

*Tadej Pirc*  
**SVETO KOT LESK  
TRANSCENDENCE  
V ZGODNJI  
FILOZOFIJI  
FRANCETA VEBRA**

*181-193*

PANONSKA 3  
SI-9250 GORNJA RADGONA  
TADEJPIRCI@GMAIL.COM

**::POVZETEK**

V PRVEM DELU ČLANKA avtor prikaže teoretski okvir razprav o svetem, ki so se pričele pojavljati ob koncu 19. stoletja. Problematiziranje svetega je značilno tudi za zgodnje delo slovenskega filozofa Franceta Vebera, ki se je tega lotil v knjigi *Znanost in vera* (1923). Veberovo razlikovanje med primarnim in sekundarnim religioznim čustvovanjem, oz. konfesijska neobremenjenost, je stična točka s koncepcijo svetega pri Rudolfu Ottu. Članek predstavi tezo, da Veber pojmuje sveto kot lesk transcendence. Sveto je v najtesnejši povezavi s transcendo in je edino, po čemer transcendo lahko prepoznamo. Veber ugotavlja, da je svetost oz. transcendenca lahko zaznana preko umetniškega dela, kjer je blizu Paulu Tillichu in njegovemu razpravljanju o odnosu med katolicizmom in protestantizmom, ki je dejansko *govor o svetem*.

Ključne besede: sveto, France Veber, religiozno čustvovanje, Rudolf Otto, transcendenca, umetniško delo, Paul Tillich.

**ABSTRACT*****THE SACRED AS THE SHINE OF TRANSCENDENCE IN FRANCE  
VEBER'S EARLY PHILOSOPHY***

*In the first part of the paper the author focuses on the theories and discussions on the sacred that started to appear at the end of the 19th century. It is typical for the Slovenian philosopher France Veber to stress the issue of the sacred, who dealt with the problem in his work *Znanost in vera* (1923). Veber's differentiation between the primary and secondary religious feeling (or confessional indifference) is the contact point with the Rudolf Otto's conception of the holy. The paper introduces a thesis that Veber regards the sacred as the shine of transcendence. The sacred is in the closest connection to transcendence and it is the only thing transcendence can be recognized by. Veber established that the sacred or transcendence can be perceived through the work of art, where he comes close to Paul Tillich and Tillich's discussion about the relationship between the Catholicism and Protestantism, which is actually a discourse about sacred.*

*Keywords: sacred, France Veber, religious feeling, Rudolf Otto, transcendence, work of art, Paul Tillich.*

## :I

Sveto<sup>1</sup> je postalo predmet razprav ob koncu 19. stoletja. Tako Marko Kerševan kot Tine Hribar – prvi religiolog, drugi fenomenolog – ugotavljata, da so se razmišljanja v grobem razvila v treh šolah oz. tradicijah. Pri tej kategorizaciji se ne strinjata povsem, sta pa si gotovo enaka v prepoznavanju Emila Durkheima in njegove šole kot osrednje sociološke tradicije, katere predmet preučevanja je sveto kot sveto. Glavno delo te struje predstavlja knjiga *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Pariz 1912), šola pa zastopa stališče, da je za religijo ključnega pomena razlikovanje med svetim in profanim, kjer je sveto za človeka nedotakljivo in nerazpoložljivo, ločeno od profanega, ki je vsakdanje in razpoložljivo. Dejanski subjekt religije je družba in “sveto kot sveto ni nič drugega kot moč družbe, ki se izraža v zapovedih in prepovedih, znotraj obredov pa z žrtvenimi pojedinami itn.” (Hribar 1990: 9) Hribar v skupino sociologov z Durkheimom, Hubertom in Maussom prišteva tudi Rogerja Cailloisa in Georges-a Batailla, Kerševan pa slednja uvršča v posebno kategorijo, v kolikor sta se postavila na stran posameznika – izjemnega posvečenega posameznika, ki se pod določenimi pogoji lahko dotakne svetega, ki je prav tako kot za Durkheima ločeno in prepovedano.

Kerševan ne omenja kategorije, ki jo Hribar označi za psihološko šolo proučevanja religije. Osrednje delo te tradicije je knjiga Wilhelma Wundta *Völkerpsychologie* (Leipzig 1906), gradi pa na animizmu, ki ga kasneje J. G. Frazer združi z manizmom v enotno teorijo – totemizem. “Totem je stvar (največkrat žival) z dušo in predstavlja rodovnega prednika (“praočeta”), zato je kot tak nedotakljiv, tj. tabuiziran.” (Hribar 1990: 8) Prav Wundt je tisti, ki je ob tabuju izpostavil vprašanje svetega; ne le razmejil sveto od nečistega, temveč opozoril na ambivalentnost psihološkega razmerja do svetega kot takega – ambivalentnost pa se kaže v strahospoštovanju.

Tretja šola, ki jo priznavata in navajata oba omenjena slovenska avtorja, je fenomenologija religije, katere klasično delo, *Sveto (Das Heilige)*, München 1917), je spisal Rudolf Otto. Ubral je tretjo pot, ki ni ne psihološka, torej svetega ne izpeljuje iz posameznika oz. človekove duše, niti ni sociološka, ki bi sveto iskala v družbi s pomočjo moči kolektiva. Sveto je skušal raziskati iz svetega samega – gre mu za sveto kot sveto.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Deli pričujočega besedila bodo izšli v eni izmed števil letnika 2012 revije *Znamenje*, in sicer v obsežnejšem članku z naslovom “Med svetim in religijo. Otto – Veber – Tillich”.

Svoje opombe, opozorila in napotila sta prijazno prispevala Cvetka Hedžet Tóth (predvsem v zvezi s P. Tillichom) in Emanuele Marini (predvsem v zvezi s F. Vebrom in R. Ottom).

<sup>2</sup>Sveto je tudi eno osrednjih težišč zanimanja protestantskega teologa Paula Tillicha, Adornovega učitelja, ki ga

## :II

V tretjo šolo, ob bok Ottu, bi lahko umestili tudi slovenskega filozofa, rojenega leta 1890 v Gornji Radgoni, Franceta Vebera.<sup>3</sup> V pričujočem besedilu bomo skušali doumeti (če je kaj takega sploh mogoče), kaj je to – sveto, v pomoč pa nam bo Veberovo delo iz leta 1923, *Znanost in vera* (Ljubljana 1923). Omejili se bomo le na to besedilo, saj Veber že v knjigi *Estetika* (Ljubljana 1925), torej le dve leti po izidu prej omenjene, nekoliko spremeni svoja stališča in poglede na tematiko, dodatno v *Filozofiji* (Ljubljana 1930), še bolj radikalno pa jih predrugači v delu *Knjiga o Bogu* (Celje 1934). Na te spremembe bomo skozi besedilo vsekakor opozorili, gotovo pa se ne bomo ukvarjali z vzroki, ki so Vebera v predvojnem času privedli do izrazitih nazorskih prilagoditev. Izpostavili bomo tudi vzporednico med Ottovo formulacijo svetega in Veberovim iskanjem transcendence, predvsem pa prikazali, v kakšni zvezi sta pri samem Veberu sveto in transcendenca.

Omenjeno delo predstavlja Veberov poskus, da bi na podlagi svojih dotedanjih filozofskih raziskovanj podal natančen odgovor na vprašanji *kaj je znanost?* in *kaj je vera?*. Prizadeval si je odkriti elemente, ki v svoji celoti tvorijo kompleks znanstvenega in verskega ter odkriti zakone, ki se nanašajo na to deskriptivno-analitično raziskovanje znanosti in vere.

Tako znanost kot vera sta izraz nekega duševnega doživljanja, katerega predmet so dejstva. Kdor se ukvarja z znanostjo, se ukvarja z dejstvi; kdor veruje, veruje v dejstva. Ker pa so dejstva predmet naših misli, se znanost in vera izražata v miselnih doživljajih. Obenem jima je skupno, da se izražata v mislih s prepričanjem, saj je tisti, ki kaj veruje, o tem, kar veruje, prav tako trdno prepričan, kakor tisti, ki nekaj trdi znanstveno. Šele vprašanje po izvoru prepričanja, ki spremlja tako znanstveno kot versko mišljenje, nam razkrije razliko med vero in znanostjo. Znanstveno prepričanje je namreč avtonomno, izvira iz dotične misli same oz. iz njene psihološke podlage, medtem ko je versko prepričanje heteronomno, saj izvira iz drugotnih, t.j. ne-miselnih, psiholoških faktorjev. Znanstvenik je tako prepričan o svojih trditvah na podlagi svojih misli, vernik pa o verskih resnicah na podlagi svojih čustev in želja.

je s svojimi razpravami slovenskemu prostoru predstavila in približala Cvetka Hedžet Tóth. Prim. npr. Hedžet Tóth, C. (2008): Hermenevtika metafizike, Ljubljana, Društvo 2000, str. 75–98.

<sup>3</sup>Besedilo v nadaljevanju tega poglavja je predelan in prirejen prevod članka, ki je izšel v zborniku o Francetu Veberu, kjer so na enem mestu zbrani članki v angleškem jeziku, ki ponudijo celovit in pregleden vpogled v misel in delo prvega univerzitetnega profesorja filozofije na Univerzi v Ljubljani. Članek je bil objavljen pod naslovom "Sacred as the shine of transcendence in Veber's *Znanost in vera*", in sicer v: Pirc, T., (ur.) (2012): *Object, Person, and Reality: An Introduction to France Veber*, Ljubljana, JSKD, str. 147–152.

Med ne-miselnimi psihološkimi faktorji, na katerih temelji prepričanje, ki spremlja versko mišljenje, se v prvi vrsti nahaja religiozno čustvovanje kot izraz občečloveškega nagona po sreči. Objekt tega čustvovanja je nam absolutno neznana in že načelno nespoznavna transcendentnost univerzuma – tista neznanka sveta in življenja, o kateri ničesar ne vemo in sploh ničesar niti vedeti ne moremo, obenem pa smo jo prisiljeni iz spoznavnoteoretskega stališča nujno predpostavljati. Predmet religioznega čustvovanja je torej nekaj, kar ne samo, da nikakor ne nasprotuje znanosti, temveč jo celo izpopolnjuje.

Človekove težnje pa so takšne, da se ne zadovolji z neznankami, temveč jih skuša razrešiti, eliminirati, tudi ignorirati, pogosto pa jih prav po svoje tolmačiti. Ko pride do tega, se vzpostavijo pogoji za razne pojme, ki tvorijo miselno ogrodje katerekoli *konfesije*. Ker izvira konfesijsko prepričanje iz primarnega religioznega čustva in ne iz verskega mišljenja samega, to prepričanje ni avtonomnega značaja, temveč heteronomnega; ni spoznavanje, temveč zmota.<sup>4</sup> In prav to je jedro Vebrove eksplikacije, kjer njeno idejno težišče leži v pojmu *one* transcendence predmetov, torej *onega*, kar je *nad celokupnim vesoljstvom vseh predmetov stoječega pojava*, ki nam je že načelno vsebinsko neznan, ki pa je obenem objekt primarnega religioznega čustvovanja in postulat znanstvenega mišljenja, torej postulat problema spoznavanja.<sup>5</sup> Mnogi se strinjajo, da s tem pojmom (transcendenco) stoji in pade osrednja ideja Vebrovega dela *Znanost in vera*.<sup>6</sup> Transcendenco je obenem pojem, ki ga Veber skuša ujeti skozi celotno svoje delo vse do leta 1945 in prav v tem gre dlje od svojega mentorja Alexiusa Meinonga, ki tej ni namenjal tolikšne pozornosti.

Transcendenco je torej eden od temeljnih pojmov, ki jih uporablja v tem delu, razume pa jo kot *načelno vsebinsko neznancko sveta in življenja*. Transcendenco ni predmet v smislu predmetnostne teorije – ta je namreč običajno bila okvir Vebrovega premisleka – saj v razdelitvi vseh predmetov ne sodi niti k realnim, niti k idealnim in nemožnim predmetom. Ni je mogoče zapopasti z nobenim doživljajem, saj ni takšnega doživljaja, ki nam bi jo predočeval. Iz tega razloga nam je nedojemljiva, in tako rekoč popolna *neznanka*. Obenem pa jo moramo nujno predpostavljati, saj je ključna, da bi lahko sploh razumeli razliko med spoznanjem in zmoto. “Transcendenco, kakor jo pojmujem sam, je torej oni ‘nad’ celokupnim vesoljstvom vseh predmetov stoječi pojav,

<sup>4</sup>Za podrobno Vebrovo razlago spoznavanje/zmota in avtonomnost/heteronomnost prim. predvsem I. in II. poglavje v: Veber, F. (2009): *Znanost in vera*, Ljubljana, Slovenska matica, str. 11–47.

<sup>5</sup>Prim. Šerko, A. (1923): “Dr. France Veber: Znanost in vera.” V: Ljubljanski zvon, str. 582–585.

<sup>6</sup>Med temi tudi Aleš Ušeničnik (prim. Ušeničnik, A. (1923–24): “Veber dr. Fr., Znanost in vera. Vedoslovna študija. Ljubljana, 1923. Tiskovna zadruga. Str. 254.” V: Čas, xviii, str. 63–67.), Tine Hribar (prim. npr. Hribar, T. (1989): “Vebrovo razumevanje svetega: Razmišljanje o svetem na Slovenskem.” V: Nova revija, 8, št. 87/88, str. 1014–1031. Ali že omenjeno *O svetem na Slovenskem* (1990)) in drugi.

ki nam je že načelno vsebinsko neznan in o katerem torej nič ne vemo in že načelno nič ne moremo vedeti, ki pa ga moramo neobhodno predpostavljati, ako naj bo občno človeško razlikovanje med «spoznavanjem» in «zmoto» vsaj idejno opravičeno.<sup>7</sup>

Veber obravnava religijo oz. vero s psihološkega vidika. Ne spušča se v običaje, obrede, simbole, mite ipd. Do *Znanosti in vere* je poznal hedonska, estetska, logična in aksiološka čustva. Sedaj pa uvede novo, in sicer religiozno čustvovanje.<sup>8</sup> Znotraj tega pa uvede še strogo diferenco med primarnim in sekundarnim religioznim čustvovanjem. Pred tem seveda zagovarja že delitev misli na pristne in nepristne, torej na trditve in dopustitve. In pri verovanju gre za pristne misli, torej misli s prepričanjem, saj ima vsak vernik povsem določena prepričanja, te pa ga (po prepričanju) razlikujejo od nevernikov kot tudi od vernikov drugih religij. Za to versko prepričanje je odločilno versko čustvovanje; brez tega bi namreč versko doživljanje *potonilo v prazen nič*.

### ::III

Od kod religiozno čustvovanje? Izvor tega je precej kompleksen, Veber ga povezuje s človekovim čustvovanjem ob svoji sreči ali nesreči; povezuje ga s posebnim človekovim nagonom po sreči. Ta nagon ima spet neko dvojnost, ki se kaže kot splošno-rodbinski ali specifično-individualen.

Pri prvem gre za človekovo tendenco, da se v okolju, v katerem se nahaja, počuti *domače* in zavrača vse, kar mu je tuje. Do razumevanja tega pridemo po Vebru tako, da si zamislimo srečo otroka. Otrok se v svojem domu čuti varnega, čuti se *doma*. Vse, kar ga obdaja, je znano in domače. "Iz tega čustvovanja, ki temelji na splošnih rodbinskih odnosih, izvira neka posebna stran našega nagona po sreči, namreč naše stremljenje k domačnosti in zavračanje vsega, kar nam je v tem smislu tuje. Skratka: iz tega "otroškega" občutenja sreče izvira nepremagljiva tendenca človeka, da bi se povsod, kjerkoli smo, čutili doma. Kamor pridemo, si skušamo ustvariti nov dom. V bistvu si skušamo ves svet, vesolje samo "napraviti" za tako domače."<sup>9</sup> Človek torej nenehno prilagaja svoje okolje, ne sebe, ampak svoje okolje, in sicer na to, da postane njegov *oikos*. Z besedami Otona Župančiča – *Svet je lep, a dom je svet*. Drugi koren občečloveškega nagona po sreči – specifično-individualen – je povezan

<sup>7</sup>Veber, F. (1923): *Znanost in vera*. Vedoslovna študija, Ljubljana, Tiskovna zadruga, str. 163.

<sup>8</sup>Tanja Pihlar opozarja (Pihlar, T. (2009): "Vebrova pot k transcendenci". V: Veber, F. (2009): *Znanost in vera*, Ljubljana, Slovenska matica, str. 204.), da v objavah v reviji *Njiva* Veber še ne razločuje religioznega čustvovanja; tega namreč prišteva k aksiološkemu. Prav tako v teh spisih še ne govori o transcendenci in svetem. Prim. "Znanost in vera." V: *Njiva*, 1921–22, št. 1/2, str. 14–22; št. 5/6, str. 128–136; št. 8, str. 198–210; št. 12, str. 305–314.

<sup>9</sup>Hribar, T. (1990): *O svetem na Slovenskem*, Maribor, Obzorja, str. 19.

s sposobnostmi posameznika. Na tem mestu se Veber opira na Aristotela in njegovo tezo, da smo srečni le, če lahko razvijemo vse svoje sposobnosti.

Religiozno čustvovanje, ki ga tukaj skušamo opisati, izvira iz obeh korenov nagona po sreči. Razlaga tega čustvovanja je precej oddaljena od Vebrove siceršnje predmetno-teoretične zastavitve, saj mu sedaj ne gre več le za predmet, ampak v zvezi s čustvi prične uporabljati pojem transcendence. "Religiozno čustvovanje je baš ono čustvovanje, ki ima za svoj objekt to transcendenco, to edino *načelno* neznanko sveta in življenja." (Veber 1923: 163) Transcendenc<sup>a</sup>, ta transcendenc<sup>a</sup>, je torej po Vebru predpostavka človekovega nagona po sreči.

Zgoraj smo že omenili razlikovanje med primarnim in sekundarnim religioznim čustvovanjem, in prav v tej točki se skriva opora naši intuiciji, da sta Rudolf Otto in France Veber sveto razumela na zelo podoben način. (Prav tako ne smemo prezreti, da je prvi bil luteranski mislec, drugi pa v času *Znanosti in vere* (1923) še sicer ateist, vendar je navkljub temu krščanstvu pripisoval najvišje mesto med konfesijami, saj bi naj prav krščanstvo dajalo največji poudarek čustvu *veseljne in nesebične bratske ljubezni*.<sup>10</sup> Oba torej nekoliko obremenjena z veroizpovedjo, kot bomo videli v nadaljevanju, kljub vsemu ohranjata neko kritično in nepristransko pozicijo, distancirano od verske dogme.)

Prav primarno religiozno čustvovanje je tisto miselno-transcendenčno izkustvo, skozi katerega je moč svojo vero odkrivati v "nepremagljivem hrepenenju po nečem, kar ostane vsemu človeštvu večna neznanka." (Veber 1923: 159) Miselno je torej zato, ker temelji na mislih kot na svojih podlagah. Primeri takih misli so, da transcendenc<sup>a</sup> ni minljiva, da ni relativna ipd. Tega čustvovanja ni mogoče izpeljati iz nobenega drugega, torej niti iz hedonskega, estetičnega ali logičnega čustvovanja. Od teh se primarno religiozno čustvovanje razlikuje po tem, da "temu čustvu odgovarjajoča vrednota njegovega objekta ni ne prijetnost, ne lepota in tudi resnica ne, temveč svetost (Heiligkeit, sanctum), ki je med ostalimi vrednotami zopet lastna in elementarna vrednota, vrednota par excellence." (Veber 1923: 161) Veber trdi, da se s tem čustvom nanašamo na transcendenco kot načelno neznanko (poimenuje jo tudi velika neznanka, večna neznanka, neizrekljivo, neznani objekt ipd.). Transcendenc<sup>a</sup>, na katero se nanaša religiozno čustvo, je po Vebru nedoločena in nedoločljiva, saj jo označimo lahko le po negativni poti, namreč kot to, kar ima v nasprotju z izkustvenim svetom "povsem nerelativen, objektiven in absoluten značaj". (Veber 1923: 161) Na tem mestu smo trčili ob neznanko, nedoločljivo, neizrekljivo, nedosegljivo – sveto, in to precej spominja na Ottovo formulacijo le-tega.<sup>11</sup>

<sup>10</sup>Prim. Veber, F. (1923): *Znanost in vera*. Vedoslovna študija, Ljubljana, Tiskovna zadruga, str. 212.

<sup>11</sup>Prim. Otto, R. (1993): *Sveto*, Ljubljana, Nova revija.

## ::IV

Ves čas se nam nekako *vsiljuje* pojem transcendence, pa čeprav smo ga že izpostavili kot osrednjega v obravnavanem delu.

Kaj je torej s *to* transcencenco? V kakšni zvezi je s svetim? To dvojje je povezano prav preko religioznega čustvovanja, ki nam na transcendenci kaže svetost (sanctum). Svetost je torej kot lesk transcendence, ki ga intencionalno doživljamo skozi religiozno čustvovanje. Transcendencija je nosilka svetosti kot posebne vrednote, ki jo Veber opredeli kot hagiološko vrednoto. Velja pripomniti, da kasneje<sup>12</sup> Veber uvede tudi hagiološko stremljenje, pri katerem gre za notranjo dejavnost, s katero subjekt skuša prodreti do transcendence kot načelne neznanke, ta pa se tedaj izkaže za Boga. "Hagiološko stremljenje je tudi notranja aktivnost, s katero "verniki" skuša strniti se z – Bogom, tudi stremljenski odvrtačajoč se od *ostalega* sveta in življenja." (Veber 1924: 103)

Svetost je najvišja vrednota<sup>13</sup> med vsemi, enako je seveda tudi religiozno čustvovanje najvišje med čustvovanji. Le-to krepi naše etične dispozicije in preprečuje egocentrizem, saj postavlja človeka v razmerje s celotnim vesoljem. To čustvo tudi ni polarno, sveto nima svojega negativnega proti-pola; ni negativnega religioznega čustvovanja in negativne vrednote, ki bi temu ustrezala. Pa vendar je na tem mestu omembe vredna sprememba stališča v *Očrtu psihologije* (1924), kjer se Veber odloči, da ima tudi svetost svoje negativno nasprotje, in sicer ničevost, ki jo občutimo do pojavov, ki niso v nobenem razmerju s transcencenco. Spet pa pride do predrugačenja teorije leta 1930 v knjigi *Filozofija*,<sup>14</sup> kjer trdi, da je hagiološko vrednotenje nepolarno, saj tam že *konfesijsko obremenjen* pravi, da sta molitev in čaščenje kot pripadajoča doživljaja usmerjena na edinstveno osebo, in sicer na Boga. Vse ostalo, kar prepoznamo kot negativno čustvovanje (npr. tisto, kar občutimo do hudiča), pa so primeri osebnostnega vrednotenja.

Svetost je torej neizrekljiva. Svetost kot tisto lesketajoče se na transcendenci – morda edino, po čem sploh lahko prepoznamo transcencenco – ni podatek nobene doživljajske vsebine, temveč je zgolj podatek avtonomne pristnosti doživljajskega deja oz. akta. Jasno je, kot smo že omenili zgoraj, da se človek nikoli ne zadovolji z neznanim in neznančkami; iz le-teh skuša narediti *znanke*. Hribar pravi, da sta od tu naprej možni dve poti. Kolikor

<sup>12</sup>Prim. Veber, F. (1924): *Očrt psihologije*, Ljubljana, Zvezna tiskarna in knjigarna.

<sup>13</sup>Veber ima v svojih delih, pisanih v slovenščini, precej težav v zvezi s pojmom *vrednota* in *vrednost*. Tega dvojega ne ločuje, saj je nemški prevod enak v obeh primerih – *der Wert*. Kot filozofu, ki je razmišljal v nemščini, pisal pa v slovenščini, mu nedoslednosti pri uporabi navedenih pojmov oprostimo, sami pa skozi besedilo smiselno uporabljamo ustrezen pojem.

<sup>14</sup>Prim. Veber, F. (2000). *Filozofija*, Ljubljana, Študentska založba.



človek svojo pozornost od tiste velike neznanke sveta in življenja, do katere se obrača njegovo izvorno versko čustvovanje, kratko malo odvrne, postane neveren, postopoma pa izgubi tudi svojo sposobnost za svoje izvorno versko čustvo. Kolikor pa ostane pozoren do neznanke, skuša pa jo tudi ponazoriti, začne oblikovati neko konfesijo. (Hribar 1990: 23) Vendar je na tem mestu po mnenju Marka Uršiča<sup>15</sup> Hribar v svoji sodbi o popredmetenju neznanke nekoliko nedosleden ali celo *zaletav*. To razpravo bomo pustili ob strani in skušali slediti Vebru.

Po Vebru ima primarno religiozno čustvovanje – to izvira iz dvojnega korena človeškega nagona po sreči – za svoj objekt nad-empirično, transcendentno neznanko sveta in življenja, “kazoč na tej neznanki vrednoto “svetosti”, in šele preko te neznanke obenem tudi vse empirično veseljstvo.” (Veber 1923: 168) Sekundarno čustvovanje pa je po drugi strani tisto, ki je značilno za konfesije, je namreč čustvovanje, ki izhaja iz prepričanj, ta pa izvirajo v primarnem čustvovanju. Tako iz miselno-transcendenčnega dobimo miselno-predmetno čustvovanje. Posledica te transformacije je pogosto tudi dogmatizacija. “Vsa kulturna ogabnost marsikaterih preteklih in sodobnih “sekt” izvira večkrat edino iz njihovega malone ekskluzivnega “dogmatskega” značaja, ki ne pozna več nikakršnih religioznih primesi. Takšne konfesije sličijo okamenelim organizmom, organizmom, ki so goli okostnjaki brez organskega življenja.” (Veber 1923: 169) Po Vebrovem mnenju se torej prepogosto dogodi, da religiozno čustvovanje oz. religija izgubi svojo organsko osnovo, izgubi svojo dušo in je le še religiozno okostje in okostje te religije je čista dogma.

Skratka, v knjigi *Znanost in vera* Veber jasno razlikuje med božjim in svetim, še bolj pa se distancira od Boga kot konfesijskega božanstva, saj je monoteizem, s tem pa tudi bog kot Bog le družbenozgodovinska oblika čiste psihološke vere, ki izvira iz primarnega, vsakemu človeku lastnega čustva. «Bog je le eno izmed imen svetega kot svetega.» (Hribar 1990: 25) V konfesiji pa gre za sekundarno religiozno čustvovanje, kjer je Bog ne le ime neizrekljivega, ne le ime neznanke, ampak postane *znanka*. Prav to je skupni temelj Vebrovega in Ottovega izvajanja. Namreč temeljna teza pri Vebru govori o razlikovanju med primarnim in sekundarnim religioznim čustvovanjem, kjer je primarno pred-konfesijsko, sekundarno pa zmeraj konfesijsko. To je razdelitev, ki jo je zastavil Veber, prav tako pa bi jo brez težav pripisali Ottu. V primarnem religioznem čustvovanju ostaja sveto kot sveto, ostaja numinozno kot *mysterium tremendum et fascinans* in sveto je tista “takšnost”, ki jo poseduje numinozno; v sekundarnem religioznem čustvovanju, v konfesijskem, pa sveto postane božanstvo. Gre namreč za pozitivizacijo in racionalizacijo svetega v konfesiji, ki

<sup>15</sup>Prim. Uršič, M. (1991): “Možnost Jakobove lestvice.” V: Nova revija, let. 10, št. 109/110, str. 774–790.

iz nematerializirane, svete in transcendentne neznanke uspe narediti povsem popredmeteno *Znanko*.

## ::V

Vprašanje, ali je sveto podlaga za nastanek religioznega ali pa je šele religija tista, ki omogoča doživljaj svetega, na tem mestu ostaja nerešeno. Zdi se celo, da se Otto in Veber – slednji vsaj v svojem zgodnjem delu – otepata religije ali konfesije, ki sveto kot sveto nujno oskruni. Pa vendar ne moremo prezreti vezi, ki se kaže, pa čeprav nejasna, med religijo in svetim.

Odgovor na to enigmatično vez nam ponuja protestantski teolog Paul Tillich, ki je zelo daleč od tega, da bi demoniziral katolicizem. Njegovo razpravljanje o odnosu med katolicizmom in protestantizmom je dejansko *govor o svetem* in temu velja prisluhniti; toliko bolj, ker je kljub kritičnemu odnosu do katolicizma in protestantizma pri njem hkrati navzoča precejšnja mera spoštovanja in nečesa zelo miroljubnega.

Tillich ugotavlja, kako oba, tako katolicizem kot protestantizem, v marsičem sebe ohranjata zgolj iz slabosti drugega, zato za nobenega ne zveni prijetno ugotovitev, da “protestantizem dolguje zahvalo za svoj mogočen vzpon popačenju in ‘demonizaciji’ zakramentalne in duhovniške strukture katoliške cerkve. Mogočni obstoj katolicizma je posledica izpraznjenosti in sekularizacije eshatološke in preroške strukture protestantizma.” (Tillich 1962: 126)

Oba, katolicizem in protestantizem, Tillich obtožuje, da vse bolj zmanjšujeta pomen krščanskih simbolov – katolicizem s tem, da jih magično interpretira, protestantizem pa jim jemlje njihovo skrivnost in pomen, tendence, ki jih je Tillich označil že za protisimbolizem. “Razen tega je protestantizem še razvrednotil in odpravil večji del simbolov, v katerih živi katolicizem. Pri nekaterih oblikah protestantizma je ta protisimbolizem spremenil cerkev v neko vrsto šole ali humanitarni podvig. Četudi protestantizem ne bi poskušal ponovno uporabiti obrabljenih simbolov, bi vendarle lahko ponovno izpostavil dejanski smisel simbolov, odklonil njihovo napačno interpretacijo kot zgolj znamenja in poskušal odkriti kali novega simbolizma za naš čas. To ne velja le za bogočastje in za nauk, temveč za celotno praktično življenje cerkve. Morebiti lahko tvegamo trditev, ne da bi pretiravali, da se je tovrstno gibanje v protestantizmu že začelo. Velike simbole zgodnje cerkve se poskuša na novo razumeti, in sicer tako ritualne kot poučne, in katoliška tradicija velja pri tem kot opora. Za protestantizem je izjemno pomembno, da obstoječe bogočastje s simbolnim sistemom rimskokatoliške cerkve še vedno – kljub odbijajočim magičnim, praznoverskim in hierarhičnim potezam – močno nagovarja srce številnih ljudi, ki prav tu doživljajo zakramentalnega duha, ki je v večini pro-

testantskih cerkva, npr. pri njihovi vrsti, ki jim daje še preostale zakramente, izgubljen. Navzočnost svetega v katoliškem bogočastju omogoča protestantizmu in humanizmu neposredno in posredno neustavljiv dotok duhovniške substance. Umetnost in literatura preteklih stoletij sta poglavitna dokaza za tako pomemben proces.<sup>16</sup> To še ne pomeni, da je katolicizem bil umetniško močnejši, izrazitejši, vsekakor pa je po Tillichovem mnenju močnejša tista umetnost, ki izhaja iz doživetja svetega. Kot da bi nam Tillich med vrsticami predlagal, da si umetniške dosežke ogledamo po tem, koliko svetega je v njih zbrano in kakšno svetost izžarevajo umetniška dela. Seveda bi pri tem našli tudi dela, ki svetost iščejo in so na poti do nje, najdejo pa je ne. Že samo njihovo iskanje je prepričljivo.

Če se vrnemo nazaj k Vebru, ugotovimo, da je v obravnavanem delu, *Znanost in vera*, tretja človekova dejavnost (ob znanosti in veri), ki jo avtor izpostavi, umetnost.<sup>17</sup> To razume kot idejno posrednico med znanostjo in vero, obenem pa ji podeljuje nek poseben status, saj umetnost odkriva v bližini transcendence, in s tem v bližini samega svetega. Temeljna Vebrova teza glede umetniškega dela je, da nas vsa velika umetniška dela vodijo k transcendenci. Obstajajo torej umetniška dela, ki "težijo k prehodu od izkustvenega in minljivega k nadizkustvenemu in absolutnemu." (Pihlar 2009: 211) Za motrenje umetniškega dela je bistveno estetsko čustvovanje, ki je tesno povezano z religioznim čustvovanjem; po Vebru velja namreč zakon o vzporednem čustvovanju, kjer estetsko čustvo krepi religioznega. To teorijo je dosledneje razvil v *Estetiki* iz leta 1925, kjer je trdil, da umetniško delo kot irealni lik poleg običajnih predmetov sloni tudi na transcendenci in njeni svetosti. (Veber 1985: 350–351) Po Vebru je torej predmetna substanca umetnine prav tisto, kar po Tillichu ta umetnina *seva*.

## ::VI

Smo torej odkrili, kaj je to – sveto? Smo ugotovili, ali je doumeti sveto sploh mogoče? Trije izpostavljeni misleci (Veber, Otto, Tillich) nam po eni strani dokazujejo, da racionalizacija in popredmetenje svetega prav temu svetu odvzema njegovo bistveno karakteristiko – svetost. Le-ta, dojeta kot Ottovo numinozno, nima imena ali oblike, je neznanica. Pa vendar se nam obenem kaže – v nekaterih primerih celo zelo jasno – skozi forme in figure

<sup>16</sup>Tillich, P. & Henel C. I., (ur.) (1972): Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens – Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, EuNB, zv. II. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, str. 130.

<sup>17</sup>Prim. Veber, F. (2009): *Znanost in vera*, Ljubljana, Slovenska matica, XI. poglavje: Umetnost – idejna posredovalka med religijo in znanostjo, str. 174 ff.

religije, tj. skozi simbole. Religijo je možno misliti kot simbolno formo, prav tako umetnost.<sup>18</sup> Ta je tisto človekovo delovanje, ki nam ponuja most med znanostjo in vero, obenem pa s tem tudi most med imanenco in transcendo. Prikazali smo tezo, da je po Vebru možno transcendo prepoznati le po njenem lesku, ki ga odseva. Ta odsev pa je sàmo sveto transcendence, ki se nam tako ponudi v sprejem preko primarnega religioznega čustvovanja. Tukaj je stična točka vseh treh omenjenih filozofov/teologov<sup>19</sup>, za katere je značilna t.i. negativna teologija. Če uporabimo Vebrov besednjak, je le primarno religiozno čustvovanje tisto pristno, ki zmore poseči *onkraj* – ki zmore preplezati Jakobovo lestev. In kot ugotovimo ob zbližanju Tillichove misli z Vebrovo, je le umetnost tista, ki nam to lestev lahko pridrži.

<sup>18</sup>O teoriji simbolnih form prim. temeljno delo: Cassirer, E. (1975): *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven in London, Yale University Press.

<sup>19</sup>Prim. avtorjev članek "Brief Outline of Veber's Philosophical Path" v: Pirc, T., (ur.) (2012): *Object, Person, and Reality: An Introduction to France Veber*, Ljubljana, JSKD, str. 19–28, kjer je prikazana možnost obravnave Franceta Vebra tudi kot teologa. Religiozna izkušnja in teološka misel, predvsem pa vprašanja transcendence, boga in stvarnosti prevevajo celotno Vebrovo filozofijo (in življenje, kolikor je tega sploh mogoče ločiti od filozofije).

## ::LITERATURA

- Cassirer, E. (1975): *The Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven in London: Yale University Press.
- Hedžet Tóth, C. (2008): *Hermenevtika metafizike*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Hribar, T. (1989): "Vebrovo razumevanje svetega: Razmišljanje o svetem na Slovenskem." V: *Nova revija*, let. 8, št. 87/88, str. 1014–1031.
- Hribar, T. (1990): *O svetem na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- Kerševan, M. (1987): "Zaton svetega, povratek svetega." V: *Sodobnost*, let. 35, št. 5, str. 474–480.
- Otto, R. (1993): *Sveto*. Ljubljana: Nova revija.
- Pihlar, T. (2009): "Vebrova pot k transcendenci." V: Veber, F. *Znanost in vera*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pirc, T., (ur.) (2012): *Object, Person, and Reality: An Introduction to France Veber*. Ljubljana: JSKD.
- Seigfried, A. (1974): *Das neue Sein. Der Zentralbegriff der "ontologischen" Theologie Paul Tillichs in katholischer Sicht*. München: Max Hueber Verlag
- Šerko, A. (1923): "Dr. France Veber: Znanost in vera." V: *Ljubljanski zvon*, str. 582–585.
- Tillich, P. (1966): *Systematische Theologie*, zv. III. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. in Henel C. I., (ur.) (1972): *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens – Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, EuNB, zv. II. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Uršič, M. (1991): "Možnost Jakobove lestvice." V: *Nova revija*, let. 10, št. 109/110, str. 774–790.
- Ušeničnik, A. (1923–24): "Veber dr. Fr., Znanost in vera. Vedoslovna študija. Ljubljana, 1923. Tiskovna zadruga." V: *Čas*, xviii, str. 63–67.
- Veber, F. (1923): *Znanost in vera*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Veber, F. (1924): *Očrt psihologije*. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.
- Veber, F. (1934): *Knjiga o Bogu*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Veber, F. (1985): *Estetika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Veber, F. (2000): *Filozofija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Veber, F. (2009): *Znanost in vera*. Ljubljana: Slovenska matica.