eno« s pomenom »edinstven«. (Serandour 2005, 42) Tukaj je treba stavek malo bolj natančno razumeti, pravi avtor, saj je to hebrejska beseda, ki se uporablja za odliko (edinstven). Ta beseda se uporablja za »edinca« oz. njena širša raba pomeni »sam« ali »osamljen«. Vprašanje se postavlja tudi, zakaj je v stavku uporabljen glagol »biti«? Razlog je ta, da hebrejska skladnja ne upošteva dovolj jasno, da sta (naš *Elohim*) in (edini) atributa nebeškega imena, niti to ni mogoče razbrati iz konteksta. »Celotno poglavje je spodbuda Mojzesa sinovom Izraela, da bi »slišali« zapovedi Jahveja in jih ubogali s tem, da bi jih tudi prakticirali« (ibid.) Še vedno gre v osnovi za razlaganje prve od desetih zapovedi, ki pravi »Ne imej, drugih bogov poleg mene«. Ta stavek je samo smiselna aplikacija te zapovedi. Ta zapoved je na las podobna humanistično obarvani zapovedi človeku (Adamu) v edenskem vrtu, ki pravi »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti, le od drevesa spoznanja o dobrem in hudem nikar ne jej«, in tudi »Kajti na dan, ko bi jedel, bi moral zagotovo umreti«, le, da je sedaj stanje arbitrarno nasprotno, saj je človek z drevesa že jedel, se pravi prekršil zapoved, in ga je doletela kazen smrti in oteženih razmer tako v odnosih kot v stvarstvu. Če je bilo prej le eno drevo, s katerega naj človek ne bi jedel, mora zdaj človek jesti le z »enega drevesa« spoznanja o edinstvenosti Boga, izogibati pa se mora vsem drugim opcijam, da bi lahko ponovno živel. Avtor to nakaže s svojimi besedami, ko komentira še tretjo vrstico in pravi, »Poslušaj jih, Izrael in jih vestno izpolnuj, da ti bo dobro in da se zelo pomnožite v deželi, v kateri se cedita mleko in med, kakor ti je obljubil Gospod tvoj Bog.« (5 Mz 6,3) Tu je seveda množina uporabljena za vse zapovedi, ne le za prvo. In še vedno je posledica neposlušnosti umanjkanje blagoslova. Torej človek ostaja svoboden v odnosu do razkritih skrivnosti o naravnih zakonitosti stvarstva, dokler sam ne spozna, da obstaja dejansko le ena pot, ki prinaša red, in to je spoštovanje zakonitosti v naravno-kozmičnem redu. Do takrat pa lahko človek sam izbira, po kateri poti bo hodil, vendar mora nositi breme posledic svoje odločitve sam.

3.5 Monoteizem Bližnjega vzhoda

Na prostoru sumerske civilizacije, Mezopotamije, Egipta in Evrope (Grčije) je razvoj koncepta monoteizma dokaj zanesljivo mogoče zgodovinsko obdelati. V zgodovini je na področju religijskih vzorcev posameznih skupin opaziti različne načine organiziranja hierarhičnih sistemov božanstev, od pretežno politeističnih do izključno monoteističnih verovanj. Za oba sistema je lahko trditi, da sta se v bistvu razvijala sočasno, vendar sta v odstotkih zavzemala različna deleža med skupinami, pretežno v korist politeističnih sistemov. Tako lahko opazimo, da sta dve veliki civilizaciji v nekem obdobju svojega razvoja prakticirali tudi izrazito monoteistični sistem. To sta bili egipčanska in perzijska civilizacija. Prva ga je razvila v času boja za prevlado boga Atona nad drugimi religijskimi izrazi, druga pa v času Zaratustre, ki je sicer razvil dualizem dobrega in zla, vendar je dobro poznalo jasno idejo enoboštva. Za oba je težko ugotoviti, kaj so bili glavni vzroki nastanka izrazitih monoteističnih sistemov, lahko pa ugotovimo, da je bila takšna oblika organizacije religijskih sistemov v tistem času precej redka in, lahko bi trdili, znamenje religijskega prestiža. Freud v svoji knjigi zapiše: »Med slavno 18. dinastijo, pod katero je Egipt prvič postal svetovni imperij, je okoli leta 1375 pr. Kr. na prestol prišel mlad faraon, ki se je sprva imenoval Amenhotep (IV.), kot njegov oče, a si je ime pozneje spremenil – in ne samo ime. Ta kralj se je namenil svojim Egipčanom vsiliti novo religijo, ki je bila v nasprotju z njihovo tisočletno tradicijo ter z vsemi domačimi življenjskimi navadami. Šlo je za strogi monoteizem, prvi poskus te vrste v svetovni zgodovini, kolikor daleč seže naše spoznanje.« (Freud 2004, 27)

Glede Zaratustre, ki je živel pol tisočletja pozneje, pa religijski leksikon navaja, da je bil »perzijski prerok, duhovnik in pevec, verski reformator, ki je ok. l. 600 pr. n. št. deloval v vzhodnem Iranu. V svojem 40. letu je spreobrnil ahajmenidskega kralja Histapa, očeta Dareja I. Po izročilu je prejel božje razodetje; to potrjuje prisrčen ton njegovega pogovora z bogom Ahuro Mazdo, ki je bil zanj bog luči, stvarnik sveta, obdan s svetim duhom in z velikodušnimi nesmrtniki. Temu edinemu bogu stoji nasproti njegov dvojček, demon Angra Mainju, enakovredna hudobna sila.« (Bajt 2007, 1361)

Še pred razvojem zgodovinsko izpričane verske reformacije pa Abraham, kot emigrant uraritske skupine v času preseljevanja Amorejcev, postane tisti posameznik, ki je poleg Ehnatona in Zaratustre pri razvoju monoteističnih sistemov religijskih verovanj prav zagotovo nosil večji del odgovornosti. Ni pa mogoče z gotovostjo trditi, kdo je odločilno vplival na

dokončno uveljavitev monoteističnega načina verovanja. Abrahamovi potomci so namreč živeli kot sužnji v Egiptu skoraj 400 let, Perzijci pa so bili tisti, ki so jim omogočili ponovno vrnitev iz babilonskega suženjstva in zgraditev centralnega svetišča za časa perzijskega kralja Kira. Z gotovostjo pa lahko trdimo, da se je monoteistični sistem verovanja zgodovinsko izpričano pojavil, zaživel in obstal.

Nekoliko manj jasno je v odnosu do monoteizma izpričana verska reformacija pri starih Grkih in njihov vpliv na druga ljudstva oz. civilizacije. Freud v svojih spisih o družbi in religiji v spisu z naslovom *Totem in tabu* poda naslednjo izjavo: »Si bral, da so Angleži na Kreti (Knosos) izkopal staro palačo, ki jo razlagajo kot pravi Minosov labirint? Kaže, da je bil Zevs izvorno bik. Tudi naš stari Bog naj bi bil sprva, še preden je bil sublimiran s strani Perzijcev, čaščen kot bik.« (Freud 2007, 48) V tej izjavi je mogoče prepoznati, čeprav je Freud sam ne želi do konca pojasniti, dve pomembni smernici. Prva je seveda ta, da je grški sistem verovanja v bogove po eni strani napreden in kompleksen sistem verovanj, kot tudi evolucija egipčanskega politeističnega sistema (devetih bogov), ki vzpostavlja določeno vrsto hierarhične razdelitve (dvanajstih bogov). Med temi je Zevs najodličnejši oz. vrhovni bog, po drugi strani pa ima še vedno živalsko *podobo*. Na drugem mestu pa Freud omenja sublimacijo »našega starega Boga«, pri čemer verjetno misli na vulkanskega boga Jahveja (kot ga on sam imenuje), ki naj bi spodbudil Perzijce k razmišljanju o monoteizmu, verjetno za časa izgnanstva Izraelcev v Babilon. Mogoče nas lahko ta namig pripelje bliže k odgovoru na vprašanje, ali je mogoče tudi 400-letno suženjstvo Izraelcev v Egiptu spodbudilo enega od faraonov, da je poskušal s tako radikalno versko prenovo? Ne glede na to, kako se je pri starodavnih ljudstvih začelo razmišljanje o enem vrhovnem božanstvu, je vsekakor mogoče trditi, da je v starodavnem svetu obstajala težnja po centralizaciji verskega sistema in da je mogoče govoriti o prvih zavestnih poskusih monoteizma.

4 Od zgodovinskega monoteizma do multikulturalnosti

4.1 Teoretski nastavki prehoda

Kot je bilo nakazano že v poglavju 3.4, je sama ideja prehoda iz politeistične družbe močno zaznamovana z naukom o monoteizmu, ki znotraj politeističnega sistema vzpostavlja idejo najvišjega Boga, ki je samo eden. Ta premik seveda ni bil izveden v zelo kratkem časovnem obdobju in naenkrat, ampak je prešel neki dokaj skladen razvoj od prvih idej o višjih *bogovih*, čemur pravimo henoteizem, kjer so se določene pietete božanstev zaradi svoje izviranosti oz.

nekih drugih značilnosti obdržale kot najbolj prikladne. Tista henoteistična stvarnost, ki se je zgodovinsko izkazala za naprednejšo, je prevzela vlogo nosilca razvoja in vzpostavljala neko novo stvarnost poimenovanj, ki so določeni henoteistični ideji podeljevali boljše oz. kompleksnejše vsebine od drugih. Po tem smo govorili o tem, da je bilo v zgodovini, kar nekaj poskusov prevlade neke henoteistične stvarnosti, da bi razvila monoteizem, vendar so se vsi poznani poskusi izjalovili. Tega nista zmogla ne Egipt ne pozneje Perzija. Toda kar ni uspelo velikim silam, se je zgodilo na videz nepomembnim globalnim igralcem, v tem konkretnem primeru narodu oz. etnični skupini Izraelcev. Njim je to uspelo v tisti odločilni meri, ki je zadostovala, da se je nauk monoteizma do konca razvil in tudi obstal. Uspelo jim je obdržati idejo o enem *bogu*, hebrejsko *el-*, ki je vrhovni in nacionalni Bog YHWH (*Elohim* YHWH). Pri tem je treba poudariti, da je za religijski tip evolucije značilno, po R. N. Bellahu, da se ne odkrivajo nova dejstva, temveč bolj tisto, kar je bilo že znano, vendar prikrito človekovemu mišljenju. Če poskusim to osmisliti z alegorijo oz. prisposodbo, je to podobnost s človekovim odkritjem železove rude ali npr. bakrove rude, ki ju je moral iz rude najprej pridobiti kot čisti kovini, da bi ju lahko na koncu uporabil v skladu s svojimi potrebami. Podobno je s človekom, ki je odkril nauk o monoteizmu, potem – to bo glavni predmet razprave v tem poglavju – je moral odkriti sredstvo, da bi lahko ta nauk začel uporabljati – v našem primeru je to nauk o trojstvu – in na koncu se ga je moral naučiti še uporabljati v skladu z našimi vsakdanjimi potrebami. To pa je tudi glavni namen naše naloge. Pri tem ugotovimo dvoje. Prvič, kot sem že dejal, je nauk o monoteizmu že prisoten v stvarstvu, kot sta že vse od nastanka človeka prisotna tudi baker in železo. Treba ju je bilo le odkriti. In tudi, da je končni izdelek povsem drugačen od rude same. To zadnje je treba pripisati predvsem sposobnosti človeka, da je ustvarjal, inovativen in praktičen. Kritiki bi se verjetno takoj obregnili ob to prisposodbo in bi dejali, da sta tudi železo in baker nastala z evolucijo v predhodnih milijonih in milijonih let. Vendar bi jim bilo na to treba odgovoriti, da potemtakem prihaja do evolucije tudi v sami stvarnosti *bogov*. Seveda pod pogojem, da je ta stvarnost res stvarnost oz. dejstvo samo po sebi, in ne le plod človekovega duševnega dožemanja realnosti, ki njene presežke v odnosu do svojega mišljenja postavlja v neko namišljeno nadstvarnost – kot recimo v opisanem primeru sanjskega sveta pri avstralskih Aboriginih – in v ta nadsvet nato postavljajo še svoje nadideje. Psihologom je namreč poznana ideja nadjaza, ki je velikokrat eden glavnih vzrokov za človekovo duševno neskladje. To je nadjaz, ki prestavlja svoje občutke, mišljenje, izkušnje in logiko v neki nadsvet in ga obenem z večjo ali manjšo intenziteto in vplivom na okolje poskuša uresničiti. Včasih bolj in drugič manj uspešno. Na podlagi tega lahko ugotovimo, da lahko o *bogovih* v smislu

evolucije govorimo le takrat, ko smo sposobni sebi in drugim priznati, da v kozmosu takšna bitja zares obstajajo, ki so naprednejša od nas samih in lahko neodvisno od človekovega razvoja vodijo svojo »filozofijo«. Vendar so to zgolj špekulacije. Znanost do zdaj obstoja takšnih bitij še ni ne izpodbitno potrdila. Govori se sicer o pojavu NLP-jev, zunajzemeljskih bitij, v religijskih krogih celo o pradavnem svetu, v katerem so živela bitja, ki so bila vsaj nekaj metrov višja od ljudi. To utemeljujejo z odkritji mamutov in dinosavrov ter tudi z zapisi, kot je recimo tisti o orjaških rastlinah, ki so obstajale že v 2. tisočletju pr. n. št., čemur ob bok postavljajo še živeča orjaška drevesa Eukaliptov.

Za zdaj pa se je treba sprijazniti, da je mogoče govoriti o stvarnosti *bogov* zgolj kot o sistemu različnih verovanj, pri različnih ljudstvih, o razvoju njihovega mišljenja in vplivu le tega na širšo družbeno stvarnost. Naj pri tem uporabimo še eno prisposodbo. Primer sistema zdravstva oz. medicine kot znanosti v kontekstu Cerkve in religije, kjer je napredek medicinske znanosti in posledično zdravstvene prakse prispeval k podalšanju življenjske dobe človeka skoraj na sto let. Vendar pa recimo v religijskih tekstih zasledimo, da je *Elohim* skrajšal življenjsko dobo ljudi na 120 let. Torej se ne moremo odločiti za en sam odgovor. Ali je bilo res, da so ljudje v namišljenem pradavnem svetu zaradi bujnejše vegetacije živeli dlje in rasli više, ali pa je res to, da je človek s svojim napredkom v imenu znanosti podaljšal življenjsko dobo na skoraj sto let. Vsekakor to zadnje lahko potrdimo, tistega prej pa ne. Tudi če odkrijemo kakšno orjaško bitje, nam to ne pomaga prav dosti. Torej ni znanost tista, ki nas prepriča, ampak bližina izkušnje. Ne glede nato lahko predpostavimo, da je v vsaki družbi, pa naj bo arhaična ali sodobna, vse polno fenomenov, ki imajo na človeka svojevrsten vpliv. In to v pozitivnem, konstruktivnem, razvojnem smislu, kot je recimo povečevanje zdravja v družbi, pa naj bo to na telesni ali duševni ravni, kot tudi negativnega, destruktivnega, zavirajočega, kar so lahko na primer mnoge in vedno nove in nove bolezni. Prav tako je s fenomenom religije. Zaradi nje prihaja do veselja v človeških srcih in tudi do bolečine, ko so ljudje v njenem imenu med seboj prepirajo in zlorabljajo zaupnost drugega.

Če v takšen kontekst postavimo nauk o monoteizmu, je vsekakor težko predvideti vse njegove posledice in vplive na družbo. Glede na njegovo dolgotrajno prisotnost v družbi pa lahko govorimo le o tem, da je to zgodovinsko odkritje lahko zelo blizu ponesrečenemu poskusu gradnje graditeljev »babilonskega stolpa« s pomočjo človeštva, ki je živelo v mitski razsežnosti mišljenja. Ali pa upanju in zmožnosti, da se bo človek podredil višjim nerazumljivim silam narave in jih smiselno in ustvarjalno ter nesebično razdelil celotnemu

človeštvu. Sodobni poskus globalizacije sveta ima podobne nastavke. Termini, kot so nov svetovni red, palača Združenih narodov, globalno segrevanje, globalna ekonomija ipd. prevevajo naš vsakdan. Vendar so v odnosu do religije in njene evolucije ti nastavki prag prehoda iz obdobja fetišizma, kot to imenuje Hegel (grbi, zastave, himne), v heno-humanistično družbo, kjer se kažejo prve poteze *podob* višjega človeka (*homopoliticusa*). Le ti nas v sodobnih panteonih (nekakšnih parlamentih) zastopajo pred celotnim človeštvom. Niti zamisliti pa si še ne moremo, da bi nad vsemi nami bdel en sam človek in en sam parlament. To se sliši podobno tistemu stavku iz Biblije, ki pravi: »En Gospod, ena vera, en krst: En Bog in Oče vseh, nad vsemi in po vseh in v vseh.« (Ef 4,5)

Želim poudariti, da je proces izmenjave tako horizontalno (na relaciji religija–drugi elementi oz. fenomen v družbi) kot vertikalno (na relaciji višje in nižje vrednostne lestvice) pogojen. Pri tem je pomembno dosledno, lahko tudi historično odkriti tiste strukture, ki jih še ne poznamo, a nam lahko pomagajo predpostaviti vsaj minimalne pozitivne izide na področju človeštva in njegove vpetosti v družbene sisteme. Proces je pri tem lahko tudi obrnjen (nehistoričen), pozitivističen, empirično logičen, kot je recimo krščansko pojmovanje nauka o monoteizmu kot tridelni stvarnosti, vendar brez razkrite razsežnosti delovanja tega istega principa znotraj starih struktur. To je bil do zdaj moj glavni namen. Moja naloga pa je tudi do konca razkriti vmesno obdobje, ko se nauk monoteizma za nekaj časa umakne novim razsežnostim razkritja Boga. Naj omenim dve osebi, ki sta na tem področju prispevali svoj delež. To je slovenski teolog Ciril Sorč, ki se je poglobil v samo stvarnost odnosa do enega Boga kot troedine stvarnosti. O tem je pisal v svoji knjigi z naslovom *Živi Bog*, izdani l. 2000 pri Družini. Na približno dvesto straneh opisuje, kako so na Zahodu kristjani znotraj takratnega latinskega kraljestva razvijali in razmišljali o stvarnosti monoteističnega judovskega Boga kot kulturni dediščini, za katero se imamo »zahvaliti« predvsem drznosti, revolucionarnosti in vztrajnosti inovatorja judovskega mišljenja, Jezusu iz Nazareta. Jezus monoteističnega Boga (*Elohim-YHWH*) poimenuje Oče, ki postane to, kar bo, in hkrati tak, kakršen je, in si s tem napiše smrtno obsodbo pri varuhih (duhovnikih) monoteističnega nauka o enem samem Bogu. Kajti če je Jezus res Sin Boga, kot je sam zatrjeval, potem je njihovo prepričanje o enem Bogu zmotno oz. vsaj nepopolno. To pa si varuhi nauka niso smeli dovoliti, saj bi če povem v najbolj vsakdanjem jeziku, ostali brez službe. Kajti mrtvi ideji ni več mogoče služiti. Nastalo je nekaj novega, in to zelo na hitro, v samo treh letih Jezusovega javnega delovanja. To je bilo tako revolucionarno, da v Izraelu kar naenkrat nihče ni ničesar več razumel, kristjani pa so se še nadaljnjih petsto let trudili razvozlavati to »skrivnost«. Jedro

teže novega spoznanja je prevzelo človeštvo na tleh sedanje Evrope, Bližnji vzhod pa je do pojavitve nove monoteistične ideje Boga Alaha bolj ali manj sameval. V Evropi se je misel prijela, bila priznana in uveljavljena ter posledično prešla vse tiste razvojne faze, ki jih danes lahko naprej razvijamo.

4.2 Implikacije prehoda

Toda niti Grkom niti Gautama Budi (reformatorju indijskega politeističnega sistema) ni bilo mogoče poseči globlje, kot je uspelo Jezusu iz Nazareta. Jezus revolucionalizira *podobo* monoteističnega »našega starega Boga« in ga imenuje Oče. Nekoliko pozneje zahodni del rimskega imperija (apeninski polotok pred tem prevzame štafeto palico organizacije politeističnega verskega sistema s Peloponeza, le da grškim bogovom pripiše svoja imena) pod vodstvom rimskega cesarja Konstantina sprejme krščansko poimenovanje Boga kot sprejemljivo in ga s cesarjem Teodozijem uzakoni kot edini dovoljeni religiozni izraz. Tako monoteizem postane družbeno utelešen. »Ko so torej Kapadočani trdili, da ima Bog eno *ousio* in tri *hypostases*, so želeli povedati, da je Bog kot tak eden: obstaja samo ena, božanska zavest.« (Armstrong 2006, 135) Tako nastane tudi krščanska doktrina o sveti trojici. »V Nikeji pa se je Cerkev odločila za paradoks učlovečenja kljub očitnemu neskladju tega pojma z monoteizmom.« (ibid. 131) To strogemu monoteizmu odvzame tisti globalni značaj, ki bi lahko vodil celotno družbo v ideologijo. V naslednjih tisočih letih je to ideja, ki prekvasi celotno Evropo. Dobi pa tudi svoj družbeno pogojen pluralni izraz s pojavitvijo monoteističnega sistema Boga/Alaha na področjih nekdanjih kraljestev Egipta in Perzije. »Okrog leta 610 je arabski trgovec iz cvetočega mesta Meka sredi Hidžaza, ki ni nikoli bral Svetega pisma, doživel nekaj, kar je bilo zelo podobno doživetjem Izaije, Jeremije in Ezekiela ...« (ibid. 151) Mohamed postane še eden v vrsti tistih velikih ljudi vzhoda, ki prispevajo svoj delež v monoteistično jezero. »Kot veliko Arabcev je tudi Mohamed verjel, da je Alah, vrhovni bog starodavnega arabskega panteona, čigar ime je preprosto pomenilo Bog, isti kot Bog, ki so ga častili Judje in kristjani.« (ibid. 154) Toda znova se pokaže, da je reformirana oblika monoteističnega nauka, sprejetega v Nikeji, pravi odgovor na težnjo družbe po monokulturnosti, ki pa ga lahko plemeniti samo islam. »Nekateri Arabci so poskušali najti bolj nevtralno obliko monoteizma, ki ne bi bila zaznamovana z imperializmom. Že v 5. stoletju je palestinski krščanski zgodovinar Sozomen zapisal, da so nekateri Arabci v Siriji ponovno odkrili t. i. pristno religijo Abrahama, ki je živel, preden je Bog dal ljudem postavo in evangelije, in ki zatorej ni bil ne Jud ne kristjan.« (Armstrong

2006, 155) Še več, očitam jim celo odsotnost zmožnosti političnega udejstvovanja. »Uma ima zakramentalni pomen, je »znamenje«, da je Bog blagoslovil njihovo prizadevanje osvoboditi človeštvo zatiranja in nepravičnosti; prave politične razmere v tej skupnosti imajo enako vlogo v muslimanski duhovnosti kot teološka izbira (katolištvo, protestantizem, metodizem, baptizem) v življenju kristjanov.« (ibid. 177)

Na zahodu s pojavom renesanse in humanizma – pri čemer se obujajo dosežki antične dediščine, kar pripelje do razmaha umetnosti, književnosti in znanosti in posledično odkrivanja novih svetov – monoteistični sistem zahoda v iskrenjih z islamom znova interno evulira. Zopet postane naprednejši od vzhoda, kar povzroči nadaljnjo ekspanzijo. »15. in 16. stoletje je bilo odločilno za vsa Božja ljudstva. To obdobje je bilo še zlasti pomembno za krščanski zahod, ki ni le dohitel drugih kultur oikumene, temveč jih je celo prehitel.« (ibid. 270) Evropejci se začnejo srečevati z odmaknjenimi ljudstvi, to pa vodi v novo realnost (pojav kolonializma). »Kalvinistične zamisli so bile navdih za puritansko revolucijo v Angliji za časa Oliverja Cromwella leta 1645 in kolonizacijo Nove Anglije leta 1620.« (ibid. 291) »Še pred tem prevzame baklo krščanstva Henrik VIII., ki podpre idejo o nacionalni cerkvi, kar vodi v ozaveščanje o etnični pripadnosti. Latinski jezik zamenja angleški, kar v prihajajoči dobi vodi v anglokomformnost, katere civilizacijski model predstavlja kot zadnji oz. tretji izraz. Toda še pred zaključkom se vrnimo »nazaj v preteklost«, k staroselskemu ljudstvu avstralskih Aboriginov – in odkritjem v povezavi z njimi –, ki je mnogim kulturnim znanstvenikom 19. in 20. stoletja služilo kot primer »najosnovnejše celice družbe«.

4.3 Potop, monoteizem in staroselska ljudstva

Za to nalogo nam bodo najboljše služile preverjene ugotovitve sociologov, kot je Durkheim, in tudi psihologov, kot je Freud, ki sta oba dosledno preučevala študije antropologov, ki so osebno prišli v stik s staroselci iz Avstralije. Freud pravi: »Človeka davnine v razvojnih stadijih, ki jih je prešel, poznamo prek neživih spomenikov in priprav, ki nam jih je zapustil; prek védenja o njegovi umetnosti, religiji in življenjskem nazoru, do katerega smo prišli bodisi neposredno bodisi po poti tradicije v pripovedkah, mitih in pravljičah; prek preostankov njegovih načinov mišljenja v naših lastnih navadah in običajih.« (Freud 2007, 54)

Leta 1869 je angleški misijonar Lorime Fison, ki je opravljajl anketno raziskovanje na otoku Fiji, po posredovanju Lewisa Henryja Morgana odšel v Avstralijo in leta 1871 L. W. Morganu izročil gradivo z ugotovitvami o tipih sorodstvenih vezi. Ta ga je uspešno predstavil na Akademiji za umetnost in znanost v Londonu. Na podlagi teh ugotovitev je Freud zapisal: »Prebivalci Avstralije so obravnavani kot posebna rasa, ki ne kaže niti fizične niti jezikovne sorodnosti s svojimi najbližjimi sosedi, melanezijskimi, polinezijskimi in malajskimi ljudstvi. Ne gradijo ne hiš ne trdnih bivališč, ne obdelujejo zemlje, razen psov ne vzrejajo domačih živali, ne poznajo niti lončarske umetnosti. Prehranjujejo se z mesom vseh mogočih živali, ki jih uplenijo, ter s koreninami, ki jih izgrebejo. Kraljev in poglavarjev pri njih ne poznajo; o skupnih zadevah odloča zbor zrelih moških.« (Freud 2007, 54–55) Na podlagi vseh teh ugotovitev nastane neka univerzalna slika, ki naj bi veljala kot pilotska študija za nastanek religijskih praks vseh ljudstev.

»Vsak klan ima svoj totem: žival ali rastlino, s katero se člani skupine čutijo povezani, in sicer tako močno, da mislijo, da je ta totem njihov pravi oče, od katerega vsi izhajajo. Pri tem je zanimivo omeniti, da je velika večina avstralskih totemov sestavljena iz živali in rastlin, ki so užitne. To nam pomaga razumeti stvarni izvor te vezi, ki na ideološko področje prenaša tisto, kar je bilo na začetku le odnos materialne odvisnosti.« (Donini 1965, 79)

Pri krščanskih ljudstvih na primer pred pojavom totema prevlada stvarnost oltarja, na katerem se žrtvuje določena žival, kar stvarnosti odvzame določeno vrsto manjka in se priporoča za dobre posledice v prihodnosti. Dalje pravi o Avstralcih:

»V Avstraliji člani istega klana ne smejo jesti svojih totemov in se ne smejo med seboj poročati. V celoti je pleme nekakšna zadruga: vsakdo ima zagotovljeno prehrano, in sicer po zaslugi totemov, ki so jih ulovili člani drugih klanov. Zakonske zveze, do katerih vselej prihaja znotraj istega plemena, postanejo naposled drugo sredstvo, s katerim naj bi se za člane klana povečala možnost prehranjevanja.« (ibid. 78)

Ta vrsta etičnega ravnanja je v marsikaterem elementu lahko dober primer za preostala geografska področja, kjer je prihajalo celo do žrtvovanja otrok in poligamnih zakonskih zvez.

»Vsako leto se člani klana sestanejo, da bi slavili nekakšno sveto prireditev, ki ima namen pospeševati rast in razvoj skupine. Po navadi tak obred sestoji iz plesa, ki na dramatičen način ponazarja gibe, navade in glas neke živali ali pa proces rasti neke rastline, pač glede na to, s kakšnimi totemi se člani klana istovetijo.« (Donini 1965, 79)

Za konec tega opisa pa še omemba obrednega dejanja avstralskega plemena, ki spominja na religijske prakse, ki se izvajajo v našem geografskem okolju.

»Značilna je oblika obreda pri plemenu Aruntov, obreda, ki se imenuje, kot smo že omenili, mbanbiuma ali intižiuma (v izvorni grafični oznaki: inbitijuma). V tem zapletenem mimičnem dejanju je razen namena, da bi pomnožili skupino, že vsebovana mistično-magijska *podoba* »obhajila«. Spomladi po slovesnem sprevodu eden izmed starejših članov skupine zakolje totemsko žival, v tem primeru kenguruja, njeno meso pa si razdelijo vsi člani klana; sveta pojedina poteka po stopnjah preprostega evharističnega žrtvovanja, kakor ga nahajamo v obredu maše.« (ibid. 79)

To celotno stvarnost lepo povzema eden od mitov, ki je kot sestavni del ustnega izročila nepogrešljiv element na skupnih posvetih, ki služijo tudi kot učni prostori, ki učijo mlade raznih resnic življenja in jih iniciacijsko uvajajo v svet odraslih. Ta mit o potopu, pa ima še eno značilnost, namreč, da služi kot sredstvo ustvarjanja družbenih identitet in prepoznavanja posameznih elementov vedenja na področju »male« stvarnosti. Zapisal ga je Ramsay William v svoji knjigi *Miti in legende*, tukaj je zapisan v povzetku.

»Legenda pravi, da so se v deželi namnožile živali, ptice in plazilci v tako velikem številu, da so začeli hoditi drug drugemu po prstih in drug o drugem grdo govoriti. Da bi se izognili prelivanju krvi, so se dogovorili, da je *treba* storiti nekaj, kar bi bilo v dobro vseh. Tako so se dobili na posvetu vseh starešin različnih plemen. Živali so poslale kenguruja kot poglavarja in modro koalo kot njegovega svetovalca. Ptice so poslale sokola z vrano kot zagovornikom in svetovalcem. Plazilci pa so poslali kot svojega predstavnika gvano, ki jo je spremljala tigrasta kača kot zagovornik in svetovalec. Ob prvem srečanju so se strinjali, da bo mirovna konferenca potekala na gorovju »Blue Mountain«. Prva beseda je bila dana plazilcem. Gvana pa je prepustila besedo svoji svetovalki, tigrasti kači. Njen predlog je bil, da naj bi živali in ptice odšle v katero drugo deželo, ker so biološko bolje opremljene za potovanje. Imajo namreč po dve in celo štiri noge. Po tem je bila beseda dana živalim, kenguruju in koali in pticam, sokolu in vrani. Kenguru je vstal v zboru starešine in vsem skupaj predstavil primer kljunašev, katerih število naj bi presegalo število preostalih živali. In je dodal, da bi bilo modro priti do dogovora z njimi. Vrana pa je uspela preložiti zasedanje na konferenci za en dan. Drugega dne je v zboru starešin vstala tigrasta kača in še pred zasedanjem vprašala, ali so ptice razmislile o predlogu, da bi zapustile to deželo. Vran je odgovoril, da bi bilo bolje, če bi živali zapustile deželo. In se izgovoril na pustolovskega duha koal, ki naj bi zakrivil to, da so vsi skupaj sploh prišli v to deželo iz morja tisočerih otokov in na njihovo sposobnost, ki izvira iz starodavnega mišljenja. Obstajalo pa je pleme ali družina, povezana s plazilci, ki so posedovali znanje o dežju. Njihov totem so bili elementi – bliska, groma, dežja, toče in vetra. Postalni so pomembni. Odločili so se, da ne bodo poslušali nikogar in da se bodo odločali tako, kot bo njim všeč. To je bila družina kičastih plazilcev. Tako so v času trajanja konference razposlali svoje predstavnike po različnih delih dežele z navodili, da morajo na dan pred novo luno vsi plazilci peti pesem nevihti. Ko je prišel čas, so vzeli nože, se porezali do krvi, namazali telo s smolo in rdečim okrom in obraz z belo glino. Začeli so peti svojo molitveno pesem in prosili Velikega Duha

bliska, groma, dežja, toče in vetra, da bi uslišal njihovo ponižno prošnjo. Peli so takole: » Pridi, o blisk; pridi, grom in veter; pridi z vso svojo silovitostjo in uniči družino kljunašev. Preveč so namreč se razmnožili.« Njihove prošnje so bile uslišane, in prišla je velika nevihta. Ptice so se dvignile nad oblake in živali so se zatekle na najvišje vrhove gora. Tako se je konferenca končala z opustošenjem in smrtjo. Deževalo je in deževalo. Skoraj vse življenje je bilo iztrebljeno, toda prekaljeni kičasti plazilci so v času, ko so njihovi vrači prepevali svoje pesmi nevihti, zagledali vrhove gora in si tam zgradili domove, da bi se zaščitili pred nevihto. Ko se je nevihta umirila, in so poplave usahnile in je začelo sijati sonce, ga je kenguru pogledal in poklical še druge iz plemena, vombata, oposuma in koalo in jim dal naročila, naj preiščejo deželo, da bi videli, ali je kljunaš na varnem oz. koliko jih je preživelo potop. Tako so vombat, oposum in koala preiskali doline, vodne požiralnike, drage in rečne rokave, da bi videli, ali je s kljunaši vse tako, kot mora biti. Toda na njihovo presenečenje so vsepovsod ležala njihova trupla. Niso mogli najti niti enega preživelega kljunaša.« (Smith 2003, 151–156)

Mit v odnosu do že prej omenjene biblične različice, kjer prevladujeta stvarnost monoteizma in morale, ne omenja ljudi z izjemo omembe starešin in družine »plazilcev«, ki na koncu razreši glavno dilemo. Kot predstavniki posveta starešin so omenjene »totemske« živali, ki služijo tudi kot didaktično sredstvo. V mitu se kaže strah pred prenaseljenostjo zemlje v kontrastu s hudobijo v biblični različici zgodbe o potopu. Torej razlog ni moralen, ampak nek notranji strah pred pretiranim razmnoževanjem. Rešitev problema leži v iskanju žrtvene »totemske« živali na univerzalni ravni, ki bi odvzela ta strah. V biblični zgodbi pa leži rešitev v izbiri rešitelja tako ljudi kot živali. V obeh primerih je izbira rešitve suverena; v prvem primeru je to Bog, v drugem pa družina »plazilcev«, ki nastopa neodvisno od zgodbe. Iz tega lahko sklepamo dvojje, namreč, da obstajajo nastavki za prevladujočo (univerzalno) družino, klan ali pleme in s tem za prevladujoči »totem«, kar potrjuje tudi Durkheim, in za pluralno stvarnost odločanja glede nekega skupinskega »velikega« problema. To lahko predstavljata tudi stvarnosti monoteizma (prevladujoči »totem«) in multikulturalizma (različnost in diskurzi – tako na zavestni, družbeno-politični, socialni ravni, kot na podzavestni ali psihološki ravni).

Pa poskusimo te ugotovitve preveriti še z že preverjenimi ugotovitvami. Najbolje pojav monoteizma pri staroselskih ljudstvih opisuje Durkheim v knjigi *Elementary forms of religious life*. Njegova študija zajema celotno obravnavo tega pojava med avstralskimi Aborigini. Narejena je na podlagi sekundarnih virov. Iz nje bom poskušal izluščiti najpomembnejše dele, ki bodo služili kot osnova za argument o monoteizmu. Namreč, da je, kot ugotavlja tudi Durkheim, mogoče potegniti iztočnice in povezave med ugotovitvami o staroselskih ljudstvih in o preostalih ljudstvih drugih geografsko-kulturnih območij. Pri tem ne gre za kvalitativno razliko, kakor so jo videli dotedanji raziskovalci in jo omejevali z indoevropskim jezikovnim zornim kotom in nedosledno sklepali na realnost, temveč za

iskanje skupnih značilnosti in identitet. Durkheim navaja, da »obstaja neka skupina plemen, ki so uspela razviti koncept boga, ki, če že ni edinstven, pa je vsekakor superioren, in kateremu se pripisuje predeminentna pozicija med vsemi drugimi religioznimi entitetami.« Dalje opiše zasluge pri pionirskem raziskovanju na tem področju in jih pripíše raziskovalcu Howittu. »Howitt je največ prispeval k temu, da je ustanovil njegovo relativno univerzalnost. Dejansko jo je potrdil na velikanskem geografskem ozemlju, ki vključuje državo Viktorijo in Novi Južni Wales in se razteza celo do Queenslanda. Na tem celotnem območju upoštevanja vredno število plemen veruje v obstoj avtentičnega plemenskega božanstva, ki na različnih območjih nosi različna imena. Najbolj pogosto prevzeta sta Bunjil ali Punjil, Daramulun in Baiame.« (Durkheim 1976, 285) Nato opiše značilnosti, ki jih pripisujejo temu enemu božanstvu, ki izvirajo iz različnih področij, a so izraz skupnih, univerzalnih značilnosti, ki prehajajo v zavest ljudi. Pozneje tudi opiše pristop do stopnje vpliva drugih ljudstev, ki so že ozavestila univerzalne zakonitosti božanstva, in kolikšen ta je. »Glavne značilnosti te osebnosti so vsepovsod enake. Je nesmrtno in celo večno bitje, saj ne izvira iz nobenega drugega. Po tem, ko je nekaj časa živel na zemlji, se je dvignil v nebo oz. je bil tja vzet in je nadaljeval življenje tam, obkrožen s svojo družino. V glavnem se zanj trdi, da je imel eno ali več žena, otroke in brate, ki mu včasih pomagajo pri njegovih opravilih ... Pripisujejo mu moč nad zvezdami. On upravlja pot sonca in lune; daje jim red. On dela strelo iz oblakov in meče ognjene strele. Ker je lahko nevihta, je povezan tudi z dežjem. (ibid. 286–287) Dalje navede še njegovo stvariteljsko vlogo človeka. Ta kaže na podobnosti s krščanskim dojemanjem Boga. »O njem govorijo kot o stvarniku: kličejo ga oče ljudi, ki jih je ustvaril. V skladu z legendo, ki je v navadi v okolici Melbourne, je Bunjil ustvaril prvega človeka na sledeč način. Naredil je majhen spomenik iz bele gline; potem, ko ga je nekajkrat obkrožil in je v njegove nosnice vdihnil, je spomenik oživel in začel hoditi. (ibid. 287) Nato sledi opis dela, ki sta ga opravila Lang in Taylor na področju odnosa do univerzalne realnosti dojemanja monoteizma. Lang in Taylor oba iz svoje perspektive opisujeta religiozno konstrukcijo verovanja v enega boga pri avstralskih plemenih kot produkt vpliva Evropejcev ali kot avtohtono dejavnost. Oba imata za svoj pristop svojo razlago, ki temelji na njunih predpostavkah, ki jih opisujeta v svojih delih. Taylorju ta koncept pomeni del tako razvite teologije, da je ne more videti drugače kot produkt evropskega uvoza: misli, da je bolj ali manj denaturalizirana krščanska ideja. Andrew Lang jih ima, nasprotno, za avtentične; toda kot tudi sam prizna, je v kontrastu z vsemi drugimi avstralskimi verovanji, in sloni na popolnoma drugačnih načelih. Zaključi, da so religije Avstralije narejene na podlagi dveh heterogenih sistemov, ki sta naložena drug na drugega in posledično izvirata iz dveh različnih izvorov. Na eni strani so to ideje, ki se tičejo

totemov in duhov, ki so bili ljudem predstavljeni s strani različnih naravnih fenomenov. Toda obenem z vrsto intuicij glede naravnih fenomenov, ki jih ni mogoče do konca razložiti, kjer je uspelo človeški inteligenci začeti ustvarjati enkratnega boga, stvarnika sveta in zakonodajalca moralnega zakona. Lang celo meni, da je bila ta ideja na začetku celo čistejša od vpliva tujih elementov, še posebno v Avstraliji, kot tudi v civilizacijah, ki so sledile takoj za tem. (Durkheim 1976, 289)

Durkheim nato sklene, da »dejstva ne dovoljujejo niti skeptične Taylorjeve hipoteze niti teološke Langove interpretacije. Na prvem mestu je danes povsem jasno, da so ideje, ki se tičejo velikega plemenskega boga, domačinskega izvora. Opazovali so jih še pred vplivom misijonarjev. Toda to ne pomeni, da jih avtomatično pripišemo mističnemu razodetju. Daleč od tega, da bi izvirali samo iz sprejetih totemističnih verovanj, ampak so prav nasprotno logične izpeljanke vseh teh verovanj v njihovi najvišji obliki.« (ibid. 289–290) In postavi ugotovitve v svoj kontekst: »V bistvu je veliki bog prednik s posebnim pomenom. Vedno o njem govorijo, kot da bi bil človek, opremljen z več kot le človeškimi močmi, toda živi človeško življenje na zemlji. Po navadi je naslikan kot velik lovec, močan mag, ali pa ustanovitelj plemena. Bil je prvi človek. Ena od legend ga celo predstavlja kot iztrošenega starca, ki se je komaj premikal. (ibid. 290)

Durkheimove ugotovitve se mi zdijo smiselne in lepo odsevajo realnost lastne dinamike razvoja verovanjskega monoteizma znotraj religijske kulture avstralskih Aboriginov. Toda kaj sedaj? Kam nas to vodi? Ali naj čakamo, da Bog Aboriginov dobi svoje ime, kot so Alah, Jahve, Jezus, Krišna, in to od daleč opazujemo? Ali naj vplivamo na to (kot pripadniki večinske religije), kakšno bo njegovo ime? To so vprašanja, ki so še kako aktualna v sodobni avstralski multikulturni družbi.

4.3.1 Forma geneze in obredov iniciacije pri staroselskih ljudstvih

Tudi obratne procese je mogoče opazovati. Namreč, da se iz mitskih zgodb antičnih civilizacij in religijskih praks staroselskih ljudstev da izluščiti tiste vsebine, ki kažejo na prisotnost religijskih form v globalni družbi tako vertikalne kot horizontalne razsežnosti. To z nastopom strukturalistov spremeni ime in širino. Pojavijo se strukture znotraj družbeno-kulturne realnosti. Zato bi lahko takemu poskusu dali naziv »temeljne religijske strukture znotraj mitskega diskurza antičnih civilizacij in ritualnih praks staroselcev«. Ker je moj namen

opazovati predvsem razvoj znanstvene misli znotraj teoretskih premikov v 19. in 20. stoletju, kjer se je po mojem mnenju zgodilo največ, kar je bilo mogoče o tem dognati, saj sta nadaljnje raziskave zmotili obe svetovni vojni, bom moral poseči nekoliko v preteklost, ko je bil takšen način opredeljevanja še aktualen. To tematiko sem zasledil v članku avtorja Thomasa Deana Healda, ki je svoje ugotovitve prebral na srečanju družbe na Kraljevem antropološkem inštitutu. Člani inštituta so člani v neposredni nasledstveni liniji z ustanovnimi člani Etnološke družbe v Londonu, ki so jo ustanovili februarja 1843 kot ločeno skupino Družbe za zaščito Aboriginov, ki je bila ustanovljena leta 1837 kot posledica kampanje proti trgovanju z afriškimi sužnji s strani kvekerjev. Članek je naslovljen *Zgodnejše oblike zgodbe Geneze o nastanku*. Avtor sam je opazil neverjetne podobnosti med preprosto tradicijo o nastanku predpotopne družbe iz Geneze in pravili iniciacije dečkov pri avstralskih Aboriginih. Oboji si namreč prizadevajo učiti plemenske zakone s poudarkom na moralnem zakonu. Oboji poznajo tudi neko obliko božanstva. Pri Aboriginih je to nebesni oče vseh, pri Hebrejcih pa hebrejsko nebesno božanstvo. Oboji se navezujejo tudi na sonce (vrt, zasejan proti zahodu) in svojo tradicijo, ki se ohranja v najbolj preprostih oblikah. Pri obeh je prisoten tudi moment zaščite, v prvem primeru je to duhovništvo, v drugem pa oddaljenost in izoliranost avstralske celine. Njuna skupna značilnost pa je tudi to, da so zasnove pri obeh ljudstvih nagovorile globalno družbeno skupnost narodov in ljudstev.

Za konkretno primerjavo si avtor izposodi obred, imenovan kuringal, plemena Yuin, ki živi ob obali Novega Južnega Wellsa. »Kuringal ljudstva Yuin je podobno kot vse iniciacije dečkov v Avstraliji, sistem izobraževanja, katerega mora vsak deček izkusiti, da bi si pridobil status moškosti v svojem plemenu. Brez takšnega šolanja, ki vključuje zaznamovanost telesa s trajnim znamenje, certifikatom za diplomiranost, noben moški ne more imeti dostopa do plemenskih pravic, ki pripadajo moškim; ne morejo se denimo niti poročiti«. (Heald 1944, 88) Predmeti, ki se jih učijo v tej šoli, so s področja legend plemena, zakonov in morale. Za disciplino skrbijo stari plemenski voditelji, ki jim pravijo gomere, ki jih strašijo s prikazom svojih nadnaravnih moči z magijo. Metoda poučevanja je igranje pravil in dram s strani gomer, katere dečkom razlagajo že inicirani moški. Celoten obred preveva prisotnost božanstva, ki pa dejansko ni božanstvo, saj ga ne častijo, ampak gre za vseprisotnega Očeta. Kot verjamejo dečki in njihove matere, je Oče-vseh ta, ki njihove sinove označi, da so postali moški. Nato sledi pouk o Očetu-vseh. »Povedo jim, da je njegovo ime Daramulun; da je njegovo ime skrivnost in ne sme biti izdano tudi pod grožnjo s smrtjo; da je bil na začetku na zemlji in je najprej ustvaril kuringal in ga izročil njihovim praočetom; po tem je izginil za

oblaki a se ob času obredov vrne v trenutkih, ko je mogoče prepoznati njegovo prisotnost po njegovem glasu, grmenju, ki ga imitirajo oponašalci bikovega rjojenja.« (Heald 1944, 88)

Tudi serija iz tradicije Geneze je prežeta s poučnimi zgodbami, ki učijo legende plemen, zakon in moralo ter o izvoru določenih navad. »Zgodbe na primer naštevajo legendarna dela božanstva plemena in najzgodnejših prednikov, izvore zakona poroke, zlo neposlušnosti zapovedim božanstva, kriminalno naravo umora in kako se je začela agrikultura in različne vrste umetnosti.« (ibid. 92) Tako kot v obredu avstralskih domorodcev, v obredju Geneze dominira nadnaravno bitje (božanstvo), ki je izmenično imenovano Jehova ali *Elohim* ali pa Jehova-*Elohim*. O nastanku, razvoju in značilnostih teh poimenovanj je bilo v mojem delu že obširno zapisano.

Avtor se nato posveti zgodbam in jih označi. Za hebrejsko božanstvo je bilo prav tako kot za božanstvo plemena Yuin značilna priprava prizorišča. V primeru Avstralcev je v središču priprava svetih tal, na katerih se bo izvajalo obredje. V Genezi pa božanstvo zasadi vrt proti vzhodu in ga poimenuje Eden. Tam je zasadilo drevesa in iz zemlje ustvarilo človeka in živali. Tudi staroselci na svetih tleh zasadijo drevesa in iz zemlje oblikujejo živali, le da jim ne morejo vdahnuti življenja, kot se je zgodilo v Genezi. Iz rebra pa je naredilo še ženo. Nato se zgodba Geneze nadaljuje s tem, ko je na prizorišču vrta odigrana celotna drama. Enako je v plemenu Yuin; ko so sveta tla pripravljena, začne na njih potekati obredje. »Prva izmed dram v Genezi (1 Mz 3,1–6) nam pove, kako sta na novo ustvarjena moški in ženska, oba gola, tako kot gomere, bila skušana s strani kače, ki je govorila s človeškim jezikom, da bi prekršila zapovedi božanstva (*Elohim*), s tem, ko sta jedla sadje z določenega drevesa. Če bi prekršila zapoved, bi prav tako kot dečki iz plemena Yuin, če bi prekršili moralne zakone, ki so jim jih gomere pred tem zaigrali, morala umreti.« (ibid. 92–93) Na tem mestu avtor upravičuje takšno primerjavo s paralelnim primerom, kjer takšno kršitev znotraj obredja zapovedi predstavljajo »speče ženske«, ki jih dečki ne smejo zbuditi in se s tem izkažejo za vredne, da se na podlagi prestane preizkušnje pozneje v življenju izognejo skušnjavam na področju spolnih praks. Velikokrat se na žalost tudi v krščanski tradiciji zamenjuje pravi pomen nauka iz Edena s preizkušnjo na področju spolnih praks. A še zdaleč ni tako. Poudarek je na poslušnosti božanstvu, kaj je v vrtu koristno za njun razvoj in kaj ne. Ravno tako pri gomerah ni bistveno, da ne smemo zbuditi ženske iz spanja. Obredje že v zasnovi predpostavlja, da bomo pozneje v življenju v takšno preizkušnjo nujno prišli in zmotno se uvaja v življenje prepoved bujenja vseh žensk, čeprav gre na primer za ženo, ali sestro ali mater. Torej tudi pri

dečkih iz plemena Yuin je bistvo zaigrane drame poslušnost najstarejšim članom plemena v tem, kaj je v obredju predstavljeno kot pravilo oz. kaj kot kršitev moralnega zakona. Tu sem želel avtorja članka samo dopolniti. Pozneje namreč tudi sam poudari, da je pri nekaterih avstralskih plemenih to eksperimentiranje v odnosu med moškim in žensko šlo celo tako daleč, da se vsi skupaj po obredu zaženejo v gozd in med seboj svobodno spolno občujejo. To navajam na tem mestu kot primer zato, da teh zgodb ne bi idealizirali, saj imata obe zgodbi klavrn konec. Kot smo videli, moški in ženska v vrtu podležeta skušnjavi, obredja, ki naj bi poučevala moralne zakone, pa se pri nekaterih plemenih sprevržejo v prave orgije.

Vendar je izbira posameznikov, kot tudi posameznih skupin ali plemen, kot sem že navedel v svojem delu, stvar njihove lastne presoje. Tako, kot je bilo v mitu o babilonskem stolpu, zgodbi o Kajnu in Abelu, v nauku o dobrem in zlu s strani Zaratustre ali pa na simbolni ravni v primeru teme in svetlobe. Sama narava nas namreč s svojimi zakoni navaja na dobro, in kdor jih želi brati dosledno, ima za to več kot dovolj možnosti. Prav tako kot tudi za to, da jih ne bere. Vedno znova se nam ponuja oboje, odločitev na koncu pa je vedno tudi stvar lastne presoje. Če nadaljujem pri rdeči niti zgodbe iz članka, se v vrtu začne drama s preoblačenjem. Moški in ženska si v vrtu najprej nadeneta smokvine liste, pozneje pa ju božanstvo obleče v živalski koži. Tudi gomere se v nekaterih prizorih priložnostno oblečejo, da bi popestrili in osmislili sporočilo zgodbe. Pozneje se pojavi tudi prvi otrok, ki ga v Genezi pripišejo božanstvu, prav tako kot matere pripišejo svojemu božanstvu iniciacijo otrok, ko dobijo svoje sinove kot može. Kajn kot prvi otrok se je oženil. Čeprav v zgodbi ni jasno opisano, od kod je prišla žena, je paralelno mogoče sklepati na ženitev z dekleti iz drugega plemena. Pozneje je rečeno, da je Kajn zgradil mesto in da so si Božji sinovi (višja bitja, ki naj bi bila zadolžena za red) jemali človeške hčere, katerokoli so hoteli. Iz takšnih zakonskih zvez so se rojevali velikani, sloveči junaki iz davnine. Kot smo že opisali, so si obredi v različnih plemenih do tukaj nekako enotni, pozneje, ko je obred končan, pa se procesi druženja iniciranih dečkov v odnosu do sklepanja življenjskih zakonskih zvez močno razlikujejo. V plemenu Yuin se dečki po končanem obredu napotijo v gozd, kjer morajo preživeti določen čas in izkušajo trpljenje in težave v zvezi s preživetjem. Drugje pa so ti deli obreda tako ali drugače povezani s spolnimi praksami. Nekje gre za iskanje bodočih življenjskih partnerjev v temi, ne glede na to, ali so ta dekleta že poročena ali pa še ne. Vendar velja za boljše, če še niso. Drugje pa so verjetno ti deli obreda bolj podobni odnosom iz Geneze med Božjimi sinovi in človeškimi hčerami.

Na koncu članka avtor diskutira še o imenih, povezanih z imeni božanstva, in išče primerjavo med obema zgodbama. Za obe imeni, YHWH in Daramulun, je značilno, da sta skrivnostni. Ni jih namreč dovoljeno kar tako izgovarjati. V odnosu do *Elohim*, katerega etimologijo smo že natančno opisali, pa avtor povleče vzporednico z gomerami, ki naj bi bili žive podobe Očeta-vseh oz. njegov »glas«. Avtor ugotovi, da ni nič narobe, če primerja povezavo obeh imen tako v Genezi, kjer je uporabljeno ime Jahve-Elohim, kot pri plemenu Yuin, kjer je uporabljeno ime Gomere-Daramulun. Od tu pa potegne še vzporednico z zadnjo zgodbo, kjer so si sinovi od *Elohim* jemali človeške hčere, katerekoli so hoteli. Pri tem ga čudi, da se ti sinovi, ki razdirajo plemenske tabuje v zvezi s porokami, imenujejo sinovi *Elohim*-a. Avtor to upraviči tako, da so na drugi strani sinovi *Elohim*-a, ki so na zemlji začeli klicati njegovo ime, ki je Jehova.

4.4 Od čistega monoteizma do multikulturalnosti

»Na področju akademskega raziskovanja je pozornost na »množinski samostalnik« v Prvi Mojzesovi knjigi doživel celo paleto interpretacij, pospremljeno s pomanjkanjem soglasja. Predlogi, ki jih po navadi navezujejo na »množinski samostalnik«, so:

- Delec (fragment) mita: po tem pogledu je to besedilo ostanek neke druge zgodbe zgodnejšega datuma, iz katere urednik ni izbrisal vseh poganskih elementov. V tem primeru se »nebeška množina« nanaša na druge *bogove*.
- Namig na stvarstvo: po navadi bi kdo lahko razumel uporabo »množinskega samostalnika« kot namig, da želi Bog govoriti stvarstvu, še posebno zemlji.
- Množina veličastva: ta pogled predlaga, da se »množinski samostalnik« ujema z množino veličastva, ki je po navadi povezana s samostalnikom, na primer, *elohim*.
- Samo razmišljanje ali samo poziv: osnovano na primerih, kot je Izaija 6,8 in 2 Samuel 24,14; ta pogled razume »množinski samostalnik« kot neke vrste pogovorno obliko, izraženo v množini, vendar se nanaša na posameznika.
- Dvojnost znotraj samega Boga: ta pogled na »nebeški samostalnik« je takšen, da predstavlja neke vrste dvojnost znotraj Boga. K. Barth to vidi kot odnos znotraj Boga. D. C. Clines predlaga, da se nanaša na Duha Boga, ki se je že pojavil v vrstici 1 Mz 1,2.« (Keiser 2009, 132)

Najmanj naklonjenosti med akademiki je prejel ravno zadnji predlog, sam pa ga želim navesti bolj podrobno, ker se mi zdi dovolj smiseln kot iztočnica za debato o multikulturalnosti. Namreč vsi drugi pogledi mi nezadovoljivo predstavljajo koristnost družbenega prepoznanja različnosti. Pa naj bo to s papežem ali kraljem, cesarajem ali katero drugo politično figuro hegemonске vladavine, ki človeku sicer daje občutek potešenosti zaradi nezmožnosti posameznika vladati drugim, a v družbenem redu ustvarja prevelike napetosti in prehudo izkoriščanje, da bi takšne strukture vzdržale. Neka pluralnost znotraj same ideje Boga pa se mi zdi najbolj logična posledica razvoja nauka o monoteizmu, ki takšnega nauka ne ogroža, ampak ga smiselno dopolnjuje z zmanjševanjem napetosti zaradi pomanjkanja drugačnosti.

V članku Thomasa A. Keiserja z naslovom *Množinski samostalnik: literarno-kontekstualni argument za množinskost v Bogu* avtor vidi vzroke za nepriljubljenost takšnega razmišljanja (množinskost v Bogu) v tradicionalnem pristopu, povezanem z novozaveznim učenjem o trinitarianizmu kot neke vrste branje Stare zaveze v kontekstu trinitarične novozavezne doktrine. Po njegovem mnenju literarni kontekst nakazuje, da je »množinski samostalnik« netipičen primer uporabe množine v Bogu. Da bi lahko to ugotovili, je treba najprej prebrati namig na množinskost znotraj lastnega konteksta, torej v vrsticah 1 Mz 1,26–27, potem znotraj konteksta celotne knjige in na koncu še v kontekstu prazgodovine. V mojem delu je bilo to že bolj ali manj storjeno. Ta način je v članku potrjen še v kontekstu treh različnih vrst diskusije, in sicer: a) simultana predstavitev edninskih množin: paralelna predstavitev množine v Bogu in ljudeh; b) običajna edninska množina: dve vrsti paralelizma v vrstici 1,27, katerima je pridružena središčna linija, z inverzijo paralelizma, ki okarakterizira liniji ena in dve, in čistim paralelizmom v liniji dve in tri. To kar poudarja kot prvo, naj bi zadnje razširilo; c) edninska množina, ki se navezuje na *imago Dei*: »V dodatku k simultani predstavitvi tako človeškega kot nebeškega, so edninske množine v povezavi z izvorom življenja prav tako uporabljene kot asociacija s stvarjenjem človeštva po *podobi* Boga.« (Keiser 2009, 138)

V teh povezavah je jasno mogoče videti nastavke za pluralnost v samem človeštvu, ki je na najbolj elementarni ravni pogojena s spolno diferenciacijo. Gre za razliko v človeku, ki se v najbolj elementarnih pogojih dojema kot moški ali ženska. Že samo v tem dejstvu je dovolj nastavkov za to, da prihaja do različnosti v dojetanju sebstva. To pa je le podlaga, ki se v realnosti prenaša naprej na vse vrste drugih diferenciacij. V odnosu otroci–starši v kulturologiji se to najlepše odseva pri reševanju vprašanja mladinskih subkultur, v odnosu do

težavnega odraščanja predvsem v dobi adolescence in srednje šole. Potem pa tudi pri rasmem vprašanju, ki je ena glavnih tem moj naloge. Seveda se čisto naravno ne bomo mogli izogniti problemu kršenja človekovih pravic na področju religijske pripadnosti.

Ker smo v tem delu že kar nekajkrat omenili razvoj monoteističnega nauka za časa latinskega kraljestva, ki je predpostavljala troedinost Boga Očeta, Sina in Svetega Duha, sem na tem mestu dolžan podati še kratko pojasnilo. Gre namreč za to, kar sem na podlagi Keiserja argumentiral v prejšnjih odstavkih, namreč da je na Zahodu ta doktrina zelo poznana in smo jo nekako navajeni, tako da o Bogu ne znamo oz. ne zmoremo razmišljati drugače kot v kontekstu krščanstva. In pri branju Stare zaveze nujno nastopi neke vrste reflektivni moment, ki nam težko dopušča brati nekatere odstavke same po sebi. Kot sem v tem delu že omenil, je bila ta pomanjkljivost odpravljena v 19. in 20. stoletju z novimi, bolj znanstvenimi pristopi predvsem v lingvističnih vedah. Za primer obratnega pristopa sem vzel besedilo Paula A. Ranbowa z naslovom *Judovski monoteizem kot matrica (matrix) za novozavezno kristologijo*.

»Čeprav je bilo judovstvo v prvem stoletju po Kristusu bolj *orthopraxy* kot *ortodoxy* in mu je primanjkovala tako veroizpoved kot koncil, obstajajo dokazi iz mnogih četrti, da je bil monoteizem prva in globoko zakoreninjena praksa. Dekret Antioha Epifana (167 pr. n. št.) je prisilil Jude k temu, da so zavzeli odločnejše stališče do grškega politeizma (Prva knjiga Makabejcev). Verovanje v enega Boga je postal ključni moment v judovski misiji med poganskimi ljudstvi, kot je izpričano v pomembni judovski propagandni literaturi.« (Rainbow 1999, 81) Kot navaja avtor, vsaj štirje viri navajajo monoteizem in vsi štirje se nahajajo v Bibliji, ki so jo pisali pretežno Judje sami. Od dekaloga, ki sem ga v svojem delu že omenil, pa vse do Novozaveznih spisov, ki so pričevanje širjenja krščanstva iz Jeruzalema, prek Judeje in Samarije in vse do krajnih meja sveta. Seveda je bilo glavno sporočilo Judov, ki so se spreobrnilo v krščanstvo, sporočilo o »Mesiji«¹¹ (Kristusu), vendar je bilo le-to oznanjeno v kontekstu monoteističnega judovskega Boga. Bolj ko je krščanstvo zapuščalo obljubljeni deželo in se je krščanski veri pridruževalo vse več in več poganov, je skladno s tem upadalo tudi zanimanje za judovskega monoteističnega Boga, saj je njegovo mesto zavzelo poimenovanje Bog Oče Kristusa Jezusa. Na tem mestu je treba poudariti dvoje, in sicer biblično uporabo pomena poganskosti, ki so ga poznala vsa omikana ljudstva od Kitajske do Grčije, čeprav pretežno v kontekstu barbarskosti. Dejansko pa grški prevod tega termina

¹¹ **Mesija:** judovski izraz za maziljenega, ki se je uporabljal predvsem za kralje, vendar je v času prerokov in izgnanstva Izraelcev v Babilon izraz dobil eshatološke dimenzije. Kristus je grški prevod termina Mesija.

pomeni »ethnos«, ki pozneje dobi prostor tudi v strokovni literaturi, kot veda, etnologija o narodih in njihovih začetkih. Drugo, kar želim poudariti, pa je širjenje krščanstva, ki je bilo zastavljeno nekako v koncentričnih krogih. V Apd 1,8 je omenjena misija od Jeruzalema, prek Judeje in Samarije pa vse do konca sveta. Ta konec sveta, se nam zdaj, po 2000 letih, vse bolj jasno izrisuje, saj se je krščanstvo še v novozaveznih časih razširilo v Rim, kjer je pustilo korenine, pozneje v Španijo in na otok Anglijo in Irsko, potem čez Atlantik v Severno in Južno Ameriko in čisto na koncu še v Avstralijo. Kot vidimo, se je krščanstvo pretežno širilo na Zahod, to pa je imelo daljnosežne posledice za celoten svet. Z njim se je širila tudi stara ideja judovskega monoteizma.

5 Odnosna dinamika Avstralecev v odnosu do Aboriginov

V naslednjih vrsticah želim preiti od tistih vsebin, ki poskušajo poiskati vzroke za neke razmere, k vsebinam, ki nam te razmere predstavljajo. To so vsebine, ki izražajo trenutno družbeno realno stanje. Kot prvi primer sem si izbral odnose na avstralski podcelini. Kot je razvidno iz glavnega dela naloge, obstaja neka navidezna naravna povezava v odnosih na področju religije, ki jo poseblja nauk monoteizma. Vendar sam nauk monoteizma ne bi zadostoval za to, da bi se znotraj družbenih kontekstov naravno razvil tudi multikulturalizem. Po svoji naravi namreč nauk monoteizma vodi v monokulturalizem, za katerega Lukšič-Hacinova pravi: »F. Boas je v svoji teoriji postavil temelje kulturnega relativizma, ki so ga njegovi učenci povzeli kot osnovno načelo dojemanja realnosti. Medtem, ko se je v ZDA znotraj teoretske refleksije že pojavil kulturni relativizem, pa Evropo še vedno močno prežema ideologija monokulturalizma v povezavi s procesi nastajanja nacionalnih držav in krepitve nacionalne identitete.« (Lukšič-Hacin 1999, 87–88) C. Taylor pa razvije naslednjo predpostavko: »Glavna zahteva in predpostavka za multikulturalizem je priznati kulturo in kulturno identiteto kot takšno, priznati pravico do različnosti in enako spoštovati vse kulture.« (Taylor v Lukšič-Hacin 1999, 34) »S tem C. Taylor poveže načela kulturnega relativizma z idejo in konceptom multikulturalizma.« (Lukšič-Hacin 1999, 34) Torej od nauka monoteizma do multikulturalizma ne vodijo naravne poti, temveč želja ljudi po skupnem bivanju v miru. Za to pa je potrebna neka druga stvarnost, saj samo znanstveno raziskovanje še ne ustvarja dovolj velikega potenciala za preseganje sovraštva. Kar dokazujeta tudi zadnji dve svetovni vojni v 20. stoletju. Škarje in platno sta zdaj v rokah zakonodajalcev ter izvršne in sodne veje oblasti, ki morajo uresničiti vse tisto, kar so družboslovni znanstveniki že dohnali. Treba je preseči ozke okvire gledanja na lastno realnost in poseči na polje oz. prostor skupnih oz.

družbenih identitet. Kakšne naj bi te identitete bile, pa bom poskusil opisati v zaključnem delu naloge.

5.1 Pravna podlaga za razvoj multikulturalnosti v Avstraliji

Pravna podlaga za razvoj multikulturalnosti v Avstraliji je vsekakor angleško pravo, vse od vladavine dinastije Tudor, katere prvi kralj Henrik VII. je prišel na oblast v t. i. vojnah vrtnic. Njegov naslednik Henrik VIII. je podprl protestantsko reformacijo, ki se je začela v Nemčiji, in ustanovil anglikansko cerkev. S političnimi motivi je ustanovil tudi pravno stolico (regius chairs) civilnega prava v Oxfordu in Cambridgeu. »Pravniki akademiki so bili zelo dobro seznanjeni z intelektualnim gibanjem na celini, kljub ravnodušnosti nekaterih odvetnikov.« (Robinson in drugi, 224) Poglavlje v knjigi »Evropska pravna zgodovina« opisuje razvoj pravne misli v 16. in 17. stoletju, ki je potekal z ustvarjanjem paralel v civilnem, kanonskem in občem pravu, se razvijal na temeljih Justinijanovega zakonika in Normanov ter saksonskega obdobja. V 17. stoletju so branili tudi svobodno plovo na vseh morjih. To stoletje označuje tudi prehod od vplivov humanizma in krščanskih naravnih pravnikov do posameznih juristov (Alberico Gentili, Richard Zouche – oče izraza »mednarodno pravo«). Naslednja dva pomembna misleca sta bila T. Hobbes, ki je naravne zakone predstavil kot kontekst, razlago izvora vrst, in ne kot sistem, kot se je do tedaj mislilo. To šibka potrditev naravnih zakonov je vplivala tudi na dela Blackstona. »Sir William Blackstone (1723–1780) je bil prvi človek, ki je obče angleško pravo predstavil kot institucijo v tradiciji Coquilleja, Grotiusa in Staira, čeprav oslABLJENO na področju dolžnosti«. (ibid. 225) Blackstonovi komentarji so močno vplivali tudi na čezmorska ozemlja, predvsem zaradi njegovega izvora iz civilne razdelitve prava na tistega, ki se tiče »osebnih pravic, pravic lastnine in dejanj« (ibid. 226)

V prologu knjige z naslovom *Argumenti glede Aboriginov* najdemo opis dogodkov, ki govorijo o razvoju miselnosti takratne angleške družbe v odnosu do suženjstva. »Jeseni leta 1768, ravno ob času, ko se je ladja Endeavour odpravila iz Plymoutha na raziskovalno potovanje, je londonski uradnik z imenom Grenville Sharp poslal rokopis eminentnemu pravniku Williamu Blackstonu in pričakoval njegovo mnenje o nekih argumentih, ki so se navezovali na pravice do svobode posameznika.« (Hiatt 1996, 1) Odziv na njegov rokopis ni bil prav uspešen, vendar so njegova dela v prihodnjih desetletjih uspela sprožiti val, ki je dokončno odpravil sužnjelastništvo v britanski skupnosti narodov – commonwealthu, še

posebno v britanskih kolonijah. Grenville Sharpova zgodba se je začela, ko je naletel na poškodovanega sužnja, Jonathona Stronga iz Barbadosa, ki ga je njegov lastnik zavrnel kot neuporabnega. Vzel ga je k sebi domov, mu pozdravil rane in ga preoblekel. Jonathon se je pozneje zaposlil v lekarni. Ko ga je opazil njegov lastnik, ga je želel ponovno imeti, tedaj pa se je začelo zapletati. Grenville Sharp je želel braniti svobodo tega moža na podlagi angleškega prava, a v sodnih spisih ni našel nobenega primera, »ko bi nekdo zahteval pravico nad drugo osebo proti njegovi volji.« (Hiatt 1996, 2) Našel pa je zakon, sprejet v obdobju Henrika VIII., ki je govoril o tem, »da so vsi tujci v Angliji zavezani angleškemu pravu.« (ibid.) To mu je pomagalo pri uporabi tega zakona v njegovo dobro, saj tujcu na tleh Anglije omogoča postati lastnik vseh tistih pravic, kot jih imajo vsi drugi svobodni državljani. Hkrati je nedvoumno izrazil svoje prepričanje glede njegovih namenov z naslednjimi besedami:

» ... lahko jim zagotovim, da bom razmišljal po svoji dolžnosti človeka, kristjana in subjekta Anglije, da bom branil pravice tega črnca in mojega prepričanja na kraljevem sodišču do svojih skrajnih zmožnosti, saj moje mnenje ni osnovano na mojih lastnih predispozicijah, ampak na podlagi čistega literarnega izraza statutov, izdelanih in danih v uporabo v skladu z modrostjo in avtoriteto Kraljev, Lordov in ljudstva.« (ibid. 3)

V ozadju te zgodbe pa se je v resnici odvijala veliko večja zgodba. Veliko je bilo namreč primerov, ko so lastniki svoje sužnje hoteli odpeljati nazaj v čezmorske dežele in otoke, da bi jih tam ponovno usužnjili suženjskemu delu. Namreč na tleh Anglije je bilo »od 14.000 do 15.000 sužnjev, ki so jih gospodarji pripeljali s seboj na dopust oz. ob svoji upokojitvi. Problem je bil seveda v denarju, saj so sužnji veljali kot vredna delavna sila, ki je imela svojo ceno, in skupna vrednost njihovega premoženja v celotni Angliji je bila ocenjena na 700.000 angleških funtov.« (ibid. 4)

»Leta 1772 Grenville Sharp prevzame primer Jamesa Somerseta, pobeglega sužnja, ki ga je lastnik hotel prepeljati z ladjo nazaj na Jamajko. Po dolgem sodnem postopku, nekaj preložitvah in mnogo sprevračanja dejstev, je Lord Mansfield (glavni sodnik) okrožnemu sodišču podal sledečo izjavo: »noben tujec ne more v Angliji trditi, da ima pravico nad drugim človekom: takšna trditev ni poznana v angleškemu pravu.« (ibid.) Naloga sodišča naj bi namreč bila, poiskati zakon, če le kje tak obstaja, če je bila narejena kakšna materialna škoda, pa naj bi se prizadeti obrnil na zakonodajalce. To izjavo so poskušali pozneje izpodbijati, vendar jim ni uspelo. Tudi javno mnenje se je naglo obračalo proti

sužnjelastništvu. Pridružili pa sta se jim še evangelijsko gibanje in kvekerji, katerih vztrajnost je na koncu obrodila sadove.

5.2 Sodobna religijska gibanja kot pomoč državi pri odpravljanju sužnjelastništva in prispevek k multikulturalnosti

To poglavje sem uvrstil v kontekst argumenta o multikulturalnosti predvsem iz dveh razlogov: prvi je ta, da se religioznost kot kulturni fenomen skozi celotno moje delo enakovredno prepleta z drugimi kulturnimi fenomeni. Drugi pa je ta, da sama religioznost, ki je v odnosu do drugih »problematičnih« kulturnih izrazov, kot sta na primer spol in rasa, velja za tisti dejavnik, ki lahko zelo prispeva k pojavu multikulturalnosti kot pojavu, ki bi morda lahko pomagal pri premoščanju drugih kulturnih diferenciacij, vse do razvitja širših družbenih identitet, kot so zgolj nacionalne ali individualne identitete posameznikov. Namreč v celi paleti kulturnih izrazov, ki povzročajo tako negotovanje kot strinjanje, so prav religijska nova gibanja tisti kompenzator pluralnosti, ki lahko služi kot blažilec družbenih napetosti. Primer, ki ga bom opisal v naslednjem sklopu, govori ravno o tem, da lahko recimo religija prispeva h kompenzaciji npr. rasnega vprašanja. Toda najprej se je treba ustaviti pri gibanjih samih, da bi lažje spoznali njihove značilnosti.

5.2.1 Nastanek Evangelijskega gibanja

»Svobodne cerkve v Angliji so po imenu postale širše prepoznavne šele po letu 1896, ko so se neepiskopalne¹² skupnosti odločile ustanoviti *Narodni svet Svobodnih cerkva*. Ta svet je vključeval kongregacionaliste, prezbiterijance, baptiste in metodiste. V prvem stoletju svojega obstoja pa so dobile naziv »puritanci«. Pravi puritanizem pa je bila drža radikalne protestantske stranke v času kraljice Elizabete, ki je imela njen odnos do Cerkve za le napol prehojeno pot med Rimom in Ženevo. Njihov pravi namen pa je bilo oblikovanje anglikanske liturgije, discipline in vodstva v skladu s »čisto« (pure) Besedo Boga. Ime puritanci je bilo tako upravičeno, ne glede na to, da so bili stigmatizirani kot heretiki in da so spominjali na izobčene srednjeveške Katare. Ljudje pa so jih zaradi njihove strogosti in resnosti imeli za »Kill Joy¹³« (Davies 1963, 1–2) »Vzhib za nadaljnjo reformo na Biblični osnovi je prišel iz Ženeve, ko se je skupina vplivnih duhovnikov vrnila v Anglijo po izgnanstvu za časa preganjanja protestantov s strani kraljice Marije. Kar nekaj časa so ti reformatorji mislili, da

¹² **Neepiskopalne:** ne priznavajo škofovske hierarhije.

¹³ **Kill-Joy:** angleški izraz za nekoga, ki nasprotuje vsemu, kar je namenjeno uživanju.

bo Anglija reformirana v skladu z Reformiranimi Cerkvami na kopnem, a so bili razočarani zaradi dokončnosti *via media* kraljice Elizabete. Rezultat je bil razdelitev puritancev na dva dela: na konformiste, ki so pričakovali, da se bodo lahko reformirali znotraj Anglikanske Cerkve in nekonformiste, ki so zahtevali reformacijo brez kogarkoli drugega.« (Davies 1963 2–3) »Razlika med puritanci in anglikansko duhovščino je obstajala v različnem dojemanju avtoritete Besede Boga. Eni so imeli Biblijo za avtoriteto v zadevah nauka in obnašanja, medtem ko so drugi trdili, da vsebuje nebeški vzorec za Cerkveno vodstvo, čaščenje in disciplino in tudi za verovanje.« (ibid. 3) »Puritanci so se razlikovali od etablirane duhovščine tudi v svoji antropologiji. Apologeti Anglikanske Cerkve so bili zagovorniki pravic človeškega razuma. Verjeli so, da ker sta tako razodetje kot razum darova istega Stvarnika, mora biti vse, kar razodeva Bog, prilagojeno človeškemu razumu. Puritanci pa so ugovarjali, da bi to pomenilo, da bi zmotljivi razum postal sodnik nad razodetjem. Človeški razum, kot posledica človekovega padca v greh, je s tem izvornim grehom nagnjen k napačni presoji. Zaman so se trudili s sklicevanjem na dragocene izkušnje antike in na plemenitost človeškega razuma, saj so se puritanci zavedali perverznosti človeškega mišljenja. Prevezli so to novo poimenovanje nauka o avtoriteti Bibličnega razodetja iz Kalvinove Ženeve. Njihovo mentalno potovanje kot produkt renesanse bi jih lahko popeljalo v Atene, vendar je ostala glavna destinacija Ženeva. Druga faza reformacije v Angliji pa je bila aplikacija istega merila v odnosu do nereformiranega čaščenja in vodstva Cerkve. Puritanizem je bil tako neizogibno liturgično gibanje. Pozitivno je želelo obnoviti Angleško čaščenje v skladu s preprostostjo, čistostjo in duhovnostjo primitivne Cerkve. Medtem ko je puritanizem v glavnem liturgično gibanje, je tudi več kot to. Je nova religiozna drža. Njegov »etos« vsebuje globoko lojalnost Bogu na vseh ravneh človeške eksistence.« (ibid. 4–5) »Na tretjem mestu, je puritanizem razširil koncept »svetosti« v skladu z Novo zavezo, ki vključuje vsakega služabnika Kristusa. »Svetost« nič več ni bila privilegij celibata; postala je neodtujljiva pravica vsakega moškega kristjana, poročenega ali samskega, učenega ali preprostega, urejenega ali neurejenega. Puritanizem je pripisal reformacijo in nauk pisem o »svetosti vseh vernikov« družinskemu življenju in Cerkvenemu vodstvu. Temelje sodobne demokracije je mogoče najti v cerkvenih srečanjih neodvisnih kristjanov in baptistov in na srečanjih v učilnicah pri metodistih. Saj so se lahko preprosti ljudje tam učili umetnosti krščanskega vodenja. Oblika Cerkvenega vodstva je bila kristokracija, ki so jo izvajali demokrati, vsi enaki pred Bogom. Celo v bolj oligarhičnem tipu vodenja prezbiterijancev ima laik enake odgovornosti kot duhovnik. To tradicijo cerkvenosti imamo lahko za predhodnico demokratičnega vodenja: »Demokracija je namreč aplikacija družbenega življenja principa duhovnega duhovništva vseh vernikov ... Če

ne more biti svobodne Cerkev razen v svobodni državi, tudi ne more biti svobodne države, če ni v njej svobodne Cerkev.« (Davies 1963, 8–9) »Ni naključje, da je to povzročilo, da so puritanci opisovali svoje skupnosti kot »izvoljene cerkve«; ta termin označuje, da so bili njeni pripadniki izbrani od Boga iz sveta, da izpolnijo njegova pričakovanja. Državna Cerkev tako pomeni nominalno krščanstvo in prisilno religijo.« (ibid. 9) »Še ena posledica puritanizma, mogoče celo nepričakovana, je ljubezen puritancev do izobrazbe. Kritičnost do pretenzij človeškega razuma, ki se odraža v nauku o izvirnem grehu, bi lahko vodila do ozkosrčnosti v odnosu do umetnosti in znanosti. Na drugi strani so bili reformirani teologi produkt univerz in arheolog puritanizma John Calvin je le previdno vztrajal pri tem, da je človeški razum, čeprav nepopoln instrument za razumevanje nebeškega razodetja, dokler ni regeneriran, povsem adekvaten za človeške potrebe. Medtem ko se te besede nanašajo na puritance, emigrante v Novo Anglijo, kjer so ustanovili univerzi Yale in Harvard, se prav gotovo nanašajo tudi na angleške puritance.« (ibid. 11) »Varno lahko ugotovimo, da je gorečnost puritancev za napredovanje pri izobrazbi v korelaciji z njihovim verovanjem v pomembnost posameznika, za katerega je umrl Kristus. Izobrazba ni bila samo za nekaj privilegiranih, ampak za vse, ki lahko od nje kaj pridobijo.« (ibid. 12)

Ravno v takem vzdušju je nastalo evangelijsko gibanje, »ki je versko gibanje nastalo med letoma 1780 in 1830 znotraj različnih protestantskih cerkva v Veliki Britaniji in ZDA (v anglikanskih, baptističnih in kongregacionalističnih skupnostih). Njegovi privrženci so poudarjali osebno spreobrnitev in konfesionalni relativizem.« (Bajt 2007, 318) Vendar se je ta relativizem nanašal bolj na poenotenje mišljenja zaradi velikega števila protestantskih skupnosti v smislu razumevanja enega, vsem kristjanom skupnega evangelija.

5.2.2 Kvekerji

»Kvekerji (ang. *quakers* »tresavci«) so privrženci protestantske ločine Prijateljska družba (Society of Friends), ki je nastala v 17. stoletju na Angleškem. Ločino je ustanovil nekonformistični G. Fox, ki je tedanji verski nestrpnosti krščanskih cerkva postavil nasproti notranjo duhovno izkušnjo, strpnost in nenasilje.« (Bajt 2007, 642) Pozneje so se njeni pripadniki naselili predvsem na tleh današnje ZDA, kjer je »W. Penn v Pensilvaniji ustanovil »kvekersko državo« in v njeno zakonodajo skušal vgraditi načela Foxovega nauka. V 18. stoletju so se razdelili v dve veji, in sicer ortodoksno, ki skuša svoja verska prepričanja uskladiti z Biblijo in hiksitsko, ki so privrženci H. Hicksa in še naprej poudarjajo

navdihnjenje in razsvetljenje.« (Bajt 2007, 642) Danes je vseh kvekerjev po svetu okoli »250.000, od leta 1994 v Pensilvaniji 110.000« (ibid.) Njihove zasluge za mir na svetu so neizpodbitne saj so »odločni pacifisti in zavračajo vojaško prisego ter služenje vojske. Bojevali so se za enakopravnost žensk, odpravo suženjstva in humanejše ravnanje z zaporniki. Po I. in II. svetovni vojni so organizirali humanitarno pomoč. Za miroljubna prizadevanja so l. 1947 dobili Nobelovo nagrado za mir.« (ibid.) V sprejeti deklaraciji o pravicah staroselskih ljudstev, ki je bila sprejeta na generalni skupščini ZN leta 2007 in pomeni vodilo za poglobitve ukrepe, ki so potrebni za zagotovitev dostojanstva, preživetja in blaginje za najbolj revne in marginalizirane ljudi na svetu, so kvekerji (Friends World Committee for Consultation) omenjeni med nevladnimi organizacijami (Amnesty International, International Service for Human Rights (ISHR), International Federation of Human Rights (FIDH), International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), Netherlands Centre for Indigenous Peoples (NCIV) in Rights and Democracy), ki so pozdravile sprejetje deklaracije.

5.3 William Wilberforce in nova agenda

»Leta 1787 se je odbor Kvekerjev (za izpustitev in osvoboditev sužnjev) razširil in nastavljal G. Sharpa za predsednika. Po konferenci, ki sta jo imela skupaj, je predsednik vlade W. Pitt sprejel resolucijo, ki je zavezovala parlament, da bodo o trgovanju s sužnji razpravljali v naslednjem letu. S tem pa se niso strinjali vsi njegovi kolegi, ki v tem dejanju niso videli znamenja politične modrosti.« (Hiatt 1996, 5) Toda Pittu je priskočil na pomoč kolega iz študentskih let, W. Wilberforce. V povezavi s tem in rdečo nitjo moje razprave se na tem mestu pojavi tudi ime Lorda Sydneya. »Lord Sydney, katerega ime je bilo ravno podeljeno koloniji obsojencev v »antipodu«, je obsojal vmešavanje v trgovino, ki je bila tako potrebna za zdravje naroda. Vendar je Pittov prijatelj W. Wilberforce, ki je živel med evangelijskimi kristjani v Claphamu, predstavil zakonski osnutek proti trgovanju in leta 1791 še osnutek, ki bi trgovanje odpravil (abolicijo). Predlog je bil preglasovan s 163 glasovi proti 88.« (ibid.)

Od tu naprej je zgodba potekala kontinuirano. W. Wilberforce je vztrajno deloval na tem področju. In vse do leta 1807, ko se je poleglo prvo vznemirjenje zaradi francoske revolucije, ni bilo videti večjega napredka. »Dve leti po bitki za Trafalgar je bilo trgovanje s sužnji končno odpravljeno s sprejetim zakonom v parlamentu.« (ibid.) V igro so se ponovno vrnili kvekerji, ki so svoj odbor preimenovali v »Zvezo proti suženjstvu« in na mesto predsednika postavili Barona iz Gloucestra. »V letu 1824 se je Wilberforceovo zdravje poslabšalo in je

svoj prostor v parlamentu prepustil Thomasu Buxtonu, pred kratkim izvoljenemu reformatorju zaporniškega sistema in sinu matere, ki je bila pripadnica kvekerjev.« (Hiatt 1996, 5) Samo dve leti pozneje je Buxton zbral 32.000 podpisov, zveza je imela svoje izpostave v vseh večjih mestih in več kot 1300 pridruženih zvez po vsem svetu. »Leta 1833 je proti nasprotnemu valu upora sužnjev in sankcijam proti njim na Karibih, parlament našel dovolj volje, da je suženjstvo postalo nezakonito v vseh britanskih kolonijah.« (ibid.) W. Wilberforce je tri dni pozneje umrl.

5.4 »Pro et contra«

V osemdesetih letih dvajsetega stoletja je potekala javna debata na temo Avstralije kot »multikulturene družbe«. Tako kot pri velikem številu javnih debat, tudi pri tej različni govorci pojme, kot so »družba« in »multikultureno«, mešajo in uporabljajo različno. »Avstralija je vsekakor že multikulturena družba tj. takšna, kjer je mnogo kultur. Toda ne na uradni ravni oz. ravni nadzora. Nadzor vlade, poslovanja, financ, izobrazbe, zunanjih zadev, oboroženih sil, medijev in uveljavljene religije ostajajo trdno v rokah skupine, katerih etnične korenine so anglosaške. Vse druge skupine, vključno s pomembno keltsko, so manj polno zastopane v centrih nadzora. Zato lahko Avstralijo upravičeno opišemo obenem kot multikultureno družbo in kot anglosaško.« (Bostock 1981, Uvod). Pri tem avtor na »uradni ravni« ne misli na to, kar je zapisano v avstralski ustavi, ampak na to, kar se v resnici izvaja.

Naj na tem mestu pojasnim razliko med mono- in multikulturalizmom v skladu z dognanji Marine Lukšič-Hacin. V svojem delu pravi, da je monokulturalizem povezan z ideologijo, in kot tak izvira iz evropske kulture 19. stoletja. Pojavi se v diskurzu univerzalne resnice in vrednot. V odnosu do ras se po njenem prepričanju na podlagi novodobnega kolonializma pojavi hierarhizacija med različnimi rasami, pa tudi znotraj same bele (kavkazoidne) rase. Pri tem merilo za razvrščanje ni lastnost telesa, ampak kultura. Ljudje so razvrščeni na podlagi etničnega in religijskega ključa. (Lukšič-Hacin 1999, 69–70) Po mojem prepričanju je termin novodobni kolonializem neustrezen, saj poskuša na novo vpeljati stara načela, kot jih omenja Lukšičeva. Ta načela so bolj verjetno zgodovinsko pogojena in izhajajo neposredno iz obdobja kolonizacije. Saj je sodobna evropska kultura prav gotovo posrečen izraz multikulturenosti, razvija pa se neka druga ideologija, ki izvira na relaciji povezave med oblastjo in kapitalom (pr. propadli dogovor v Københavnu). Za Avstralce bi lahko trdili, da je njihovo dožemanje realnosti pogojeno s t. i. Konservativnim (korporativnim)

multikulturalizmom, ki »zagovarja koncepte univerzalne kulture, ki izpodbija legitimnost tujih jezikov ter regionalnih in etničnih dialektov. S tem se povezuje zagovor monolingvizma oz. enega uradnega jezika – npr. angleščine. Vrednote zahodnoevropske kulture postavlja kot univerzalne in na podlagi tega presoja drugačne. Uporablja termin različnost, a zato, da prikrije težnje k zagovoru asimilacije. (Lukšič-Hacin 1999, 101) Pri tem pa je treba poudariti, da je bila tudi Avstralija ter njeni prebivalci podvržena kolonialnim pritiskom Velike Britanije in se ji je šele pred kratkim uspelo izviti iz kulturnega krča.

Torej kaj potem, če ne asimilacija? Ali obstaja kakšna alternativa?

Po drugi strani pa naj bi bila po raziskavah, narejenih v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, stopnja kriminala pri migrantih manjša kot pri tistih prebivalcih, ki so se rodili v Avstraliji, pri Aboriginih pa občutno večja. Vendar avtor knjige *Alternativa etičnosti* kot glavna kriminalna dejanja navaja prosjačenje, potepanje in nespodobno govorjenje. Kar pa po mojem mnenju ni kriminalno dejanje. Čeprav so ta dejanja po navadi sankcionirana pri sodniku za prekrške oz. je treba zanje plačati kazen, pa kažejo na dejanja zapostavljenih, revnih in najbolj marginaliziranih skupin v družbi, tako kot povsod drugje po svetu. Le da bi to vprašanje v Evropi verjetno težje povezali z rasnim vprašanjem, ki ga Evropejci pretežno enačijo s problemom nasilja, temveč prej s stanjem lastnih rojakov. Težko pa je reči, da bi Avstralci Aborigine že prepoznavali za sestavni del svoje družbe. To naj bi pokazala tudi ta raziskava.

Avtor v argumentu odnosa do Aboriginov nadaljuje z opazko, da se kultura odseva v Jeziku. Po njegovem je to v primeru imigrantov povsem očitno, problem pa se pojavi pri Aboriginih, kjer se lingvistično zadostnost potvarja z drugo realnostjo, da je izvorni jezik izgubljen. Za to navede primer sojenja Nancy Young, kot dejstvo, ki potrjuje pravilo rasnega prejudiciranja. »Da gre za rasno vprašanje, je popolnoma jasno, toda malo manj jasna, a zato toliko bolj pomembna, je vloga etičnosti, ki odseva pomanjkanje kompetentnosti pri angleškem jeziku na strani zagovornikov.« (Bostock 1981, 99) Nancy Young je bila Aboriginka iz Queenslanda, obtožena nenaklepnega uboja svoje štiri mesece in pol stare hčerke. Obsojena je bila na tri leta težkega dela. Zaradi protestov javnosti je bilo sojenje ponovljeno in obtoženka oproščena. Pozneje je bilo mogoče na podlagi procesa ugotoviti kar nekaj splošnih vzorcev, ki se pojavljajo v odnosu med Aborigini in preostalo družbo, vključno z imigranti. Avtor namreč argumentira, da obstaja velika verjetnost, da obtoženka procesa sploh ni razumela, saj ni pokazala nobenega interesa, da bi kakorkoli nasprotovala ugotovitvam, ki so jih podajali sodni izvedenci. Niti ni bila pozvana na prostor za priče. To kaže na dve pomanjkljivosti,

namreč realnost prikrivanja pomanjkanja zanimanja za izvirne jezike s strani pravnih izvedencev in pomanjkanje poznavanja evropskega pravnega reda s strani Aboriginov. Rezultat tega je, da je kar 25 % vseh obsojencev Aboriginov, čeprav jim je to neizpodbitno dokazano samo v 11 %. To pa je jasno znamenje, da je sodni sistem v Avstraliji v odnosu do Aboriginov restriktiven in prejudikatoren, kar pa ne opravičuje pomanjkanja lingvistične kompetentnosti in kulturne aдекватnosti.

Toda v Avstraliji vodijo povsem drugi vidiki razumevanja multikulturalnosti, kot je ta, ki jim ga ponuja odnos z Aborigini. To kaže na dejstvo, da Avstralci bolj cenijo sposobnosti kot naravne danosti. Za primer bom navedel dejstva iz članka z naslovom *New faces*, avtorja Nehemije Meyersa. Omenja, da je bila Avstralija utemeljena kot pretežno rasistična družba. Eden od njenih ustanovnih očetov, prvi minister Edmund Barton, je dejal, da »smo Avstralci stražarji zadnjega dela sveta, v katerem lahko živijo višje rase in svobodno napredujejo zaradi obstoja višjih civilizacij.« (Meyers 1997)¹⁴ To se je odražalo tudi v medijih, recimo na naslovnici tednika *Bulletin*, je bilo mogoče prebrati slogan »Avstralija za belce« vse do leta 1961. Liberalna politika je bila usmerjena predvsem na področja odnosov do dela, izobrazbe, spola, rasna politika pa se je začela spreminjati šele po II. svetovni vojni, ki je bila spodbujena s pretiranim odnosom do rasnega vprašanja s strani nacionalnih socialistov. To je pri Avstralcih spodbudilo zavedanje odgovornosti, ki bi jo lahko imeli do svojih azijsko pacifiških sosedov. James Jupp, predstojnik katedre za emigrantske študije in multikulturalizem na Narodni univerzi Avstralije je poudaril, »da je bila povojna Avstralija ena najbolj monokulturnih družb na svetu. Bila je 99 % bela in 96 % britanska. Čeprav v popisu iz leta 1947 ni zabeležena uporaba jezika, se zdi verjetno, da je vsej 98 % Avstralcev govorilo samo angleščino.« (ibid.)

Nato avtor navede nekaj zanimivih dejstev iz kratke zgodovine Avstralije. Pravi, da se je angleška etnična prevlada začela leta 1788, z izgubo ameriških kolonij in potrebo pa relokaciji odvečnega prebivalstva, še posebno kriminalcev. Na samem začetku se je poseljevanje začelo z ignoranco več kot deset tisoč let naseljenih izvornih prebivalcev z razglašanjem Avstralije za »prazno deželo«. »Med letoma 1788 in 1868 je bilo v Avstralijo transportiranih okoli 160.000 obtožencev, ki so bili vsi Britanci ali pa Irci.« (ibid.) Sledili so jim drugi naseljenci in z njimi politika omogočanja prihoda drugim Britancem in preprečevanje vstopanja drugim.

¹⁴ Članek Nehemije Meyersa nima označenih strani, zato je na koncu v 8. poglavju »Literatura« naveden elektronski dostop do članka.

To je bilo podkrepljeno tudi z načinom mišljenja in simboli (matična dežela, dom – Anglija, Irska, Škotska, Wales; zastava – Union-Jack; britanski potni listi – v veljavi še pred tridesetimi leti; sodelovanje v vojnah na angleški strani itd.) Zaradi japonskih groženj med II. svetovno vojno (zavzetje Nove Gvineje, bombardiranje Darwina, prisotnost podmornic v sydneyskem pristanišču) in naraščanja azijskega prebivalstva, so se morali avstralski politiki odločiti, da poselijo celino ali pa se bodo morali spoprijeti z grožnjo asimilacije drugih azijskih ljudstev.

Ker ni bilo dovolj novih imigrantov iz Britanije, so se voditelji obrnili na Evropo, še posebej na kampe beguncev, kjer so ljudje komaj čakali da gredo lahko naprej in so bili pripravljene zagrabiti za kakršnokoli delo. »Ti t. i. novi Avstralci so bil večinska delovna sila na lokacijah glavnih razvojnih projektov na oddaljenih področjih, kot so bile gigantske Snowy Mountain, da bi poskrbeli za vodo in hidroelektrične vire.« (Meyers 1997) To so bili predvsem prebivalci Vzhodne Evrope in pozneje tudi južne Evrope, predvsem, Italijani, Grki in Maltežani, na koncu pa so se obema skupinama pridružili še Nizozemci. Ključna politika pri tem je bila čimprejšnja in tem bolj temeljita asimilacija. V naslednji fazi pa se je začela krhati tudi restriktivna politika do drugih ras, predvsem na področju mešanih zakonov in leta »1973 je avstralska vlada pod taktirko premiera Edwarda Whitlama, sporočila prihodnjo usmeritev, ki bo spregledovala pomembnost rasnega, etničnega, religijskega in kulturnega ozadja.« (ibid.)

T. i. Whitlamova multikulturalna politika se je začela odražati predvsem na dveh področjih, in sicer na področju radijskih in televizijskih valov ter pri nasprotovanju tej politiki s strani »starih Avstralcev«. To je vključevalo oddajanje v več deset različnih jezikih in izbor različnih kulturnih vsebin, podnaslovljenih z angleškimi podnapisi. »Etnični časopisi so prav tako odigrali veliko vlogo. Obstaja jih več kot 120, natisnjenih v angleščini in tridesetih drugih jezikih. Nova Avstralija pa ni značilna le po paleti različnih jezikov, ampak tudi po različnih religijah. Toda večina Avstralcev je ostala v katolištvu, anglikanskem protestantizmu, pravoslavnem krščanstvu, muslimanstvu in budizmu.« (ibid.) Najhitreje rastoča religija postaja budizem, ki je v samo desetih letih (1981–1991) narasel za tristo odstotkov, to pa je seveda treba pripisati porastu imigrantov iz Azije. »Bolj morden a kljub temu pomemben odsev multikulturalizma so storitve telefonskih podjetij, ki jih nudijo v portugalščini, japonsščini, srbščini, makedonščini, madžarščini, češčini, indonezijskem jeziku,

italijanščini, turščini, filipinščini, grščini, jeziku lao, hrvaščini, vietnamščini, poljščini, arabščini, kitajščini, španščini, jeziku farsi, korejščini, kmerščini in tajščini.« (Meyers 1997)

Ob koncu dvajsetega stoletja je približno polovica novih prišlekov iz Azije. Več ljudi npr. pride s Filipinov kot iz vse južne Evrope. Prava posebnost pa so Vietnamci, ki jih je bilo v zadnjem času v Avstraliji sprejetih več kot kjerkoli drugje po svetu, kar se odraža v številnih vietnamskih restavracijah po vseh večjih mestih. To pove tudi primer iz telefonskega imenika v mestu Melbourne, kjer je vietnamski priimek Nguyen naveden kar 3.290-krat, a bi še pred nekaj desetletji zaman iskali takšno ime. Namreč vse do leta 1966 je t. i. avstralska »bela politika« uspešno izključevala azijske in druge nebelske populacije. »Čeprav ne neposredno povezano z novo imigrantsko politiko, pa spremenjene navade do Azijcev odsevajo v šolskem sistemu, kjer je indonezijski jezik zdaj tuji jezik, ki ga po navadi učijo v osnovnih šolah. Učenci v srednjih šolah pa se učijo v indonezijskem jeziku ali japonščini, v nasprotju z njihovimi starši, ki so se učili ali v nemškem ali francoskem jeziku.« (ibid.) Dejstvo je, kot pravi avtor članka, da je Nova Britanija, o kateri so sanjali njeni ustanovni očetje, mrtva. Rodila se je Nova Avstralija.

Tabela 5.1: Etnična sestava avstralske populacije

	1787	1864	1861	1891	1947	1988
Aborigini	100	41,5	13,3	3,4	0,8	1,0
Anglo-Kelti	-	57,2	78,1	86,8	89,7	74,6
Evropejci	-	1,1	5,4	7,2	8,6	19,3
Azijci	-	0,2	3,1	2,3	0,8	4,5
Drugi	-	-	0,1	0,3	0,10	0,6

Vir: Meyers (1997)

Toda če se vrnemo k Aboriginom, je slika zopet povsem drugačna. Avtor istega članka namreč v dodatku navaja še nekaj dejstev glede odnosa do Aboriginov, kjer opiše občutek

krivde, do obnašanja Avstralcev v preteklosti. V času drugega naselitvenega vala takoj po drugi svetovni vojni je bilo petsto plemen, kolikor jih je takrat obstajalo, pregnanih ali uničenih v preišljenih »pregonih«. »Edina plemena, ki so preživela bolj ali manj nedotaknjeno, so bila tista, ki so živela v puščavi in drugih izoliranih območjih, ki so bila začasno zunaj vpliva belcev.« (Meyers 1997) Toda tudi ta realnost ni obstala dolgo nedotaknjena, kajti kmalu so jih dosegli Evropejci, jih usužnjili kot ceneno delovno silo in spolno zlorabljali. »Rezultat je bila številčna polkastna populacija, skupina, ki ni pripadala nobeni kulturi.« (ibid.)

Tabela 5.2: Priseljenci, 1994–1995

Država rojstva	Št.	%
Velika Britanija	10.689	12,2
Nova Zelandija	10.498	12,0
Nekdanja Jugoslavija	6.665	7,6
Vietnam	5.097	5,8
Hongkong	4.135	4,7
Filipini	4.116	4,7
Indija	3.908	4,5
Kitajska	3.708	4,2
Južnoafriška republika	2.792	3,2
Nekdanja Sovjetska zveza in Baltske države	2.539	2,9
Σ	54.147	61,9
Drugi	33.281	38,1
Skupaj	87.428	100,00

Vir: Meyers (1997)

Še več, Aborigini vse do leta 1967 uradno sploh niso obstajali. »Člen 127. Ustave Commonwealtha« iz l. 1901 navaja: »Pri prepoznavanju števila ljudi v »Commonwealthu«,

ali v državi ali v drugem delu »Commonwealtha«, naj Aborigini ne bodo vštetí.« (Meyers 1997) Podobno kot v Južnoafriški republiki so bili Aborigini klasificirani glede na pigment kože, ki je temnejšim narekovala življenje v rezervatih, ki jih niso smeli zapuščati brez dovoljenj belih upraviteljev. Tisti otroci, ki so bili rojeni dobesedno iz »posilstev«, so bili staršem odvzeti in poslani v misijonska središča, kjer so jih izobraževali in vzgajali za morebitno uspešno asimilacijo v belsko kulturo.

Kot bo razvidno tudi iz naslednjega poglavja, je po letu 1967 prišlo v avstralski politiki do domorodcev do spremembe. Termin asimilacija, ki je neškodljivo deloval v okolju belskih migracij, je zamenjal termin sprava. »Vrnili so jim je nekaj zemlje in na ozemlju Aborinogov je bilo opaziti izboljšanje pogojev za delo.« (ibid.) Vendar je, kot navaja avtor članka, pri Aborinoginih mogoče pričakovati, da bodo v povprečju živeli največ dobrih petdeset let, kar je več kot petindvajset let krajša življenjska doba od drugih prebivalcev Avstralije. Podobno je tudi smrtnost novorojenčkov trikrat večja od povprečja v državi. Torej še vedno ostaja nejasno, kaj narediti. Vedno več je tistih Aborinogov, ki ne spadajo nikamor. Pri tem mislim na tiste, ki ne spadajo k tradicionalnim plemenom Aborinogov in ne najdejo skupnega jezika z večinsko belsko družbo. Postavlja se torej vprašanje, ali bo treba v prihodnosti poskrbeti za nov način dojemanja realnosti v odnosu do domorodnih prebivalcev, ki bi jim dovoljevala največjo možno stopnjo samoopredeljevanja do lastnih vprašanj.

Če poskušam na kratko povzeti ta del naloge, kjer se ukvarjam z dojetanjem dvojnih meril, ki soobstajajo ves čas razvoja avstralske družbe, lahko ugotovim naslednje. Prepada ki se kaže na relaciji med razvojem večinske avstralske družbe, vsaj od leta 1864 dalje, ko številčno prevzamejo pobudo prišleki z »Otoka«, je največji prav v odnosu med njimi in Aborigini. Medtem ko jim po eni strani uspeva voditi politiko priseljevanja, ki jo usklajujejo z lastnimi interesi, kljub spregledovanju rasne segregacije, jim po drugi strani naravnost smešno uhajajo stvari iz rok v politiki do domorodcev. Po mojem mnenju gre za problem prilagajanja, ki je nastal že v samem začetku ustvarjanja temeljev avstralske družbe in se je pozneje ta problem le še poglobljal. Večinska avstralska družba je preprosto pozabila na »divjake« z velikega otoka in si omislila napredno politiko »divjakov« z malega otoka, če se izrazim figurativno. Kje je ostala tista najbolj idealna linija, ki bi obema »plemenoma« tako urbanim Anglosasom kot ruralnim Aborinogom omogočala naravni soobstoj, pa že dolgo ni več mogoče ugotoviti. Upam da bo moje delo predvsem v zadnjem delu, kjer bom govoril o družbenih identitetah, lahko vsaj v nekem manjšem obsegu pripomoglo k ponovnemu iskanju »zlate žile« in novemu

obdobju »zlate mrzlice«, ki jo Avstralci iz svoje zgodovine že poznajo. Le da tokrat zlato ne bo pomenilo nominalne vrednosti na trgu zlata, ampak tiste vsebine, ki bi lahko kakorkoli prispevale celo k razrešitvi svetovnega »gordijskega vozla« odnosa med »staroselci« in preostalimi ljudstvi sveta.

Sledeče ugotovitve sem povzel po članku Petra Lavskisa z naslovom *The rhetoric of Australian reconciliation*, ki je pred tremi leti izšel pri »Reviji za narodnostna vprašanja: Razprave in gradivo«. Avtor celoten članek postavi v kontekst olimpijskih iger in dogodkov, ki so se zgodili v letu 2000. Omenja uvodno slovesnost, ambasado za Aborigine pod šotorom v mestnem parku, medijski center za Aborigine, namenjen tujim medijem (20.000 reporterjev), za obveščanje o tem, kako v Avstraliji živijo in kako poteka pravni proces.

Sam naslovim problem, ki ga odpira članek, z vprašanjem *Asimilacija ali sprava?* In sicer v luči zgodovinskih dogodkov, ki so potekali po prvi svetovni vojni. Namreč v obdobju dobrih petdesetih let (1915–1970) pride v Avstraliji do poskusa nasilne asimilacije Aboriginov z odtujevanjem otrok iz njihovih izvornih družin. Le počasi je v avstralski družbi rastla zavest o tem, da je asimilacija napačen način odnosa do staroselcev in da ga je treba spremeniti. V osemdesetih letih začanja pojem asimilacije zamenjevati pojem sprave (leta 1976 dobijo Aborigini pravico do avstralskega državljanstva). Hkrati s tem pa je potreba po uradnem opravičilu s strani visokih uradnikov avstralske družbe, ki je, kot smo zgoraj že omenjali na področjih nadzora, katerega domačini občutijo pri srečevanju z belopolnimi prišleki iz evropskega prostora, prevladujoča. Toda nova generacija Avstralcev se ne počuti odgovorna za dejanja, ki so jih povzročili njihovi predniki.

Na začetku 21. stoletja avstralski premier zavrača opravičilo t. i. »ukradeni generaciji« avstralskih Aboriginov, kar sproži kritiko s strani ZN in umik avstralskih uradnikov iz sistema odborov. Toda realnost pri avstralski javnosti kaže drugačen obraz. 28. maja 2000 je 200.000 ljudi v znak podpore Aboriginom korakalo čez »Sydney Harbour Bridge«. To pa je le eden od 170 zaznamkov iz koledarja pravnih dogodkov od maja do junija 2000. Aktivnosti vključujejo glasbo, pesmi in ples, dokumentarne filme in drame, zbiranje študentov proti prisilnim obsodbam, predavanja iz umetnostne zgodovine. Tako je javna podpora za spravo skoraj univerzalnih 90 %.

Nato si avtor članka postavi vprašanje, kaj sploh je sprava oz. kaj pomeni v kontekstu odnosa med Aborigini in drugimi Avstralci. In v odgovor navede poskuse avstralske vlade, da bi dosegla kakršenkoli sporazum. Vendar ostane le pri obljubah. Predstavniki Aboriginov obljube avstralskega premierja Boba Howka vzamejo resno in si prizadevajo v skladu s sporazumi, ki so bili podpisani med vlado Kanade in tamkajšnji staroselci. Ko prvi minister vidi, da mu s sporazumom ne bo uspelo, s pomočjo parlamenta leta 1991 ustanovi »Svet za spravo z Aborigini« z desetletnim načrtom za doseg tega cilja in mandatom, ki poteče leta 2001. Medtem pa si predstavniki Aboriginov izberejo drugo pot, in sicer delovanje v telesih ZN.

Avtor nato termin sprava poskuša opredeliti etimološko, z Oxfordskim slovarjem, in z anketo, narejeno med študenti. Ugotovi, da je v slovarju osem različnih pomenov, od katerih šele sedmi in osmi ustrezata dejavnostim, ki jih zagovarjajo predstavniki avstralske vlade. Prvih šest pomenov pa vsebuje neko predobstoječe stanje ali odnos. Pojavi se tudi negotovost, ali je sprava proces ali rezultat. Pri študentih pa se na vprašanje, kaj pomeni sprava, pojavi več različnih odgovorov, in sicer: prepoznavanje pravic, prepoznavanje preteklih krivic, povezovanje ljudi, razumevanje prejšnjega lastništva, ceniti kulturo domačinov in sprejeti potrebo po odpravljanju ekonomskih razlik.

Svet za spravo z Aborigini pa je razvil svojo strategijo za promocijo sprave v avstralski družbi. Avtor našteva nekaj ukrepov,¹⁵ od katerih se mi zdijo najvažnejši prevzemanje iniciative za promocijo sprave, promocija s strani vodstva, izobraževanja in diskusije, globlje razumevanje zgodovine in kulture ter ustanovitev foruma za diskusijo vseh Avstralcev glede problemov, ki se tičejo sprave. Dokončni izdelek naj bi bila deklaracija za spravo skupaj s priporočili za implementacijo. V letu 2000 je bil izdelan osnutek takšne deklaracije in postavljeni temelji za prepoznanje in zaščito deklaracije za spravo v Ustavi Commonwealtha«, držav in teritorijev.

Avtor nato omenja še vse tiste probleme, ki so bili značilni za to obdobje. To so torej zavračanje obstoja t. i. »ukradene generacije« in uradnega opravičila Aboriginom. Tudi javna podpora opravičilu je bila močno pod 90 %, kar kaže na to, da se Avstralci te generacije ne čutijo več odgovorne za pretekle probleme. En razlog za takšno stanje je tudi bojazen pred

¹⁵ Celotno zakonodajo je mogoče najti na: http://www.austlii.edu.au/au/legis/cth/num_act/cfara1991338/s6.html

množičnimi zahtevami za odškodnine (pred kratkim je bil podoben primer tudi pri nas pri t. i. »izbrisanih«). Aborigini pa po drugi strani ne čutijo, da bi bila ideja sprave njihova ideja, saj so se zavzemali za sporazum, ki bi rešil celoten problem, tudi lastnino in odškodnine. Avstralci bi se namreč po njihovem mnenju po spravnem procesu počutili manj krive, kar bi vodilo v nov odnos neodgovornosti do Aboriginov. Pri tem pa je treba še omeniti, da Aborigini še vedno ne poznajo osebe, ki bi bil vodja vseh Aboriginov v Avstraliji, niti še ne obstaja ustanova, ekvivalentna avstralskemu parlamentu, saj Aborigini še vedno volijo iste kandidate kot vsi drugi Avstralci.

6 Poslednje obdobje 2001–2010

V obdobju 1991–1996 se je zgodil demografski fenomen, da so tisti Aborigini, ki so se identificirali kot Neaborigini, spremenili svojo samoidentifikacijo. Kar lahko verjetno pripišemo ustanovitvi »Sveta za spravo z Aborigini«. Ta fenomen je bil opazen po vsej državi, najbolj očiten pa na Tasmaniji in v Canberri. Na Tasmaniji namreč od leta 1876 ni bil popisani niti en staroselec, pri popisu leta 1991 pa jih je bilo kar 9.461. Število se je do leta 1996 povečalo na 15.322, torej skoraj za 60 %. To je le nekaj števil, preden si pogledamo še statistične podatke za leti 2001 in 2006 v luči rasti tistega dela prebivalstva, ki ima svoje prebivališče. Leta 2006 je bilo popisanih 455.028 Aboriginov in »Torres strait Islanders people« (izraz za ljudi z otočja Torres strait na severu Avstralije, med polotokom York in Papuo Novo Gvinejo), kar pomeni porast za 11 % med dvema popisoma leta 2001 in 2006. Rast celotnega prebivalstva Avstralije pa je v istem obdobju znašala 6 %. V zadnjih dvajsetih letih se je torej število popisanih staroselcev podvojilo, pred tem jih je bilo 227.593. V letu 2006 je večina staroselskega prebivalstva živela v glavnih mestih (31 %), preostali staroselci so bili enakomerno porazdeljeni med obrobni deli (22 %), podeželjem (23 %) ter oddaljenimi in zelo oddaljenimi regijami (24 %). Skupno število vseh Avstralcev je 20.701.000, teritorij, ki ga poseljuje staroselsko prebivalstvo, pa obsega 2,5 % vsega poseljenega teritorija.¹⁶

Leta 2007 je bila sprejeta deklaracija ZN o pravicah staroselskih ljudstev. Deklaracija je vodilo za poglobitve ukrepe, potrebne za zagotovitev dostojanstva, preživetja in blaginje najbolj revnih in marginaliziranih ljudi na svetu. Priznava pravico staroselskih ljudi do

¹⁶ Statistični podatki, so dostopni na strani »Australian Bureau of Statistics«:
<http://www.abs.gov.au/ausstats/ABS@.nsf/e8ae5488b598839cca25682000131612/14e7a4a075d53a6cca2569450007e46c!OpenDocument>

zemlje, ozemlja in naravnih virov, ki so bistveni za njihov način življenja. Prav tako potrjuje, da imajo staroselska ljudstva, tako kot druga ljudstva, pravico do samoodločbe. Za deklaracijo je glasovalo 143 držav, 11 se jih je vzdržalo, štiri pa so bile proti (Avstralija, Nova Zelandija, ZDA in Kanada).¹⁷

V istem letu se je zgodil še en incident, ko je raziskava, ki je odkrila, da je število spolnih zlorab otrok med staroselci v sorazmerju s preostalim avstralskim prebivalstvom, zbudila medijsko pozornost. Malo pozneje so skupnosti Aboriginov obiskali vojska, policija in medicinske enote. Obstajali so načrti za nadaljnje omejevanje dostopnosti do alkoholnih pijač v skupnosti Aboriginov in ukrepi, kot so spodbujanje obiskovanja šol. Te raziskave so bile objavljene ravno pred volitvami in so končale 14-letno vladavino Johna Howarda. Akcijski vzorci pa so na las podobni točki (2) v ugotovitvah Družbe za zaščito Aboriginov iz leta 1837: belci so vedno vstopali na ozemlje domačinov brez povabila in jih potem obravnavali kot prestopnike na njihovi lastni zemlji.

Novi premier Kevin Rudd pa se je februarja 2008 takoj po prihodu na položaj kot prvi avstralski visoki uradnik javno in uradno opravičil.¹⁸ S tem dejanjem je bilo končano dolgo obdobje spravnega procesa, katerega »pika na i« je bilo javno in uradno opravičilo. Ni še povsem jasno, ali je bilo le politično motivirano in kaj bo v prihodnosti pomenilo. Ali se bodo uresničili strahovi Aboriginov, da se bo s tem dejanjem občutek za odgovornost do staroselcev še zmanjšal in opravičilo ne bo imelo nikakršnih posledic za odnose. Ali pa se bo pod pritiski mednarodne skupnosti in njenih ustanov v odnosih med Avstralci in staroselci v Avstraliji začela nova faza, ki je še ne poznamo.

Leta 2009 je avstralske skupnosti staroselcev po incidentu obiskal James Anaya, predstavnik ZN za človekove pravice. Obisk je trajal enajst dni, na podlagi tega pa je nastalo posebno poročilo¹⁹ o stanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin staroselcev v Avstraliji. Ukrepe za preprečevanje spolne zlorabe otrok in alkohola v skupnosti Aboriginov je obsodil kot diskriminatorne in kot stigmatiziranje staroselcev.

¹⁷ Vir: Uradna stran Amnesty International v Sloveniji: <http://www.amnesty.si/sl/node/1136>

¹⁸ Uradna stran BBC News: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7241965.stm>

¹⁹ United nations high commissioner for human rights: Statement of the special rapporteur: <http://www.unhchr.ch/huricane/huricane.nsf/view01/313713727C084992C125761F00443D60?opendocument>

6.1. Problem novega rasizma

»Rasizem je historičen in obenem raznovrsten družbeni problem. Prevzema različne oblike v družbah, kot so Avstralija, Kanada, ZDA in Nova Zelandija, kjer se množične migracije in multikulturna baza migracijske politike iztekajo v še bolj etnično deljene populacije.« (Dunn in McDonald 2004, 410) Narejene so bile raziskave na podlagi izpraševanja o rasističnih navadah Avstralcev, ki so temeljile na pilotnih študijah Dunna in McDonalda v Novem Južnem Wellsu (2001). Na teoretskih osnovah neomarksističnih razlag, čikaške šole in družbenega konstruktivizma, s poudarkom na slednjem. V tem teoretskem diskurzu je mogoče najti dva glavna tipa rasizma: »stari rasizem« in »novi rasizem«. »Prvo obdobje zajema obdobje od Federacije leta 1901 do zgodnjega leta 1970 in konca »bele avstralske« politike. »Stari rasizem« pa je zamenjal »novi rasizem« ali »kulturni rasizem«, osnovan na nepremostljivosti kulturnih razlik.« (ibid.). Novi rasizem deluje na relaciji stereotipov kulturne raznolikosti skupin in pripadajočih poudarkov »sebstva« in »drugega« ter nacionalnega prostora. To je še posebej mogoče opaziti na primeru Ruande, Zahodnega Balkana in islamofobije. »Stari rasizem« uteleša širšo sociobiološko razumevanje rase. Vključuje argumente, da naj bi bile rasne skupine ločene druga od druge, ali pa da so nekatere rasne skupine naravno superiorne.« (ibid. 411) To poudarja rasni separatizem in hierarhizacijo, medtem ko je pri »novem rasizmu« mogoče opaziti tri glavne in med seboj delujoče vidike:

1. Skupine, ki so zunaj:

Sodobni rasizem v Avstraliji in nestrpnost do nekaterih kulturnih skupin. Povezava s historično konstrukcijo avstralske nacionalne identitete na relaciji, kdo je notri in kdo zunaj. Azijski Avstralci, muslimani in staroselci so najdlje trajajoči »ključni drugi« v avstralskem nacionalnem imaginariju.

2. Kulturna različnost in narod:

Narod je pomembna ideologija za razumevanje rasizma. Kaj pomeni biti Avstalec? Rezultati javnega mnenja glede avstralske nacionalne identitete in podpora multikulturalizmu zelo variirajo in so pogosto v nasprotju sami s seboj.

3. Problemi normalnosti in privilegija:

Kritični rasni teoretiki podajajo svoje mnenje o problemu, ki mu pravijo »normalnost« rasizma. Nekateri argumentirajo, da je belskost privilegirana in povezana z življenjskim slogom in perspektivo, kjer ostaja rasizem neviden ali pa velja kot izjemen odklon.

Vir: Dunn in McDonald (2004)

Ta študija temelji na vzorcu oseb, starih več kot osemnajst let iz Novega Južnega Walesa in Queenslanda, kar znaša polovico vsega avstralskega prebivalstva v letu 2001 in ima 5056 veljavnih odzivov. V tej raziskavi so se avtorji osredotočili na prvotno prebivalstvo in druge skupine Avstralcev, vključno z glavnimi »skupinami, ki so zunaj« in so predmet sramotenja. Sramotenje se pojavlja v medijih, političnih debatah in vsakdanji konverzaciji. Rezultati ankete zavzemajo dve obliki:

- konstrukcijo vsakega od glavnih področij v odnosu do glavnih rasističnih navad
- sestavljeno družbeno konstrukcijo, ki se tiče vseh navad.

Na področju, *skupin, ki so zunaj*, so bili »anketiranci vprašani, ali verjamejo v to, da v avstralski družbi obstajajo kulturne ali etnične skupine, ki ne spadajo vanjo, in če je tako, naj naštejejo največ tri take skupine.« (Dunn in McDonald 2004, 414) 45 % anketirancev je navedlo takšno skupino ali skupine. Med njimi so bili najpogosteje omenjeni muslimani (28 %) in prebivalci iz Bližnjega vzhoda (28 %). Naslednja skupina so bile kulturne skupine, ki sodijo na področje Azije (33 %). 10 % je bilo neopredeljenih in le 2,5 % jih je navedlo Aborigine. Drugo vprašanje pa je bilo postavljeno v kontekstu družinske skrbi v primeru poroke z osebo ene od navedenih sedmih specifičnih skupin, kot indikator strpnosti. Odgovori so navedeni v tabeli 6.1. Iz tabele je mogoče razbrati kulturno neenako porazdeljeno stopnjo strpnosti. Kot najmanj zaželene za življenjske sopotnike so anketiranci navedli muslimane. Na drugem mestu je skupina, ki spada v svojo kategorijo, to so Aborigini, Azijci in Judje, pri katerih je eden od štirih vprašanih zaskrbljen ob misli na trajno življenjsko zvezo. Zadnja skupina, Italijani, Kristjani in Britanci pa je najbolj sprejemljiva; v tej bi si povprečni Avstalec prav lahko poiskal svojega partnerja.

Tabela 6.1: Stopnja skrbi zaradi »zunanjih« porok sorodnika s pripadnikom specifičnih skupin

Stopnja zaskrbljenosti	muslimani %	Aborigini %	Azijci %	Judje %	Italijani %	Kristjani %	Britanci %
Sploh ne	46	70	71,8	74,9	87,3	90,7	91,8
Komaj kaj	16,1	13,8	13,0	12,0	7,2	4,6	4,6
Malo	12,3	7,7	7,9	6,5	3,3	2,3	1,9
Zelo	9,7	3,5	3,3	3,0	0,9	0,8	0,7
Izjemno	14,7	3,9	3,2	2,5	0,8	1,2	0,7
Ne vem	1,2	0,7	0,8	1,0	0,5	0,4	0,4

Vir: Dunn in McDonald (2004)

Tabela 6.2: Podpora različnosti in skrb zaradi drugačnosti

	Kulturne razlike so dobre (%)	Počutim se varno v odnosu do etničnih razlik (%)	Etnična različnost slabi nacijo (%)
Se ne strinjam	7,3	10,7	37,8
Nisem opredeljen	7,7	13,6	16,4
Se strinjam	84,6	74,5	44,8
Ne vem/nisem prepričan	0,4	1,2	1,0

Vir: Dunn in McDonald (2004)

Na področju *kulturnih razlik in naroda*, to je področje, ki je tudi za mojo raziskavo najbolj relevantno, saj gre za področje multikulturalnosti, Avstralci kažejo veliko lagodje; skoraj 85 % jih meni, da multikulturalnost dobro vpliva na družbo, in le manjšina ljudi temu nasprotuje. Le

eden na deset ljudi se počuti slabo v družbi z nekom iz druge etnične skupine. Protislovnost med podatkom v stolpcu strinjanja v prvi in zadnji koloni (Tab 6.2) je po avtorjevem mnenju treba pripisati diskurzu o narodu in nacionalizmu, prepričanju da so močne družbe in skupnosti lahko konstruirane samo v kontekstu kulturne homogenosti.

Tabela 6.3: Prepoznavanje rasnih predsodkov in anglo-keltskih privilegijev v Avstraliji

	Rasni predsodki v Avstraliji obstajajo (%)	Britanski Avstralci uživajo privilegiran položaj (%)
Se ne strinjam	8,5	42,6
Nisem opredeljen	7,7	16,0
Se strinjam	83,2	38,9
Ne vem/nisem prepričan	0,6	2,5

Vir: Dunn in McDonald (2004)

Na področju *normalnosti in privilegija* se samo 8,5 % anketirancev ni strinjalo, da v Avstraliji obstajajo rasni predsodki, nasproti temu pa stoji kar 83 % tistih, ki se strinjajo, da takšni predsodki obstajajo. »Zavračanje anglo-keltske privilegiranosti je bilo zabeleženo v 43 % primerov (Tab. 6.3).« (Dunn in McDonald 2004, 418) Na koncu so se vprašanja nanašala še na področja »starega rasizma«, rasne hierarhije, separatizma in rase same. Vprašanje se je glasilo, ali se anketiranci strinjajo, da so vse »rase« ljudi enakovredne. Več kot 12 % vprašanih je izrazilo vero v to, da obstaja neke vrste naravna rasna hierarhija. Kar ponazarja, da več kot en Avstrelcec od osmih verjame v rasno superiornost. To je ponazorjeno v tabeli 6.4. Samo 13,2 % anketirancev se je strinjalo s tem, da bi morali rase spolno ločevati, kar je razvidno tudi iz tabele 6.1. Vera v »stari rasizem« pa je verjetno v Avstraliji bolj ali manj preteklost. V neenakost ras verjamejo le starejši Avstralci in tisti, ki nimajo vsaj terciarne izobrazbe.

Tabela 6.4: Vera v rasno hierarhijo, rasni separatizem in rasizem

	Ne verjamem v rasno enakost (%)	Verjamem v spolno delitev (%)	Verjamem v rase (%)
Se ne strinjam	11,7	75,5	15,1
Nisem opredeljen	4,8	10,6	6,2
Se strinjam	83,1	13,2	77,6
Ne vem/nisem prepričan	0,4	0,7	1,1

Vir: Dunn in McDonald (2004)

Na koncu pa avtor omenja, da je kljub uradni zadržanosti v avstralski družbi mogoče opaziti zavedanje, da problem obstaja. To zanj pomeni močan temelj, na katerem je mogoče graditi nadaljnjo protirasistično politiko. Obstaja manjšina okoli 8 %, ki zanika obstoj problema in 12 %, ki priznavajo, da so rasni separatisti in supremati. Eden od osmih Avstralcev kot nazor sprejema »Stari rasizem«, kar je še vedno boljše od držav v EU, kjer je ta problem opaziti pri enem od petih prebivalcev. Kar se tiče naše teme kulturne različnosti, pa obstajajo na podlagi raziskave nasprotja kar v 85 %. »Liberalne vrednote enakovrednih priložnosti, pomešane z uradno slavilno retoriko in izobraževanjem na področju multikulturalizma, so najverjetneje vzrok za splošno pozitivno pozicijo do kulturne različnosti.« (Dunn in McDonald 2004, 426) Toda nasproti temu stoji še vedno skoraj polovica Avstralcev, ki zagovarjajo ideje kulturne različnosti znotraj »močne in harmonične družbe.« (ibid.) To je seveda treba pripisati širše sprejeti predispoziciji, da je mogoče uspešne družbe ustvarjati le v okolju kulturne uniformnosti.

6.2 Ali lahko multikulturalizem odpravi rasne probleme?

Obstajajo različne teorije in mnenja glede tega, kam nas bo pripeljala multikulturalna družba. Pisec povzema mnenje nekega Avstralca grškega rodu, z imenom Papadopoulos, o tem problemu: »... kljub temu, da njegovi otroci poznajo nekaj grškega jezika, sta jezik in kultura

njihovih prednikov manj pomembna, kot sta bila njemu. In ob pogledu na širšo sliko si Papadopoulos misli, da je multikulturalizem nekaj prehodnega, da bo asimilacija (t. i. »talilni lonec«) v Avstraliji prevladala.« (Meyers 1997) Toda na drugem koncu, v obeh Amerikah, se izrisuje popolnoma drugačno mnenje. Tam obstaja skrb, da so bili rasni diskurzi, identitete in protirasistične strategije ZDA neučinkovito vpeljane v Latinsko Ameriko. V odnosu do multikulturalizma namreč asimilacija in homogenost nista tista dejavnika, ki bi vodila družbo v pravo smer. Po mnenju Johnatana Warrena in Christine Sue (2008) ima namreč multikulturalizem v Latinski Ameriki že zelo dolgo tradicijo in je sestavni del južnoameriške politike že vse od leta 1930. Pravita tudi, da so bili v pretežnem delu Latinske Amerike sredi 20. stoletja vsi multikulturni projekti protiasimilacijsko naravnani. Težili so k temu, da bi ustvarili prominentne pozicije za staroselce in črnsko kulturo. To so bile misli, ki so močno odstopale od predhodne politike in tudi od severnoatlantske »bele modrosti«, ki je temeljila na veri v gradnjo nacij, ki zahtevajo produkcijo kulturne in biološke homogenosti. To osvobajanje je potekalo po stopnjah, vse od zavračanja asimilacije, prek prepoznanja vrednosti lastnih identitet na področjih jezikov, umetnosti, kulture in religije, do prepoznanja potrebe po prilagajanju izobraževalnega sistema lastni realnosti, kot se je zgodilo v Peruju. »Pripravili so učno gradivo, ki je upodabljalo regionalne andske značilnosti, v učilnicah so igrali andska glasbila in peli andske pesmi, ki so poudarjale ponos na svojo dediščino.« (Warren in Sue 2008, 38) Kmalu so se začeli osvobajati še na področju zakonov glede uradnega jezika, časa, ki naj bi ga porabile radijske postaje za predvajanje narodne glasbe, pri obujanju indijanskih navad, plesov in ritualov. Promovirali so homogenost vseh teh kulturnih izrazov, a obenem prepoznali potrebo po dvojezični izobraženosti in politični mobilnosti, zaradi odnosa do drugih kulturno homogenih narodov. Kljub nastanku multikulturne paradigme pa jim ni uspelo odpraviti simbolične in materialne marginalizacije nebelskega prebivalstva. Deindianizacija se je nadaljevala, vendar napredka v narodni enotnosti ni bilo zaslediti. »Evropejci so še vedno veljali za glavne odgovorne za pravni sistem, politično ekonomijo, jezike in religije v regiji.« (ibid. 39) Tako so bili afriški črnci in Indijanci le dobrodošla popestritev, kot začimba na jed v odnosu do bele substance naroda.

Ironično je tako multikulturnost služila temu, da bi navdihnila rasno hierarhizacijo s tem, da bi na novo zapisala ideje belske dominacije. Različne zgodbe pripovedujejo o tem, kar so belci naredili med njimi, in to vse do zgodb iz časa, ko so bili še sužnji. »V Braziliji so bili suženjstvo in sužnji prvič omenjeni v narodnih pripovedkah.« (Warren in Sue 2008, 39) To seveda ni pripomoglo k pravi kritični distanci do suženjstva. »V Mehiki so osvajanja postala

glavna hollywoodska tema, ki opisuje zlobne Špance, kako stiskajo plemenite Indijance. Vpleteni v protikolonialne čustvene situacije predvidljivo zdrsnejo v odsotnost kakršnegakoli kritičnega preiskovanja dedičev teh zavojevalcev.« (Warren in Sue 2008, 39) Tako so Indijanci le še podobe iz preteklosti, ki so bili skupaj z rasizmom in Španci izgnani iz Latinske Amerike. Podobna je zgodba o črnih Kubancih na Kubi. S svojimi kulturnimi artefakti, kot sta npr. glasba in ples, ostajajo le turistična atrakcija muzejske vrednosti tako nove kot stare Kube. »Njihove težave so povečevane v preteklosti in zanikane tako v sedanjosti kot prihodnosti.« (ibid. 40)

Tako lahko vidimo, da je multikulturalizem naredil malo, če sploh kaj, da bi spodkopal rasizem. V nekem smislu je celo podprl prevlado belcev s tem, ko je ustvaril retoriko, ki služi kot obramba proti obtožbam o rasizmu. Latinskoameriški eksperiment z multikulturalizmom je dokazal vsaj to, da rasnih neenakosti ni mogoče prelisičiti oz. je njegova prihodnost mračna, če rasizem tako iz preteklosti kot prihodnosti ni osredinjen v družbenih analizah, ne postane del javnih debat in predmet politike. »Smiselni napredek ne more biti dosežen ob odsotnosti kritičnih analiz o centralnosti rase v odnosu do idealov in percepcij normalnosti, lepote, kompetence, inteligence, modernosti in državljanstva.« (ibid.) Z drugimi besedami, rasizem ne more biti razkrinkan, če pozabimo na zgodovino. Torej nam Latinska Amerika, kot skleneta avtorja, kaže, da ahistoričnim multikulturalnim projektom, ki jim je spodletelo, da bi izzvali rasizem, sledi použitje v logiki nadvlade belcev.

6.3. Dežela »Utopija«

Mogoče pa je lahko Evropski model multikulturalizma ta, ki bo rešil nastale probleme oz. je lahko pot ali vzorec, ki bo služil drugim multikulturalnim regijam kot vodilo pri reševanju skupnih družbenih identitet? Najprej je treba poudariti, da gre pri evropskem tipu multikulturalnosti za dve glavni značilnosti. Prva je ta, da je multikulturalnost v Evropi širše prepoznavna kot resnična navzven vidna skupnost različnih narodov, tradicij, jezikov in kultur. Ne obstajajo nejasne oz. nedefinirane ločnice, saj so bile te meje po večini vzpostavljene tudi s krvjo in so večinsko izražene v mejah bolj ali manj homogenih nacionalnih držav. Druga značilnost pa je ta, da multikulturalno politiko usmerjajo prevladujoči gospodarski in politični akterji, torej od zgoraj, in zaradi večinsko belske populacije ne pomeni pretirane diferenciacije po rasnem ključu. To pripelje multikulturalno evropsko politiko na področje družbenega vključevanja čim večjega števila zainteresiranih strani. Pri tem je

pomembno tudi to, da imajo svoja merila in svoje pogoje, ki jih je treba vsaj minimalno izpolnjevati, da bi bilo mogoče govoriti o pripadnosti evropskemu modelu multikulturalnosti. Zanj je tudi značilno, da je lahko geografsko dislociran, saj nekatera področja držav članic segajo v kolonialno obdobje in veljajo kot teritorij EU in se v grobem delijo na najbolj oddaljene regije (OMR) in čezmorske države in ozemlja (ČDO) (npr. Azori in Madeira, Kanarski otoki, francoski čezmorski departmaji, britanska čezmorska ozemlja, Grenlandija, Nizozemski Antili in Aruba, Alandski otoki itd.). Iz tega lahko ugotovimo, da EU oblikuje globalni multikulturalni vzorec, ki postaja merilo in izziv sodobnega dojemanja družbenih identitet.

»Na eni strani ljudje ustvarjajo transnacionalne mreže in formirajo zanimive spoje različnih kulturnih virov. ... Na drugi strani pa se včasih simultano in znotraj tega istega procesa, ljudje vračajo k svoji lastni kulturi in prepoznavajo svojo lastno etničnost.« (Dijkstra in drugi 2001, 60) Po mnenju avtorjev članka, ki govori o multikulturalizmu in družbenem vključevanju v Evropi, ima trend globalizacije, ki sovpada s trendom lokalizacije, celo več perspektive za tiste, ki migrirajo, kot za tiste, ki ostajajo na enem mestu. Namreč v tem procesu po njihovem mnenju ne gre le za izgubo lastne kulturne vrednosti, ampak za transformacijo kulture, tradicij in identitet kot znamenja multikulturalne družbe. »Izid je upadanje nacionalnih kultur, ki so pred tem veljale za relativno homogene« (ibid.)

Nove razmeere so predstavljene kot velika transformacija, primerljiva s tisto iz 19. stoletja, ki so jo pogojevale industrijska revolucija ter urbanizacija, struktura družine, formacija nacionalnih držav in spremembe na področju odnosne realnosti med ljudmi. Podobna transformacija tej poteka prav zdaj pred našimi očmi, namreč transformacija, ki vsebuje vse prej naštete elemente, le da v novih oblikah in na novih relacijah. »To je ilustrirano na področju interelacijske tranzicije k prestrukturirani in odprti družini, h globalizirani postindustrijsko mrežni družbi, ki jo poganjajo nove tehnologije, k novi urbani dualnosti, k novi distribuciji politične moči, pri kateri nacionalna država prepušča suverenost lokalnim enotam, nevladnim organizacijam in nadvladnim zvezam, kot tudi h koeksistenci in spajanju različnih kultur.« (Dijkstra in drugi 2001, 61)

7 Sklep

Ob koncu dela lahko jasno ugotovimo, da lahko na podlagi podobnosti in skupnih točk, v tem konkretnem primeru prek skupne zgodbe o potopu in nauka monoteizma, pridemo do relevantnih zaključkov na področju multikulturalnosti in držbenih identitet. Uporabil sem že znane pristope za potrditev svojih predpostavk, ki pa sem jim moral pripisati svojstvene značilnosti v povezavi s kontekstom raziskovanja v svoji nalogi. To sta zgoraj opisana pristopa strukturalistov, predvsem Levija Straussa in de Saussura ter sociologa Durkheima in psihologa Freuda. Prvi potrdijo zvezo med mitskimi zgodbami staroselskih ljudstev in drugimi družbenimi stvarnostmi. Drugi pa osmislijo elementarne forme njihovega religioznega življenja. Na podlagi njihovih ugotovitev je mogoče jasno prepoznati zakonitosti znotraj družbe in kultur, katerim lahko pripišemo univerzalne značilnosti, od katerih je ena monoteizem. Monoteizem je tisti segment znotraj kulture religije, ki vodi družbo v globalizacijske procese na področju religij in vpliva na širšo družbeno stvarnost. Razvoj iz starega veka poteka prek civilizacij Egipta in Perzije, prek judovstva do krščanstva in islama (področje, ki obsega tako Egipt kot Perzijo – novodobni Irana). V novejšem času, pa je mogoče podobne procese opazovati tudi pri tistih »oddaljenih« ljudstvih, ki so postala del »naše« zahodne stvarnosti šele s pojavom kolonializacije. Najbolj opazen primer je družbena, religijska in kulturna struktura staroselcev v Avstraliji. Pri stiku obeh svetov, ki intenzivno poteka zadnjih dvesto let, je mogoče opaziti posledice monokulturnega pristopa do dojemanja družbene stvarnosti s strani paradigme, ki jo zagovarjajo zahodno usmerjena ljudstva. Lahko bi dejali, da je to ena izmed posledic procesa poenotenja mišljenja tudi na področju religij. V konkretnem primeru na podlagi nauka o monoteizmu, ki je potekal predvsem na zahodu. Jasno je tudi, da proces ni končan, ampak zavzema nove razsežnosti. Primer je razvoj nauka monoteizma na Bližnjem vzhodu (islam) in v Indiji. Globalno sliko pa zaokrožujejo pojavi verovanj pri staroselskih ljudstvih. Ne moremo pa seveda obiti notranje dinamike že obstoječih monoteističnih sistemov, kot je krščanstvo, ki razvije nauk o trojstvu znotraj nauka o monoteizmu. Prehod iz monokulturne stvarnosti v multikulturno je bil boleč in še vedno povzroča napetosti, kar je še posebno vidno ravno v odnosu med t. i. ljudstvi zahoda in staroselci. Problem je večplasten in zahteva posebno študijo, omenim naj le, da odseva stvarnost rojevanja držbenih identitet, ki ne bodo nastajale na podlagi prepričanja o etnični pripadnosti, rasi, kulturi, jeziku ali tudi spolu, ampak le na podlagi zavedanja o skupnih pravicah in dolžnostih, ki jih imamo ljudje drug do drugega in do preostalega okolja. Pri tem poteka dinamika odnosnosti tako pri poenotenju mišljenja, na primer pri nauku o

monoteizmu, kot pri sprejemanju različnosti, kot je multikulturno dožemanje družbene stvarnosti.

8 Literatura

- Albright, W. F. 1940. The Ancient Near East and the Religion of Israel. *Journal of Biblical Literature* 59:85–112.
- Armstrong, Karen. 2006. *Zgodovina Boga: od Abrahama do današnjih dni: 4000 let iskanja Boga*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Bajt, Drago. 2007. *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Bayertz, Kurt. 1997. The Nature of Morality and the Morality of Nature: Problems and Paradoxes of a Normative Natural Philosophy. V *Nature and Society in Historical Context*, ur. Mikulaš Teich, Roy Porter in Bo Gustafsson, 364–381. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, N. Robert. 1964. Religious Evolution. *American Sociological Review* 29:358–374.
- Bosotock, William. 1981. *Alternatives of Ethnicity: Immigrants and Aborigines in Anglo-Saxon Australia*. Melbourne: Corvus Publishers.
- Davies, Horton. 1963. *The English Free Churches*. London: Oxford University Press.
- Davis, Whitney. 1986. The Origins of Image Making. *Current Anthropology* 27:193–215.
- Djikstra, Steven, Karin Geuijen in Arie de Rujiter. Multiculturalism and Social Integration in Europe: *International Political Science Review* 22 (1): 55–83.
- Donini, Ambrogio. 1965. *Oris zgodovine verstev*. Ljubljana: DZS.
- Draffkorn, E. Anne. 1957. Ilani/Elohim. *Journal of Biblical Literature* 76:216–224.
- Dunn, Kevin, Amy McDonald. 2004. Constructing Racism In Australia: *Australian Journal of Social Issues* 39 (4): 409–430.
- Durkheim, Emile. 1976. *The elementary forms of the religious life*. London: George Allen & Unwin.
- Freud, Sigmund. 2007. *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Freud, Sigmund. 2004. *Mož Mojzes in monoteistična religija*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Gurses, Derya. 2003. The Hutchinsonian defence of an Old testament Trinitarian Christianity: the controversy over Elahim, 1735–1773. *History of European Ideas* 29:393–409.

- Heald, Dann Thomas. 1944. The Earlier Form of the Genesis Stories of the Beginning. *Folklore* 55: 87–103.
- Hiatt, Lester Richard. 1996. *Arguments about Aborigines: Australia and the evolution of Social Anthropology* Cambridge: Cambridge University Press.
- Jensen, Peter. 1996. *Doctrine 1*. Newton: Moore Theological College.
- Keiser, A. Thomas. 2009. The Divine Plural: A Literary-Contextual Argument for Plurality in the Godhead. *Journal for the Study of the Old Testament* 34: 131–146.
- Kirn, Andrej. 2004. *Narava-Družba-Ekološka zavest*. Ljubljana: FDV.
- Lavskis, Peter. 2007. The Rethoric of Australian Reconciliation. *Razprave in gradivo: revija za narodnostna vprašanja* 52: 300–315.
- Lukšič-Hacin, Martina. 1999. *Multikulturalizem in migracije*. Ljubljana: ZRC.
- Norris, Christopher. 1998. *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Meyers, Nechemia. 1997. New Faces. *World & I*, 20.julij.2010 dostopno na <http://web.ebscohost.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/ehost/detail?vid=4&hid=12&sid=4737e093-fdd6-4245-ac5d-b67d8d8a791f%40sessionmgr10&bdata=Jmxbmc9c2wmc2l0ZT1laG9zdCIsaXZlJnNjb3BIPXNpdGU%3d#db=mth&AN=9701120393> (15.avgust.2010).
- Niskanen, Paul. 2009. The Poetics of Adam: The Creation of Adham in the Image of Elohim. *Journal of Biblical Literature* 3:417–436.
- Patal, Raphael. 1973. The God Yahweh-Elohim. *American Anthropologist, New Series* 75: 1181–1184.
- Rainbow, A. Paul. 1991. Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article. *Novum Testamentum* 33: 78–91.
- Robinson, O. F., T. D. Fergus in W. M. Gordon. 2000. *European Legal History*. London, Edinburgh, Dublin: Butterworths.
- Smith, William Ramsay. 2003. *Myths and Legends of the Australian Aborigines*. Mineola (New York): Dover publications.
- Segal, H. M. 1955. El, Elohim, and Yhwh in the Bible. *The Jewish Quarterly Review* 46: 89–115.
- Sereandour, Arnaud. 2005. On the Appearance of a Monotheism in the Religion of Israel (3rd Century BC or Later?). *Diogenes* 52: 33–45.
- Sorč, Ciril. 2000. *Živi Bog*. Ljubljana: Družina.
- SSP. 2001. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

- Stankovič, Peter. 2006. *Politike popa: Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: FDV.
- Toš, Niko. 1999. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV.
- Warren, Jonathan, Christine Sue. 2008. Race and Ethnic Studies in Latin America: lessons for the United States: *Impulso* 18 (45/46): 29–46.