



Marko
Kerševan

Zaton svetega, povratek svetega...

Koordinate in usmeritve razpravljanja o svetem v sodobnem svetu* morda najbolj začrtujejo značilni naslovi treh odmevnih strokovnih del iz zadnjih desetletij: delo italijanskega sociologa Aquavive iz šestdesetih let *Zaton svetega* v industrijski civilizaciji, *Povratek svetega*, ameriškega sociologa Daniela Bella iz sedemdesetih let, *Paradoks svetega*, italijanskega raziskovalca Ferrarotija iz začetka

osemdesetih let.

Sicer pa beseda »sveto« in njena uporaba gotovo nikomur nista nepoznani. Srečamo jo v religioznih obrazcih, kot je na primer tisti: »Svet, svet, svet si, o Gospod«, pa seveda kot oznako različnih oseb, dejanj in reči v okviru krščanske religije (svetnikov, svetih krajev, svetih zakramentov, ipd.). Srečamo jo pri religioznih pesnikih: »Vse je bilo presveto. In nikjer ni bilo ene temne misli, ki bi me skrila, niti enega greha, ki bi me pomiril, niti enega izdajstva, ki bi me rešilo,« pravi Kocbek v pesmi Milost. Tudi Župančič piše: »Sveta si, zemlja, in blagor mu, komur plodiš.«

V muslimanskem svetu še danes slišimo o sveti vojni, a tudi sovjetski vojaki so v najbolj kritičnih trenutkih 2. svetovne vojne peli o »sveti vojni, ljudski vojni« pa o svetosti in nedotakljivosti državnih meja. Mnoge državne himne ne zmorejo brez te besede in tudi naša jo pozna, pa čeprav podobno kot marsejeza le v negativu, v omenjanju prekletstva; zato pa se v slovenskem prevodu neposredno pojavlja v Internacionali. In ne nazadnje: zapisana je – pa čeprav v specifični zvezi – tudi v bleščečem zaključku Programa ZKJ: »Nič, kar je ustvarjenega, nam ne sme biti tako sveto, da bi ne moglo biti preseženo ... s še bolj svobodnim, še bolj človeškim.«

I.

Tako beseda sama. Kot pojem in predmet razprave se je pri nas pojavila v zadnjih letih v obsežnih traktatih, navdihnjenih od Heideggra v prvih slovenskih prevodih nedavno umrlega fenomenologa religije Mirceaia Eliadeja. (Če smo natančni, pojavila se je že prej. Kategorijo svetega sem obravnaval v začetku sedemdesetih let že v knjigi *Religija kot družbeni pojav*, tako da je strokovna recenzija te knjige na Švedskem izšla kar pod naslovom Marksizem in sveto.¹ Res pa je, da pri nas ob izidu knjige ta vidik dela zaradi našega »faznega zaostanka« ni bil deležen pozornosti). Heidegger govori o svetem kot o »razsežnosti«, tudi »okrožju« biti; v tej razsežnosti se šele pojavlja božansko, ki je samo razsežnost za mišljenje in vpraševanje o bogu. Bit-sveto-božansko-bog so tako celota, ki vključuje nujnost razlikovanja med svetim in božanskim. Sveto prihaja iz biti, je »tisto prihajajoče« iz biti in samo šele daje razsežnost in mero za pojav božanskega in

* Za tisk prirejeno predavanje na Radiu Ljubljana (Aktualni problemi marksizma – radijski leksikon).

¹ K. Magnusson, *Marxismen och det heliga*, Sigmun (Uppsala) 1978/2.

boga, ki pa ob že navzočem svetem lahko manjkajo. Sveto ljudem ni neposredno dano, zato potrebujejo posrednike, kot so pesniki itd.

Tiste, ki ne poznajo dovolj Heideggrovega jezika in misli ali jih ne sprejemajo – kar recimo tokrat: neposvečene – vse take in podobne opredelitve lahko zavajajo, npr., da omenjeno »razsežnost« in »prihajanje« razumejo kot nekaj prostorskega. Pa tudi sicer sodobna strokovna uporaba kategorije svetega ne korenini v Heideggro, temveč v drugih miselnih tradicijah, zato se ne bi dlje zadrževal pri njem.

Omeniti velja predvsem tri tradicije:

Najprej francoskega sociologa *Durkheima* in njegovo šolo iz začetka tega stoletja. Za religijo je po Durkheimu ključnega pomena razlikovanje med *svetim* in *profanim*, pri tem pa je sveto tisto, kar je za človeka nerazpoložljivo, nedotakljivo, nekaj, kar je zato tudi s prepovedmi ločeno od profanega, t. j. vsakdanjega in razpoložljivega. Pustimo zdaj ob strani, da je za durkheimovce sveto vse, kar za posameznika in skupino pomeni družbo. Za našo temo je zanimivejši poudarek, da »tisto, kar najdemo v vseh religijah, ni ideja boga, temveč ideja svetega ... pojem boga in čaščenje svetih oseb je le poseben primer, specifikacija, kasnejša diferenciacija ... spoštovanja neosebni sil, brez opredeljene oblike. V končni analizi se pojem boga zvede na pojem svetega«. ² Pri tem še opozarjajo: »Za idejami ločitve, čistosti, nečistosti – ki karakterizirajo sveto – so spoštovanje, ljubezen, strah«. ³

Prav kategorija svetega najbolje izraža specifičnost religije, tisto, po čemer je religija religija: to misel deli z Durkheimom vsa *fenomenologija religije*. Tudi ideja boga brez ideje svetega po njihovem ni religiozna. Religija se razlikuje od idealistične filozofije in njenega boga prav po kategoriji svetega. To sveto pa po fenomenologijah ni predvsem miselna kategorija, ni dano ustrezno ljudem v mislih, ampak v čustvih, v doživetju: doživetju nečesa skrivnostnega, povsem drugačnega, nadmočnega, ki človeka hkrati privlačuje in zbujajo strah in trepet. Rudolf Otto je l. 1917 v klasičnem delu *Sveto* ⁴ – delo imamo zdaj tudi v srbskohrvatskem prevodu – uporabil formulacije kot »mysterium tremendum et fascinans«. Natančneje rečeno: tako je označil iracionalno jedro svetega, s tem da ga imenuje »numinozno«; samo sveto po njegovem že vsebuje idejo dobrega, medtem ko je numinozno sveto brez etične razsežnosti.

Že omenjeni Mircea Eliade je v svojih analizah o »morfologiji svetega« dokazoval, da je za religioznega človeka le sveto zares realno; profano je nekaj minljivega, nekaj nesamostojnega, nezanimivega. »Homo religiosus veruje, da obstaja absolutna stvarnost, sveto, ki ta svet transcendirajo, a se manifestira v njem in ga s tem posvečuje in dela realnega«. ⁵

V tretjo, zelo raznoliko smer, bi lahko šli *francoske antropologe in sociologe*, kot so *Bataille*, *Caillois*, ⁶ *Cazeneuve* (čigar delo *Sociologija obreda* imamo v slovenskem prevodu v zbirki *Studia humanitatis*). Skupno jim je prizadevanje, da prikažejo *razmerje* med svetim in profanim, katerega

² M. Mauss, *Oeuvres I*, Paris 1968, str. 97.

³ prav tam, str. 16–17

⁴ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, npr. str. 13 in 42.

⁵ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, str. 171.

⁶ nap. G. Bataille, *Erotizam*, Beograd 1980, ali: *Théorie de la religion*, Paris 1973, R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris 1950.

gibalo naj bi bila že omenjena dvoreznost svetega: sveto kot nerazpoložljivo, prepovedano, ločeno, a hkrati vzvišeno, močno, ki priteguje. Od tod dialektika: ni svetega, prepovedanega, nerazpoložljivega, ki ne bi bilo hkrati deležno človekovega poseganja, še več, na poseben način predpisane in regulirane človekovega poseganja. Ni svetega brez prepovedi, ni totoma brez tabuja (da spomnim na naslov znanega Freudovega dela), toda ni prepovedi kot prepovedi brez kršitve, svetega brez svetoskrunstva/prekletega, ločnice brez prestopa. Sveto in profano ne obstajata ravnodušno drugo ob drugem, ločnica med njima in s tem sveto kot sveto in profano kot profano se vzpostavljajo in vzdržujejo prav s prestopom. Jedro religioznih obredov – in praznikov – je prav regulirano prehajanje in s tem obnavljanje meje kot meje. Osnovni izraz tega je obredno žrtvovanje, kot hkratno žrtvovanje profanega svetemu in razpolaganje s svetim samim.

Na te različne, a vendar v mnogočem podobne opredelitve in oznake (doživetja) svetega se navezujeta dve interpretaciji (kolikor niste navzoči že pri samih opredelitvah). Za eno je opisano doživetje svetega, predvsem *doživetje*, torej neko specifično individualno ali kolektivno psihično stanje in dogajanje, bodisi da je lastno človeku kot posamezniku bodisi da je povezano z njegovo družbenostjo, z družbo kot načinom obstoja ljudi (Durkheim). Za drugo je doživetje svetega predvsem doživetje *svetega*, človeški odgovor na soočenje z neko sveto stvarnostjo.

Prva interpretacija ostaja znotraj znanstvenega okvira. Če bi govorili o bogu, bi rekli, da ostaja metodično-ateistična: tudi govor o bogu skuša razložiti brez zunajznanstvene hipoteze o bogu. Ker govorimo o svetem, bi bilo smiselno reči, da ostaja znotraj razumevanja znanosti kot profane dejavnosti, izhajaje iz metodično-profane predpostavke, da je vse v človeškem svetu razpoložljivo za človeka oziroma ga je treba narediti za takega. Za sam govor o svetem pomeni, da je treba tudi svetost svetega razumeti in prikazati kot rezultat človekovega delovanja in doživljanja. Uspešnost takega znanstvenega, t. j. racionalno-miselnega prizadevanja po spoznavnem obvladanju svetega pa seveda še ne pomeni obvladljivosti, to je odprave (doživetja) svetega sploh. Misel ne more niti nadomestiti niti odpraviti čustev in doživetij, čeprav jih lahko spodbuja ali zadržuje.

Druga interpretacija prekoračuje tako mejo znanstvenega početja (ali mejo takega znanstvenega početja), namreč mejo med prikazom doživetja svetega kot človekovega doživetja in »razodevanjem« svetega samega. V doživetju svetega vidi manifestacijo svetega samega in njegovo potrditev. (K paradoksom svetega, ki smo jih že srečali in jih še bomo, sodi tudi to, da pri nekaterih avtorjih včasih težko razlikujemo, ali se gibljejo znotraj enega ali drugega okvira, ali izhajajo iz ene ali druge predpostavke.)

Ne glede na vsa razhajanja pa je v vsem blizu označevanje svetega (ali doživetja svetega) kot (doživetja) nečesa v svetu, kar je za človeka nerazpoložljivo, skrivnostno, kar presega človekove meje in moči, ga hkrati ogroža in privlačuje, kar mu velja kot absolutno, zadnje, brezpogojno in ga kot tako nagovarja.

II.

Seveda pa razlog za aktualnost razpravljanja o svetem niso različne opredelitve svetega z zvezami in napetostmi med njimi, pač pa pojavi in procesi, ki so jih poizkušali opredeliti in ovrednotiti z njihovo pomočjo.

V petdesetih in šestdesetih letih so bili to t. i. procesi sekularizacije, to je osamosvajanja različnih področij človekovega in družbenega življenja iz okvirov religij in verskih institucij. Ti procesi naj bi bili po več stoletjih dosegli svoj vrh prav v drugi polovici našega stoletja. Bistvena sestavina sekularizacije naj bi bila prav naraščajoča desakralizacija sveta. Nič v svetu narave, družbe in človeške psihe naj ne bi bilo več sveto, ločeno in nedotakljivo, vse naj bi bilo v načelu razpoložljivo, in človek naj bi kot edini subjekt svojega sveta tudi dejansko vedno bolj obvladoval; če že ne neposredno proizvodno-tehnično, pa vsaj miselno, znanstveno, filozofsko in umetniško! Vse je vsaj v načelu – v praksi pa vedno več in vedno bolj – podvrženo človekovi moči, njegovemu delu, ustvarjalnosti in svobodi, ki sicer upošteva spoznane zakonitosti sveta, a jih uporablja človeku v prid.

Pri tem so mnogi – tudi mnogi teologi – v tem času poudarjali, kako je tudi krščanstvo pomembno, če že ne odločilno, prispevalo k zatonu svetega, vsekakor pa da mu v svojem bistvu ne nasprotuje. Židovsko-krščansko verovanje v transcendentnega boga stvarnika in njegovo stvarjenje sveta naj bi tudi pomenilo, da je sveto edino Bog, ne pa svet, ki ga je ustvaril, in še zlasti ne karkoli posameznega in posebnega v tem svetu. Samó ljudi je biblijski bog ustvaril posebej po svoji podobi in jim naročil: »Podvrzite si zemljo,« in to brez kakršnihkoli omejitev. Če je bilo v stari židovski religiji še nejasno, ali velja to le za svet narave, pa naj bi krščanstvo nedvoumno povedalo, da ni tudi v družbi in kulturi nič za človeka svetega, nespremenljivega in nerazložljivega. Poznano načelo »dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« pomeni tudi – in predvsem – da cesarju, torej oblasti in katerikoli družbeni ustanovi, ne gre nič, kar gre Bogu: nikakršno češčenje, religiozno spoštovanje iz strahu, nikakršen odnos kot do nečesa svetega. Tudi kulturne institucije, npr. religijski prazniki, niso nič svetega: »Ni človek zaradi sobote, ampak sobota zaradi človeka,« pišejo evangeliji. Tudi zavezanost rodu in prednikom ne: »Pustite mrtve, da pokopljejo svoje mrtve« (Mt 8,22). »Ni več Juda in tudi ne Grka, ni več sužnja in tudi ne svobodnega, ne moškega in ne ženske, kajti vsi ste eno v Kristusu,« zatrjuje apostol Pavel (Gal 3,28). Poleg te klasične opredelitve abstraktnega humanizma najdemo pri njem tudi stavek, ki bi bil lahko klasična opredelitev odnosa do sveta kot v celoti razpoložljivega za človeka: »Vse je dovoljeno, čeprav ni vse k pridru« (1 Kor 10,23).

Kasnejše krščansko oziroma cerkveno posvečevanje določenih ljudi (od svetnikov do cesarjev) pa različnih institucij (od svetega rimskega cesarstva do svete družine) ali celo reči, naj bi bilo po tem pojmovanju le nenačelen, pragmatičen kompromis in odstopanje od bistvenega in novega krščanskega odnosa do sveta.

Sodobni novoveški ateistični humanizem naj bi bil nasprotno, radikalizacija tega bistveno krščanskega odnosa, radikalizacija, ki je našla svoj izraz tudi v t. i. ateistični teologiji ali teološkem govoru o nereligioznem krščanstvu. (Živeti pred božjim obličjem brez boga oziroma z Bogom, ki je ljudi pustil v svetu same – to naj bi bila krščansko zrela, to je *nereligiozna* drža nasproti Bogu in svetu, kot jo je orisal nemški protestantski teolog Bonhoeffer, ki so ga med vojno ubili nacisti kot člana protihitlerjevskega odbora.)

V sedemdesetih letih pa so se nasproti takemu optimistično humanističnemu razumevanju sveta in človeka začeli množiti drugačni glasovi (sli-

šati jih je bilo seveda že prej). Opozarjali so, da desakralizacija v načelu ne more iti do kraja, da ima svoje notranje meje. Če ni nič svetega in če je vse v načelu razpoložljivo za človeka, pa ne more in ne sme biti razpoložljiv, mora biti svet in nedotakljiv ta človek sam oziroma tisto, po čemer so ljudje ljudje: njihovo življenje samo, njihova svoboda, vest, hkrati njihova enakost in enkratnost. Brez tega se lahko načelo o človekovi svobodi in moči nad svetom, družbo in zgodovino spreminja v opravičevanje oblasti in moči nekaterih ljudi nad drugimi ljudmi – in se je tudi spreminjalo.

Hkrati so ekonomske, ekološke, ideološke in politične krize tega obdobja začele tudi izkustveno spodkopavati ali vsaj omejevati dotedanji optimizem glede naraščajočega človekovega obvladovanja narave in zgodovine. Daniel Bell, ki je nekako uvedel sintagmo o povratku svetega, je opozoril, da so v teh letih prišle v ospredje besede »meja« in »omejitev«: meje rasti, omejevanje oboroževanja, omejevanje onesnaževanja okolja, meje državnega poseganja v gospodarstvo, kulturo, družino, meje zdravniškega poseganja v človekovo življenje.

Kakorkoli, poraja se zavest, da meje so, še več, da so potrebne in zaželenne. Meje razpoložljivega, profanega, relativnega in s tem meje nerazpoložljivega, nedotakljivega, absolutnega. Nihalo, ki je doseglo vrh, se začneja premikati v drugo smer, v smer povratka svetega, ki ni sicer nikdar do kraja izginilo.

Če pa je očitno, da ima desakralizacija svoje meje, je očitno, da ne more iti do kraja tudi sakralizacija, omejevanje in posvečevanje. V docela svetem svetu ni mogoče živeti, to je vsaj tako gotovo, kot je gotovo, da ni mogoče živeti v docela profanem. Ključno je spet vprašanje meja, tokrat meja omejevanja.

Ni sporno, dokler se tako sveto in omejeno drži človeka kot človeka, osebe, njegove svobode, enakosti in enkratnosti. Tega tudi desakralizacija ni odpravila, čeprav ga je zožila in tudi ogrožala. Sporno postane, kadar se začnemo oddaljevati od tega in področje svetega širiti in širiti, ko se kot sveto začnejo ponovno priglašati najrazličnejši parcialni pojavi, vrednote in interesi. Res je, da so bili mnogi tako tu že vseskozi. Uvodoma sem spomnil, da besede o sveti zemlji, vojni, domovini ipd., niso nikoli povsem izginile. Humanistično samorazumevanje človeka z desakraliziranim svetom narave in družbe tudi v sodobnosti še zdaleč ni vedno in povsod prevladovalo v mišljenju in doživljanju ljudi. V obdobjih in razmerah, ko so bile kakšne pomembne vrednote, – npr. narod in domovina – ogrožene, so lahko prišle v doživljanju ljudi množično na prvo mesto in so jih doživljali kot nekaj brezpogojnega in svetega. Toda prevladujoče humanistično, desakralizirano samorazumevanje sveta omogoča, da so jih kot take sprejeli le začasno, v posebnih kritičnih razmerah, pa tudi takrat omogoča kritično razdaljo do njih in tako preprečuje, da bi se absolutizirale pri vseh, za stalno in v vsakem pogledu.

»Povratak svetega« ob takih pojavih pa pomeni nekaj kvalitativno drugega. Pomeni, da se nam določeni pojavi ne kažejo samo v nekaterih razmerah in v nekaterih pogledih sveti, da jih take takrat *občutimo*, temveč da jih s svojim religioznim odnosom in ravnanjem kot take ohranjamo in negujemo. (Eden od izvirnih pomenov besede religija je po Kerenyju prav »pozorno in spoštljivo negovanje«.) To pa ne gre brez vzdrževanja skupnostnega ali vsaj skupinskega soglasja o njih, brez predpisanega ravnanja z

njimi, brez uporabe določenih simbolov, brez mita in rituala skratka, tega ni brez svečenikov, kakorkoli se že imenujejo. Kjer pa imamo sveto na tak način, kjer imamo mit in ritual, imamo tudi svetoskrunstvo, pa krivdo in kazen, pa pravne daritve in žrtve, izobčenja in prekletstva – ves arzenal, ki ga poznamo iz zgodovine religij. Če uporabljamo vse te izraze tudi že sedaj ob različnih sodobnih političnih ideologijah, jih vendarle lahko še razumemo v širšem in ironičnem pomenu, tako rekoč med narekovaji. Povratek svetega pomeni, da tak narekovaj izginja. Pomeni, da se slej ali prej ponovno prikažejo stari ali pojavijo novi bogovi, pa čeprav ne pod imenom bog. Lahko so to tudi t. i. vrednote: odločilen je odnos do njih in njihovo razmerje do humanističnega samorazumevanja človeka ...

Kjer pa se pojavijo bogovi, se slej ali prej pojavi tudi boj med njimi, zaresen sveti boj za (prvo) mesto v hierarhiji,⁷ če že ne na življenje in smrt, kajti bogovi so nesmrtni, smrtni so le ljudje, ki se bojujejo zanje. In ko je (re)sakralizacija tu, ko so bogovi tu, se neizogibno prikažejo in pozivajo na boj novi in novi. Po avtorju, ki je poskušal subtilno izraziti »duha časa«, naj bi tako sveto in nedotakljivo danes bilo (za zdaj sveto, bogovi šele pridejo, sveto jim le odpira prostor, daje mero): narava, tradicija, zgodovina, mrtvi, jaz in drugi, resnica, pravica, narod, verovanje.⁸ Verjetno bi bilo treba dodati še lepoto, družino in še kaj.

Nekateri avtorji so tovrstno prizadevanje, bodisi lastno bodisi pri drugih, imenovali »novi politeizem«⁹ ali »novo poganstvo« in ga postavili proti krščanstvu in njegovemu edinemu bogu (in seveda proti ateistični radikalizaciji zanikanja vseh bogov). Drugi razumejo povratek svetega kot ponovno afirmacijo pravega krščanstva.¹⁰ Podobno dvojnost smo že poznali npr. med nacizmom, saj so ga nekateri njegovi lastni ideologi, pa tudi kritiki, prikazovali kot novo poganstvo, drugi pa kot uresničevanje pravega razumevanja krščanske vere. Toda ne glede na iskrenost ali neiskrenost slednjih, je bilo takrat dovolj očitno, da je vključevanje Boga v geslo in prakso »boja za Boga, Narod, Domovino« tega Boga ponižalo v enake vrste pogansko božansko, pa čeprav najvišje, v kakršno sta bila »povzdignjena« – ker sta se našla na isti ravni z Bogom – Narod in Domovina. Vsi so enako zahtevali boj, žrtve in žrtvovanja.

Zato je razumljivo, da je tudi danes odnos do »povratka svetega« različen tako znotraj krščanstva kot med ateisti. Lahko bi rekli, da povratku

⁷ Prav simptomatičen je v tem kontekstu dialog med Tinetom Hribarjem in Markom Uršičem v Novi reviji 1986 (54–56). Uršič »izprašuje« Hribarja o razmerju med svetom in bogom, o hierarhiji svetega, pa o tem, če je za približanje svetemu nujen ritual in če je, kakšen je itd. Hkrati (implicitno) ugotavlja Hribarjevo nagnjenje k »svetosti sveta« ob Hribarjevih temah o »zavezanosti zemlji«, pokopu mrtvih v posvečeno zemljo, o zemlji kot »domovanju mrtvih« in o posvečenosti mrtvih samih. Nasproti »Hribarjevi« liniji: sveto–imanenca–zemlja–(telo)–pokop, sam kot da afirmira linijo: bog–transcendencen–nebo–duša–ogenj (opozarjajoč na navzočnost elementov te linije tudi pri Hribarju). Zgodovinar religije bo v tem hitro zasledil staro nasprotje (in dopolnjevanje) med zemeljskimi bogovi (navadno ženskega principa) in nebesnimi bogovi (navadno moškimi), ki še živi tudi znotraj krščanstva ali vsaj znotraj določenega njegovega razumevanja in ki se zdaj zopet pojavlja v postkrščanskem in posthumanističnem govorjenju o svetem.

⁸ S. Hribar, Vrednote mladih, v zborniku: Vrednote, Ljubljana 1986, str. 107.

⁹ nap. D. Miller, Le nouveau polytheisme, Paris 1979 (am. izv. 1974).

¹⁰ Nobelov nagradenec Czesław Miłosz, v knjigi Dežela Ulro razmišlja in sanja o svetu, ki naj bi nadomestil novoveški meščansko racionalistični svet liberalne ali socialistične oblike, pri tem pa se »ne bi čudil ... če bi bil po politični ureditvi ... teokracija«. (Czesław Miłosz, Zemlja Ulro, G. Milanovac 1982, str. 320).

svetega kot »novemu poganstvu« ali njegovi pripravi nasprotujejo tisti znotraj krščanstva, ki v imenu transcendentnega Boga in Kristusove osvoboditve ljudi zanikajo svetost sveta in sveto v svetu. V tem zavračanju se znajdejo skupaj s tistimi ateisti, ki vidijo svoj (humanistični) ateizem kot radikalizacijo desakraliziranega krščanskega pojmovanja sveta. Za druge ateiste, ki jim je ateizem bolj zavračanje krščanskega boga kot pa podaljšek krščanskega zavračanja zemeljskih in nebesnih bogov, je povratak svetega lahko sprejemljiv primer ateistične religioznosti. Podobno je za kompromis s povratkom svetega odprto tisto krščanstvo, ki se je že prej razumelo kot dopolnjevanje »naravne religioznosti«. (Naravne v obeh pomenih: kot človeku »prirojene« in kot usmerjene predvsem k svetu narave.¹¹) Znani Blochov aforizem »le ateist je lahko dober kristjan, le kristjan je lahko dober ateist« je tudi v tej zvezi lahko prav preroški.¹²

¹¹ Religioznosti in »krščanstva«, katerima v imenu krščanske vere – s krščansko vero – brezkompromisno nasprotuje Karl Barth, Npr. K. Barth. *Dogmatik im Grundriss*, Zurich 1983 (1. izd. 1947).

¹² Zdaj tudi: E. Bloch, *Ateizem u krščanstvu*, Zagreb 1986.