

Vsebina

- Uvodnik**
1 Jani Šumak: Razum, ki je pozabil
- Vera in razum**
5 Michel Henry: Fenomenologija življenja
- Sveto pismo**
18 Samo Skralovnik: Bolj judovski ste, kot ste mislili
27 Lučka Urbanija: Apokalipsa v kumranskih rokopisih
- Leposlovje**
35 Aleš Maver: Osmošolec
- Postmoderna filozofija religije**
43 Rok Blažič: Vstajenje mrtvega boga
45 Robert Petkovšek: Geneza postmoderne misli o Bogu
52 John D. Caputo: Poetika nemogočega in Božje kraljestvo
61 Gianni Vattimo: Krščansko sporočilo in razkroj metafizike
- 67 Rok Blažič: Moč šibkosti
72 Luka Trebežnik: Derridajeva religija brez religije
79 Janez Vodičar: Vera – pot do upanja pri Paulu Ricoeuru
90 Tadej Rifel: Bit in čas po krščansko
101 Jožef Leskovec: Bog in religija pri Williamu Jamesu
108 Jože Povh: Smrt v filozofski misli Martina Heideggerja in Emanuela Levinasa
118 Nadja Furlan Štante: Religijski feminizem in feministična teologija kot izraza postmoderne filozofije religije
127 Sebastjan Kristovič: Rigidnost duha in kapitulacija smisla
- Presoje**
136 Aleš Maver: Peter Davies, *Nevarna razmerja: Kolaboracija in druga svetovna vojna*
138 Roman Vučajnk: Izbrani in odlikovani
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, Kompleksno (Yellowstone, ZDA)

Izdajatelj: Medškofijski odbor za mladino
Založnik: Društvo SKAM, Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si

Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4
Upravnik: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar
E-pošta: lenart.rihar@gmail.com

Uredništvo: Rok Blažič, Leja Drofenik Štibelj, Cecilija Emeršič, Urh Grošelj, Leon Jagodic, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Ivo Kerže, Sebastjan Kristovič, Jernej Kurinčič, Gregor Lavrinec, Jožef Leskovec, Maksimilijan Matjaž, Aleš Maver, Miha Movrin, Matic Pavlič, Mateja Pevec Rozman, Borut Pohar, Samo Skralovnik, Miran Špelič, Jani Šumak, Ajda Kristina Vučajnk

Svet revije: Andrej Marko Poznič (predsednik), Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Tehnični urednik: Robert Rozman

Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Aleš Maver

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR, za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja. Naklada: 800 izvodov

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za knjigo RS.

ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

Razum, ki je pozabil

Ko se v pretežno katoliški reviji pojavi tema filozofija religije, vsi nekako že pričakujejo, da bomo spregovorili o primatu religije, o nemočnem razumu, o sv. Tomažu, bogastvu Svetega pisma in predvsem o resnici (z malo in/ali veliko začetnico). Citati se pogosto začnejo s sv. Anzelmom ali sv. Tomažem, gredo do Descartesa, Kanta in Leibniza, se ustavijo pri Russellu in Nietzscheju, bolj hrabri tudi pri Echakrtu in Heglu, vsi pa končajo pri Heideggerju in postmoderni filozofiji. Bralci pričakujejo apologijo vere, če že ne kar krščanstva, in zato ne želimo razočarati ...

Verjetno drži, da se je filozofija religije začela – tako kot domala vse, kar je filozofskega – z Grki. Natančneje s Sokratom oz. s Platonom. Ali je bilo seme filozofije religije že zasejano pri predsokratikih, je pogosto težko doreči, saj religiozna nota ni bila tuja naukom za javnost, kaj šele skritim naukom. Zgodba filozofije religije se nadaljuje skozi antiko, dobi monoteistični pridih, se nadaljuje v temačni srednjeveški misli, doživi obrat z novim vekom, kritiko v dobi nemške klasične filozofije (in sorodnih filozofskih "gibanjih" 18. in 19. stoletja) in, preden se prav zavemo, smo v postmoderni. Tako je filozofija religije enako kot njene sestrskve veje, grška pogruntavščina, ki nam danes diktira način razmišljanja in vsiljuje vzorce, ki niso skladni z našim časom, pripoveduje o resnicah, ki jih nismo zmožni dojeti, ali pa je premalo reflektirana.

To, kar želim predlagati, pa je drugačna predstavitev filozofije religije. Trdim namreč, da se filozofija religije ni začela z Grki, niti z judovsko, niti z islamsko filozofijo, četudi so predvsem slednji prvi, ki so tematizirali ključna poglavja filozofije religije, ki so še danes aktualna, ampak se je rodila v Becu in odrščala v benediktinskem samostanu.

Seveda ostaja nesporno, da so o razumu in veri, o obstoju boga (Boga), o religiozni resnici itd. na filozofski način prvič spregovorili prav Grki, čeprav bi za vsakega od njih (z izjemo včasih težko razumljivih predsokratikov in Sokrata) našli razlog, ki govori proti tej tezi. Dejstvo, da so vendar Platon z "idejo Dobrega", Aristotel z "negibnim gibalcem", Plotin z "enim" pisali filozofijo religije, ostaja neizpodbitno. Vendar je šele Anzelm iz Beca tisti, ki je zastavil in izoblikoval vprašanje religiozne epistemologije in predmeta filozofije religije. © času do Anzelma praviloma govorimo kot o času "boga v okviru metafizike", z Anzelmom pa se začne teodiceja. In če je kasnejša teodiceja vsaj na videz drugačna kot ta, ki jo zastavi Anzelm – žal nisem kompetenten, da bi se posvetil podobnosti Anzelmovega Proslogiona in Leibnizeve Teodiceje – je v ospredju temeljna lastnost filozofije religije, apologija.

Filozofija religije je v prvi vrsti apologija in ne filozofski sistem, kot se je nehote zdelo v zgodovini filozofije. Njeni začetki pa tičijo v zgodnjem srednjem veku predvsem zato, ker so prejšnji spisi, ki obravnavajo filozofijo religije, postali aktualni kasneje, ko smo začeli

iskati izvire te misli. Sicer je res, da bi lahko to rekli za domala vsako vedo in rigorozno uporabili Heglov vzorec, da je veda šele takrat veda, ko se tudi sama tako poimenuje in razume, pa obstaja še en velik argument v pride tej tezi: vsi vidnejši spisi o filozofiji religije se spopadajo primarno z ontološkim dokazom, teme iz antične, judovske in islamske filozofije so manj pomembne. Sv. Tomaž, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Russell, Heidegger in vsi po krivici izpuščeni filozofi so se ukvarjali predvsem z vprašanjem ontološkega argumenta – torej pretežno z možnostjo filozofskega razmišljanja, ki bi samo dognalo razodeto resnico. Za razumevanje filozofije religije je torej pomembno, kako razumeti njeno apologetično naravo in kaj to pomeni za njo.

Zgoraj povedano seveda ne pomeni, da je temeljno besedilo filozofije religije apologija. Prav obratno, Anzelmov *Proslogion* je hvalnica novi metodologiji, ki nasprotuje biblično dogmatičnemu načinu poučevanja v samostanskih in katedralnih šolah. Če se želimo resnično približati *Proslogionu* (in celo *Monologionu*), moramo vzeti v zgodovinskem kontekstu in predvsem v celoti. Nekaj, kar je bilo tradiciji, ki je zmeraj obdelala začetek slovitega spisa, tuje. Ta slaba filozofska razvada, da se najpogosteje navajajo uvodi in prva poglavja del drugih filozofov in tako povzroča izkrivljenje celotnega dela, če že ne spretno skriva nepoznavanje celotnega besedila, se odraža celo v znamenitih "Tomaževih poteh" – prav tako temeljno besedilo filozofije religije. U prvem členu drugega vprašanja teološke sume nam sv. Tomaž na hitro in grobo povzame razmišljanje sv. Anzelma in ga presenetljivo umesti v tok razmišljanja, ki izhaja iz Aristotelove logike (v širšem pomenu), kar seveda drži, saj so se v Anzelmovem času prebujali teksti Aristotelove logike, zato je zanimivo, da je ta veliki poznavalec Aristotela v Anzelmovem spisu prepoznal prav omenjeno sled. *Proslogion* je vse do danes deležen tega obravnavanja, komentarji celotnega spisa pa so prepričevalni peščici zgodovinarjem srednjega veka in zgodovinarjem srednjeveške teologije, saj očitno niso pomembni za teologijo in/ali filozofijo.

Resnici na ljubo pa je prav celota tista, ki nam pokaže, da je t.i. ontološki dokaz obstoja Boga, le teza, le vprašanje, ki ga Anzelm zastavi poslušalcem, učencem samostanske šole, ki ga nato dokaže in hkrati navaja dokaze proti njemu. Nikakor ne gre za izdelano sholastično metodo *quaestiones*, vendar nam podrobno branje razkrije začetke te metode. Usak seznanjen s to metodo pa ve, da lahko "preplonka" sholastični formalizem in prebere samo vprašanje in odgovor, in Anzelmov odgovor na vprašanje "ali je razumsko dokazljivo, da Bog obstaja" je: da, ampak ... Zanj, tako kot se spodobi za srednjeveškega meniha, nikdar ni bil sporen obstoj Boga, še več, vsebina tega, kar Bog je, je zanj, v skladu z ves čas prisotno negativno teologijo sv. Dionizija, nespoznatna. Bog je tisti, ki je zmeraj več kot le "dober", "popoln", "vsemogočen", Bog je na koncu celo več kot Bog. Za Anzelma je Bog "prihajajoče spoznanje", vendar to nas naj tukaj ne zanima. To, kar pa je pomembno za našo temo, je, da je kljub pogosto vajenemu potvarjanju zgodovine filozofije izvleček iz Anzelmovega *Proslogiona*, ki nam je vsem znan kot "ontološki dokaz", presenetljivo dober odraz temeljnega sporočila sv. Anzelma, njegov "fides quaerens intellectum".

Apologija filozofije religije je apologija verujočega razumevanja in razumevanja verovanja. Seveda z lahkoto odkrijemo velike razlike med Anzelmovo apologijo in npr. Descartovo ali celo Leibnizevo apologijo, je pa še vedno apologija in za sleherno apologijo je jasno nekaj: apologija je nekje vmes. Apologeti se razumejo kot vstopna vrata za "tiste tam zunaj", vsebina njihovih apologij pa je zmeraj oboje, tako tisto, kar zagovarjajo, kot tisto, proti čemu so. Deloma je to posledica retorične oblike apologije, ki mora po samih zakonitostih antične retorike najprej nagovoriti poslušalce – "tiste tam zunaj" – in izpostaviti njihove dobre lastnosti, potem pa začeti z grajo. Tako sv. Pavel, mojster te retorične oblike, v vseh svojih pismih (z izjemo pisma Galačanom, kjer je očitno bil res besen) najprej pohvali kreposti vernikov in se spominja "dobrih časov" z njimi, šele nato našteje vse možne pregrehe in napake skupnosti, zaključí pa tako, da je poslušalcem jasno, da se bo potrebno spremeniti, in jih hkrati opomni, da so v samem jedru vseeno dobri. Apologija je žanrsko podvržena tej strukturi, saj sicer ne bi imela dometa, ki ga želi, ker je stran, ki ji je namenjena, ne bi niti pogledala in bi apologija dočakala Sokratov konec. Posebnost apologije pa je, da ne nagovori samo "tistih tam zunaj", ampak nagovarja tudi te, ki so znotraj, in nehote, vendar premišljeno, na novo izpove resnico, ki jo zagovarja – jo na novo premisli, da najde podobnosti in razlike. Za skupnost, od koder je apologija zrasla, se tako pokaže nekakšno pomanjkanje v obliki pozitivnega nagovora nasprotne strani – pripoznanje.

Filozofija religije pripoznava religijo. Tukaj je posebna, saj ostale filozofije ne potrebujejo tega pripoznanja, ker si predmet določajo same. Tako je ontologija, ki trdi, da ni bivajočega, še zmeraj ontologija, medtem ko filozofija religije nima te moči – religija je v tem smislu dana, kot nekakšno besedilo ali tradicija. U Anzelmovem času je bila ta pripoznava še enostavna, saj je bila zanj religija tisti presežek, do pristanišča katerega prideš z umom (tema, ki jo je poznal že sv. Avguštin). Za Leibniza in tudi Kanta je to bila tista meja razuma, naj bo to zaradi zla, ki je nerazumno, ali zaradi omejitve uma samega. Pa danes? Danes je pa vse bolj spomin – danes bi morala biti spomin. Nekateri, nikakor ne vsi, iščejo ta prostor spomina, ki ni spomin na dobre stare čase, ko smo še imeli temelj – to je danes vse bolj težava fizike in kvazifizikalnih spisov – ampak spomin na mišljenje samo. Razum je postal prazen in metodološka razčlenitev ga je osiromašila. Deluje kot dobro naoljen stroj, ki je obstal, ker ni več vsebine. U tem kontekstu je to pripoznanje filozofije religije prikaz pojmov, ki jih je razum pozabil, da se je dokopal do svoje metode.

Te pojme seveda zapolni izkustvo ali celo nadzorovano znanstveno izkustvo, vendar obstajajo tudi pojmi, ki presegajo izkustva (ne nujno iz religije), a so še vedno pomenljivi. Nikdar nisem verjel in nasedel racionalni etiki – njeni temelji so nujno izven nje same, pa naj bodo religiozni, zakonski ali celo antropološki; očitno je, da etika ne more stati sama zase. Da ne bo pomote, to ni zagovor točno določene predpostavke etike, npr. krščanske. To, kar lahko filozofija religije prispeva na tem področju, je drugačne pojme, do katerih um sam ne more priti, npr. mučeništvo. Razumno je, ali pa celo ne, je pa razumna predpostavka, da se življenje (ki sicer ni filozofski pojem) želi ohraniti, zato je samomor ali celo mučeništvo – pasivna smrt – nerazumno. Zakaj bi nekdo hotel nasproto-

vati tako jasni zahtevi kot je samoohranitev? Kaj je lahko večjega kot pa življenje samo? Kakšen diktat lahko povzroči ideja o mučeništvu? Mučenišтво ni pojem razuma – je pa razumljivo. Mučenišтво je negacija razuma samo, kolikor smo prepričani, da je samo ena razumna metoda definicije pojmov. Če te predpostavke ni, se odprejo mejne tematike razuma, ki pa zaradi svoje navidezne nerazumskosti niso nič manj pomenljive. To, da obstajajo vzgibi, ki naredijo človeka v mučenca, in da lahko o mučeništvu razumno spregovorimo (spet referenca na sv. Avguščina), je nekaj, kar je razum pozabil, in zato je naloga filozofije religije, da opomni um s svojim pripoznanjem, da obstajajo pojmi tišine, ker razumsko ne moremo (vsaj še ne moremo) spregovoriti o njih. Da obstaja etika, ki se konča na odnosu jaz-ti in ne more iti naprej. Da obstaja svetništvo, ki presega dobrotelčnost in ki presega ljubezen do sveta, ki celo deluje kot “norost”, a vendar vzbuja strahospoštovanje v tistih, ki so svetništvo videli. Da obstaja srčnost, življenje, smrt in preživetje ... to je razum pozabil in na to lahko opomni filozofija religije.

Vendar naj dodam lepotni popravek k pričakovanemu: če ti pojmi obstajajo, še ne pomeni, da so takšni, kot jih razume religija – ali z besedami Derridaja: to še ne pomeni, da je tudi “resnica teološka”.

Jani Šumak



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, Velikanova pot (Giant Causeway, S. Irska)

Fenomenologija življenja

Fenomenologija življenja¹ je zapisana v veliki filozofski tok, ki se je pričel ob koncu 19. stoletja v Nemčiji z Edmundom Husserlom, se z velikimi misleci, kot sta Martin Heidegger in Max Scheler, nadaljeval v 20. stoletju, in je še danes prisoten predvsem v Franciji. Rad bi pokazal, kako je fenomenologija življenja odvisna od tega miselnega gibanja, ki je eno najpomembnejših v naši kulturi, in v čem se od njega oddaljuje.

Izvirnost fenomenologije je treba razumevati izhajajoč iz predmeta, ki se mu posveča. Medtem ko druge znanosti preučujejo specifične pojave – fizične, kemične, biološke, zgodovinske, pravne, družbene, ekonomske itd. – se fenomenologija sprašuje o tem, kar pojavu dopušča biti pojav; torej o čisti pojavnosti (*phénoménalité*) kot taki.² To čisto pojavnost lahko poimenujemo različno: čista manifestacija, kazanje, razkritje, odkritje, pojavljanje (*apparaître*), razodetje, ali z bolj tradicionalnim izrazom: resnica.³ Zdi se, da se takoj, ko je predmet fenomenologije dojet v svoji različnosti od predmeta drugih znanosti, vzpostavi razlikovanje med pojavom (*phénomène*), dojetim po eni strani v njegovi posebni vsebini, in po drugi strani v njegovi pojavnosti (*phénoménalité*); z drugimi besedami: razlikovanje med tem, kar se kaže, kar se pojavlja, in dejstvom pojavljanja, čistim pojavljanjem (*apparaître pur*) kot takim. To razliko Heidegger na svoj način formulira v 44. odstavku *Sein und Zeit*, ko najprej razlikuje resnico v drugotnem smislu, to, kar je resnično, kar je razkrito, in po drugi strani razkritje kot tako, kot “najbolj izvoren pojav resnice” (*Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*).⁴

Druga uvodna slutnja fenomenologije je, da je pojavljanje bolj bistveno kot bivanje: nekaj je zmožno biti samo zato, ker se pojavlja. Ali če s Husserlom uporabim formulo, izposojeno iz marburške šole, in jo nekoliko preoblikujem: “*Kolikor pojavljanja, toliko bivanja*” (“*Autant d’apparaître, autant d’être*”).⁵ To prednost fenomenologije pred ontologijo bom radikaliziral s trditvijo, da se nekaj, kar koli že, more pojavljati, se nam pokazati, le v primeru, da se pojavljanje pojavlja samo v sebi, kot tako. Kljub tem različnim podrobnostim fenomenološka predpostavka fenomenologije ostaja popolnoma nedoločena. Kajti kaj navsezadnje želijo povedati načela fenomenologije – kot je “*Kolikor pojavljanja, toliko bivanja*” ali strogo navodilo “*K stvarem samim*” (*Zu den Sachen selbst*) – drugEGA kot to, da ni z vso jasnostjo definirano, iz česa sestoji dejstvo pojavljanja (*apparaître*), konkretni fenomenološki način, po katerem se pojavlja to čisto pojavljanje (*apparaître pur*) – neke vrste čista fenomenološka snov, v kateri se fenomenalizira pojavnost kot taka.⁶ Če to vprašanje naslovimo na zgodovinski potek fenomenologije, opazimo, da se s fenomenološko nedoločenostjo načel fenomenologije in tej nedoločenosti v prid prikrade določeno pojmovanje fenomenologije, ki se najprej predstavlja vsakdanji misli in ki obenem vodi v najstarejši in najmanj kritični predodek tradicionalne filozofije. To je pojmovanje pojavnosti, ki je prevzeto iz dojemanja predmetov iz sveta, kar je pravzaprav pojavljanje sveta samega.⁷

Morda ni lahko sprejeti, da Husserl, ustanovitelj fenomenologije, na izrecno vprašanje, “*kako*” so predmeti dani (*Gegenstände*

in *Wie* – “predmeti v kako”) odgovarja: preko pojavljanja sveta.⁸ Ali ne primerja prav Husserl po tradicionalnem načinu načela pojavnosti z zavestjo in tako z neke vrste “*interiornostjo*”? Ne smemo torej pozabiti bistvene definicije zavesti kot *intencionalnosti*. Razumljena kot intencionalna zavest ni nič drugega kot gibanje, po katerem se kaže navzven; njena “*substancia*” se izčrpava v tem prihajanju ven, ki povzroča pojavnost.⁹ Tako je razodevanje navzven, z določene oddaljenosti, *po-kazanje* (*faire-voir*). Videnje omogoča oddaljenost od tega, kar je postavljeno pred videčega in je zato od njega videno. Takšna je fenomenološka definicija pred-meta: ta, ki je postavljen *pred* (kurziva prev.), je na omejnjeni način viden. Pojavljanje je tu pojavljanje predmeta v dvojnem pomenu: v pomenu, da je to, kar se pojavlja, predmet, in tudi v pomenu, da je zato, ker je to, kar se pojavlja, predmet, način tega pojavljanja, način pojavljanja, ki je poseben za ta predmet in ki ga naredi vidnega: gre za postavljanje v oddaljenost, v kateri nenadoma pride do videnosti vsega, kar smo zmožni videti.¹⁰ Ne moremo se torej izogniti naslednjemu vprašanju: kako se intencionalnost, ki omogoča videnje vsake stvari, razodeva sama sebi? Morda s tem, da nase usmerja novo intencionalnost? Se torej fenomenologija lahko izogne grenki usodi klasične filozofije zavesti, ki je vklenjena v neskončno nazodovanje in je dolžna postavljati drugo zavest pred tisto, ki spoznava – v našem primeru drugo zavest pred tisto, ki jo skušamo iztrgati temi? Ali pa obstaja drugačen način razodevanja kot *po-kazanje* intencionalnosti, v katerem fenomenologija ne bi bila več *od zunaj* (kurziva prev.)? Na to vprašanje v fenomenologiji ne bomo našli odgovora. Od tod izjemno velika kriza, ki vodi v aporijo.¹¹ Ravno možnost pojavnosti lahko postane problematična, če se ji izmuzne načelo pojavnosti. Kot vemo, je bil Husserl prisiljen ego,

ki je zadnji sestavni del vsega, poimenovati “*anonimnost*”.

Pri Heideggerju je pojavljanje sveta najbolj izdelano. V odstavku 7 *Sein und Zeit* je pojav razložen v grškem pomenu – *phainomenon* – izhajajoč iz korena *pha, phos*, ki označuje svetlobo na način, da pojavljanje označuje prihajanje v svetlobo, na svetlo, tj. “*tisto, znotraj katerega more postati nekaj očitno, vidno samo na sebi*” (*d. h. das worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann*).¹² Svet je to ek-statično obzorje vibilizacije, v kateri more vsaka stvar postati vidna, in drugi del *Sein und Zeit* jasno razglša, da to “*obzorje*” označuje zunanost, “*zunaj-sebstvo*” (*hors de soi*) kot tako. Svet je tu istoveten s časovnostjo¹³ in časovnost ni nič drugega kot “*prvotno zunaj-sebstvo na in za sebe*” (“*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Außersich an und für sich selbst*”).¹⁴

Pojavljanje sveta označujejo tri pomembne poteze. Kratko naštevaje slednjih bo uporabljeno kot uvod v fenomenologijo življenja, katere prva teza je, da se nobeno življenje ni zmožno pojaviti v pojavljanju sveta.¹⁵

1. Ker slednje obstaja v “*zunaj-sebstvu*”, v prihajanju ven iz Zunaj, se vse, kar se kaže v njem, kaže zunaj: kot *zunanje*, kot drugo, kot drugačno. Zunanje, ker je struktura, v kateri se kaže, struktura zunanosti; drugo, ker je ta ek-statična struktura struktura prvotne drugosti (vse, kar je zunaj mene, je drugo kot jaz; vse, kar je zunaj sebe, je drugo kot jaz); drugačno, ker je ta Ek-staza identična z Razliko, postopkom, ki pogloblja ločnico oddaljenosti, naredi za drugačno vse, čemur je dano pojavljanje, zahvaljujoč tej postavitvi v oddaljenost – v obzorje sveta. Tako pojavljanje se odvrta od sebe s takšnim nasiljem, se meče ven s takšno silo, in ni nič drugega kot prvotni izgon Zunaj, da vse, čemur podarja pojavljanje, ne more nikoli biti kaj drugega kot zunanje, v strašljivem pomenu tega, ki se, na neki način vržen ven iz svo-

jega resničnega Prebivališča, iz svoje prvotne Domovine, oropan svojih lastnih dobrin, naenkrat znajde zapuščen, brez opore, izgubljen, – plen zapuščenosti, ki ji je Heidegger moral prepustiti človeka, potem ko je iz njega kot “bitja-v-svetu” naredil bitje tega sveta in nič več.¹⁶

2. Pojavljanje, ki se razkriva v Razliki sveta, ne predstavlja vsega, kar se na ta način razkriva, le kot različnega, ampak je v načelu povsem indiferentno do slednjega: ga niti ne ljubi niti si ga ne želi, ga na noben način ne varuje in nima z njim nič skupnega. Zanj ni pomembno, ali je nekaj oblačno nebo ali pa enaki radiji kroga, koza ali hidroplan, podoba ali resnična stvar, ali pa formula, ki vsebuje skrivnost veselja. Kot Luč, o kateri govori Sveto pismo in ki sije nad pravičnimi in krivičnimi, pojavljanje sveta v strašljivi nevtralnosti razsvetljuje vse brez izjeme, tako stvari kot osebe. So žrtve in mučitelji, dobrodelna dejanja in genocidi, pravila, izjeme in zloraba oblasti, veter, voda, zemlja; in vse to je postavljeno pred nas na isti, dokončni način bivanja, ki ga izražamo s “to je”, “je”.¹⁷

3. Ta indiferenca pojavljanja sveta do tega, kar slednji razkriva v Razliki in kar iz njega napravi vse, razen tega, kar je Oče za svoje Otroke, brat za brate, prijatelj za prijatelje (prijatelj, ki ve vse, kar ve njegov prijatelj; brat, ki ve vse, kar vedo njegovi bratje in predvsem prvi med njimi, Prvorojeni Sin) – ta indiferenca, pravimo, skriva radikalnejše umanjkanje. *Pojavljanje sveta ni le indiferentno do vsega, kar razkriva, ampak je slednjemu nesposobno posredovati bivanje.* Ta nezmožnost pojavljanja sveta, da bi spoznalo to, kar se v njem razkriva, nedvomno razlaga njegovo indiferenco do slednjega. Indiferenca in nevtralnost tu označujeta nemoč, iz katere izvirata. Heidegger, ki prvi razmišlja o pojmovanju sveta v njegovem prvotnem fenomenološkem pomenu kot o čistem pojavljanju, ni spregledal ne indiference (tesnobe, v

kateri vse postane indiferentno) ne nemoči. Razkrivanje razkriva, odkriva, “odpira”, vendar ne ustvarja (*macht nicht, öffnet*). Tako se razkriva ontološko umanjkanje pojavljanja sveta, nesposobno, da bi samo vzpostavljalo stvarnost.¹⁸

To ontološko umanjkanje pojavljanja sveta pravzaprav ni povsem Heideggerjeva teza, najdemo jo že v Kantovi *Kritiki čistega uma*. Slednji je vprašanje sveta pojmoval kot fenomenološko. Zato *Kritiko* sestavlja izjemno natančen opis fenomenološke strukture sveta. Ta je so-sestavljena iz *a priori* oblik čistih intuicij prostora in časa, kot tudi kategorij razumevanja. “*Oblike čiste intuicije*” pomenijo čiste načine po-kazanja, pojmovane v njih samih, neodvisno od posamezne in slučajne vsebine (ki je označena kot “*empirična*”) tega, kar vsakokrat kažejo. “*A priori*” pomeni, da so te čiste oblike po-kazanja pred vsako dejansko izkušnjo. Pojmovane zunaj svojih posebnosti (substanc, vzročnosti, recipročnosti) imajo te kategorije razumevanja isti temeljni fenomenološki pomen, to je pripadnje po-kazanju in omogočanju slednjega z zagotavljanjem njegove enotnosti. Ali povedano drugače: fenomenološka struktura te moči združevanja je ista kot struktura čistih intuicij, to je po-kazanje, ki sestoji iz dejstva iz-postavljanja (*poser dehors*) tega, kar na ta način postane vidno. Po Kantovi odločilni trditvi tako za oblike intuicije kot kategorije razumevanja velja, da gre za predstavitev. Ta način predstavljanja nemščina izraža s *vor-stellen*, kar dobesedno pomeni: “*postaviti pred*” (*poser devant*). Za nas je v ponavljajoči se tezi *Kritike* pomembno to, da fenomenološko oblikovanje sveta v združitvi in skladnosti teh različnih “*po-kazanj*” ni nikoli zmožno samo vzpostaviti stvarnosti, ki gradi konkretno vsebino tega sveta – stvarnosti, zaradi katere se je Kant moral sklicevati na občutek.¹⁹

Toda sklicevanje na občutek, ki edini more osvoboditi stvarnost, v sebi skriva klic

k življenju, tj. k radikalno drugačnemu načinu pojavljanja. Življenje je popolnoma fenomenološko. Ni ne bitje ne način biti bitje. Ni življenje, o katerem govori biologija. Če smo iskreni, sodobna biologija sploh ne govori več o življenju. Z Galilejevo revolucijo se je njen predmet skrčil na materialne procese, sorodne tistim, ki jih preučuje fizika.²⁰ Edino življenje, ki obstaja, je transcendentalno fenomenološko življenje, ki definira prvotni način čiste pojavnosti, ki jo bomo zaradi jasnosti razlage tudi v prihodnje imenovali *razodetje*. Razodetje, ki je značilno za življenje, se korak za korakom zoperstavlja pojavljanju sveta. Če se zadnji razkriva v "*zunajsebstvu*", s tem da je le "*zunaj sebe*" kot takega; na način, da je vse, kar razkriva zunanje, drugo, drugačno, je prvi odločilni korak razodetja življenja ta, da v njem ni nobene razlike in da se nikoli ne razlikuje od samega sebe, ampak se le razodeva. *Življenje se razodeva*. Življenje je *samorazodetje*. Ko gre za življenje, samorazodetje želi povedati dvoje: po eni strani je življenje tisto, ki dopolnjuje delo razodetja; je vse z izjemo predmeta. Po drugi strani je to, kar razodeva, ono samo. Tako v primeru življenja izgine nasprotje med tem, kar se pojavlja, in čistim pojavljanjem, ki je bilo prisotno že v klasični misli in je bilo s fenomenologijo postavljeno v središče. Razodetje življenja in to, kar se v njem razodeva, sta eno.

Povsod, kjer je življenje, srečamo to ne navadno situacijo, ki se da prepoznati v vsaki modaliteti življenja, celo če gre za najbolj preprost vtis.²¹ Vzemimo na primer izkušnjo bolečine. Ker je v običajnem dojemanju bolečina najprej dojeta kot "*fizična bolečina*", ki se pripisuje delu stvarnega telesa, jo sedaj z reducirajmo zgolj na njen boleči značaj; "*boleče kot tako*", na povsem afektiven element trpljenja. To "*čisto trpljenje*" "*se razodeva samo sebi*", kar pomeni, da nam le trpljenje omogoča spoznanje, kaj trpljenje je, in da je

to, kar se razodeva v tem razodetju, ki je dejstvo trpljenja, v resnici prav trpljenje. Da je v tej modaliteti našega življenja to "*zunajsebstvo*" sveta lahko odsotno, nakazuje dejstvo, da nobena razlika ne ločuje trpljenja od njega samega in da je to, postavljeno samo proti sebi, potisnjeno k tлом zaradi lastne teže, nesposobno, da bi se rešilo pred samim seboj, da bi na kakršenkoli način zbežalo pred seboj in pred tem, kar tlači njegovo bitje.²² Zaradi odsotnosti vsakršne notranje razlike v trpljenju je izključena možnost upreti svoj pogled vanj.²³ Nihče ni nikoli videl trpljenja, njegove muke ali njegovega veselja. Trpljenje je *nevidno*, kot vsaka modaliteta življenja.

Nevidno torej ne označuje razsežnosti ne-realnosti ali iluzije, nekega sveta fantastike, ampak prav nasprotno. Kot smo videli, je pojavljanje sveta tisto, ki v tej igri neskončnih usmeritev, ki je svet, z odstranjevanjem vsega, kar je zunaj njega, slednje ropa njegove stvarnosti, ga krči na vrsto zunanjih videzov, preko katerih ga je nemogoče spoznati, ker noben ne poseduje nič "*notranjega*", vsak zgolj usmerja k drugemu, ki je prav tako prazen in brez vsebine, kot je sam. Po Heideggerju je pojavljanje sveta, kot smo videli, nesposobno ustvariti to, kar se v njem razkriva. V življenju je nasprotno vsaka njegovih modalitet neka stvarnost – groba, neposredna, nesporna, nepremagljiva stvarnost. Toda takoj, ko želim to stvarnost videti, izgine. Podobo svojega trpljenja lahko dobro opišem, si jo predstavim; toda dejstvo je, da stvarnost trpljenja nikoli ne obstaja zunaj sebe. V predstavitvi trpljenja se znajdem le v prisotnosti neke noematične nestvarnosti pomena "*trpljenja*". Šele, ko ni nobene oddaljenosti več, ko se trpljenje izkuša kot čisto trpljenje in veselje kot čisto veselje, gre za resnično trpljenje, ki ga razodetje in stvarnost združujeta v eno.²⁴

Poglejmo še tretjo značilnost, ki postavlja razodetje življenja v nasprotje s pojavljanjem sveta. Medtem ko se slednje razlikuje od vse-

ga, čemur omogoča pojavljanje, na način, da je do tega popolnoma indiferentno, življenje v sebi nasprotno ohranja to, kar razodeva; ostaja v njem, v vsakem živem bitju, kot tisto, ki mu daje življenje in ga nikoli ne zapusti, dokler ta živi. To je torej nov odnos, ki je tuj svetu, lasten in notranji življenju. Sedaj moramo razmisliti o njem samem: o doslej nepojmovanem odnosu med življenjem in živim bitjem, brez katerega ne bi mogli ničesar razumeti o tem živem bitju, ki smo mi. Tuj svetu, nekozmichen, neviden; odnos življenja do živega bitja je *odnos absolutne imanence*. Kajti, kako bi lahko razmišljali o živem bitju, ki v sebi nima življenja? Toda enako se zastavlja vprašanje, zakaj v življenju obstaja živo bitje, zakaj ni mogoče življenje, ki bi bilo anonimno, neosebno, tuje vsaki individualnosti? Tako kot vprašanje o imanenci vprašanje odnosa življenja do živega bitja ni metafizično vprašanje, predmet spekulativnih konstrukcij ali neskončnih debat. Pač pa je predmet fenomenologije, natančnejše fenomenologije življenja, je njeno ključno vprašanje. Je tudi prvotno vprašanje. Obvezuje nas, da se vrnemo k absolutnemu življenju, k življenju, o katerem govori Janez.

Absolutno življenje je življenje, ki ima moč, da samo sebe prinaša v življenje. Življenje *ni*, zgodi se in se ne neha dogajati. Ta prihod življenja je njegovo večno prihajanje v samega sebe;²⁵ proces, v katerem se daje sebi, se gnete, izkuša in se veseli samega sebe in tako nenehno ustvarja svoje lastno bistvo, v kolikor slednje sestoji iz tega izkušanja in veselja nad seboj. Kajti nobeno izkušanje ne vrši izkušanja sebe, če v svoji dovršitvi ne ustvarja prav Ipseitete (*Ipséité*),²⁶ v kateri mu je dano, da se izkuša in veseli samega sebe. V kolikor ne govorimo o pojmu življenja, ampak o resničnem življenju, o fenomenološko stvarnem življenju, je fenomenološko stvarna tudi ipseiteta, v kateri to resnično življenje prihaja samo vase, v izkušanje same-

ga sebe; je torej resnično Sebstvo (Soi), *Prvo živo Sebstvo (Premier Soi Vivant)*, v katerem se življenje, ki izkuša samo sebe, razodeva v sebi – v svoji Besedi.²⁷ Tako se dopolni proces samo-ustvarjanja življenja kot proces njegovega samo-razodevanja – na način, da slednje ne pride ob koncu procesa, ampak mu pripada in mu je ko-substancialno kot immanentni pogoj njegove uresničitve. “V začetku je bila Beseda.”²⁸ Ni življenja brez bivajočega bitja, kot je to Sebstvo, ki ga vse življenje nosi v sebi, v kolikor gre za to izkušnjo sebstva, o katerem govorimo. Toda podobno ni Sebstva brez tega življenja, v katerem je vsako Sebstvo dano v samem sebi, na način, da zunanaj življenja ni možno nobeno Sebstvo. Ali nas ta analiza absolutnega življenja ne oddaljuje od fenomenologije, ki se želi ukvarjati s konkretnimi pojavi, ki jih doživljamo; nas ne vrača nazaj v dogmatična ugibanja ali verovanje? Smo mar podlegli “*teološkemu preobratu francoske fenomenologije*”, ki se ji je odpovedal Dominique Janicaud?

Kaj nismo tudi mi živa bitja? Živa bitja v smislu življenja, ki izkuša samo sebe in ne le kompleks materialnih procesov, ki o sebi ne vedo ničesar. Živa bitja, ki so tudi živa Sebstva. Ta čudna analogija med notranjim procesom absolutnega življenja se izkuša v Sebstvu Prvega živega Bitja (Soi du Premier Vivant) in naše lastno življenje se razodeva sebi v tem edinstvenem Sebstvu, ki se nam zdi vedno manj edinstveno, kot je na prvi pogled, če najprej utemeljimo razliko med njima.

Naše življenje je končno življenje, ki je nesposobno prinašati samo sebe vase. Sebstvo, ki ga to življenje nosi v sebi, je tudi samo končno Sebstvo. “*Jaz nisem le zase, ampak jaz sem jaz*” (*Ich bin nicht nur für mich, aber Ich bin Ich*), pravi Husserl v rokopisu iz tridesetih let. *Jaz nisem le zase* (kurziva prev.) pomeni, da se posameznik, ki se pojavlja v svetu, stvar med stvarmi, človek med ljudmi, ki se nenehno predstavlja samemu sebi, vedno v

skrbi zase, ukvarja s stvarmi in drugimi le z vidika samega sebe. Da bi vse pritegnil k sebi, mora najprej biti Sebstvo, h kateremu je vse pritegnjeno; mora biti sposoben reči *“Ich bin Ich”*. Toda *“Ich bin Ich”* sploh ni nič novega. Jaz sem res jaz sam, toda nisem ustvaril samega sebe v tem jazu, ki sem. Dan sem samemu sebi, toda samemu sebi se nisem dal sam. Nisem dan samemu sebi, moje življenje ni dano sebi v tem Sebstvu, ki sem, drugače kot v samo-podaritvi absolutnega življenja v njegovi Besedi. Sebstvo, ki pripada človeku, živo transcendentalno Sebstvo,²⁹ je mogoče najti le v *“Besedi življenja”* iz prvega Janezovega pisma, o katerem Pavel pravi, da je *“prvorojenec med mnogimi brati”*³⁰ (*Rim 8,29*). Kajti tudi mi smo rojeni iz absolutnega življenja. *Roditi se* ne pomeni priti na svet.³¹ Stvari se za hip pojavljajo v luči sveta, preden preminejo v njem. Stvari se ne *“rodijo”*. *Roditi se*³² (kurziva prev.) zadeva le živa bitja. In za ta živa bitja *roditi se* (kurziva prev.) pomeni priti kot eden teh transcendentalnih živih Sebstev, ki je vsakdo izmed nas. Le zato, ker smo najprej *prisli v življenje*, smo sposobni *priti v svet*.

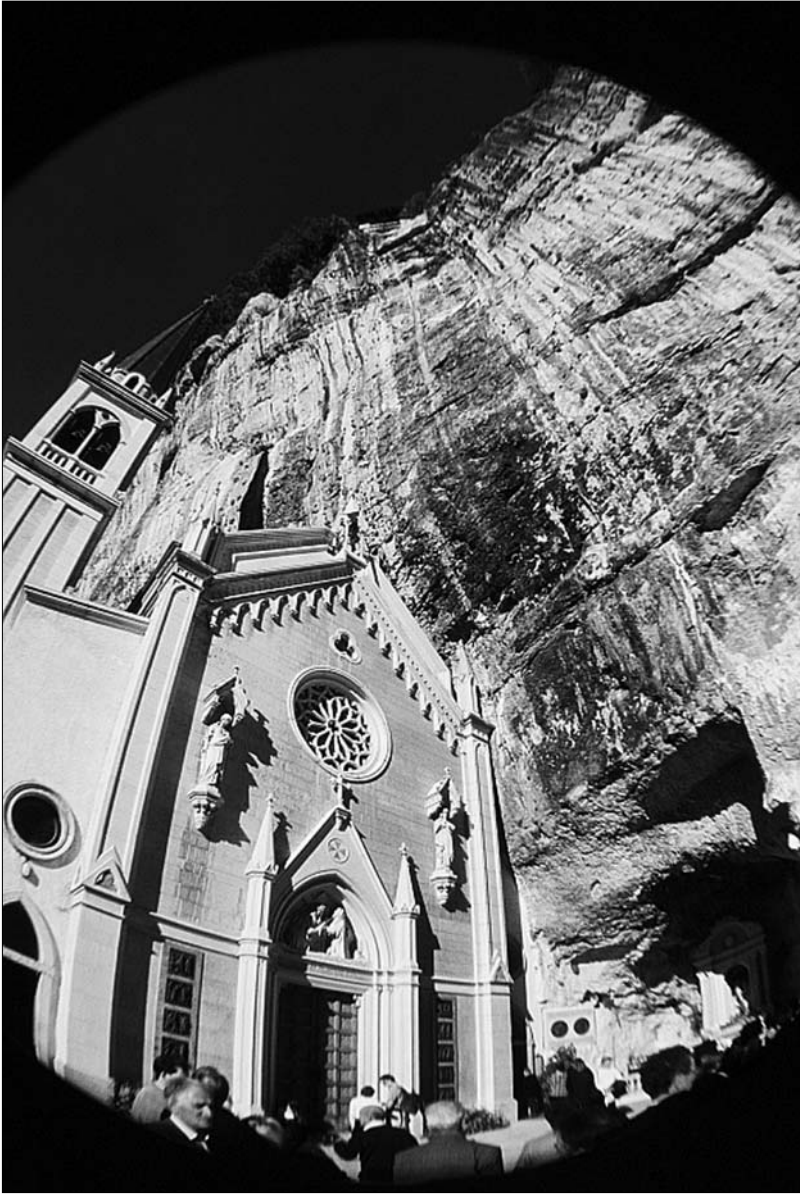
Tako se razjasni naše transcendentalno rojstvo.³³ Kako prihajamo v življenje? V življenje prihajamo, v kolikor življenje prihaja vase in na način, po katerem življenje prihaja vase. Ker absolutno življenje prihaja vase z izkušanjem samega sebe v ipseiteti Prvega živega Sebstva, ki je njegova Beseda, vsak človek, dan samemu sebi v ipseiteti tega življenja, prihaja vase kot živo transcendentalno Sebstvo. Zato je vsako življenje, vsako transcendentalno fenomenološko življenje, v svojem jedru označeno z radikalno in nepremostljivo individualnostjo.³⁴

Tu pridemo do zgodovinske ugotovitve, ki ima za naš čas velike posledice. *Življenje* (kurziva prev.) je bilo skoraj povsem odsotno iz zahodne filozofije, tesno povezane z Grčijo, ki človeka določa kot mislečega. Ko se

je življenje s Schopenhauerjem v začetku 19. stoletja vrnilo na evropsko prizorišče, je bilo to *življenje* (kurziva prev.) oropano svoje individualnosti, anonimno, neosebno, divje, ki bo svojo vladavino utrdilo ne le v filozofiji, ampak v celotni kulturi s tem, da ji bo preneslo svoj tragični in absurdni značaj, ki utira pot brutalni sili, nasilju, nihilizmu.³⁵

Fenomenologija življenja se torej sooča še z zadnjim vprašanjem. Dejali smo, da v vsakem živem bitju življenje prihaja kot Sebstvo, ki spada k vsakemu življenju in vsaki določitvi življenja. Tako torej ni trpljenja, ki ne bi bilo trpljenje nekoga. Ker je Bog življenje, moramo z Mojstrom Eckhartom reči: *“Bog se rojeva kot jaz sam”* (*“Dieu s’engendre comme moi-même”*)³⁶ – nedoumljiva trditev, ki omogoča zavrnitev vseh *“kriz subjekta”* sodobnega nihilizma. Če zadnji nima življenja le za anonimno, ampak tudi za nezavedno, potem je modernost, znova opeharjena z grškim *phainomenon*, ki pridržuje pojavitev (*manifestation*) le luči zunanosti, nesposobna spoznati nevidno v svoji lastni fenomenološki pozitivnosti. Iz česa sestoji slednja?

Razmislimo še enkrat o trpljenju. Rekli smo, da trpljenje razodeva trpljenje: toda ta predlog moramo popraviti. Samorazodetje trpljenja, ki se dopolni v trpljenju, ne more biti dejstvo trpljenja, pojmovano v svoji posebni vsebini, če je res, da se prav tako dopolni v veselju, dolgočasju, tesnobi ali naporu. V resnici se tesnoba³⁷ razodeva sama sebi v svoji afektivnosti (*affectivité*), v tej *patični*³⁸ *samo-impresivnosti* (*auto-impresionnalité pathétique*), ki sestavlja meso tega trpljenja kot tudi vsake druge modalitete življenja.³⁹ Zato so vse modalitete afektivne (*affectives*). Po splošni intuiciji Maina de Birana je to *“občutje prizadevanja”* na način, da je vsakršna dejavnost možna samo zaradi tega prizadevanja ali v zadovoljitvi slednjega, ne kot objektivna sprememba, ki je sama sebi nezavedna, ampak kot *“morem”*, ki se izkuša v svoji



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *V zavetju* (Italija)

afektivnosti in po njej.⁴⁰ Afektivnost⁴¹ torej ne določa nobenega posebnega področja našega življenja, ampak prežema in snuje celotno področje dejavnosti, “*dela*”, in s tem ekonomskih pojavov, ki jih v nasprotju s sodobnim prepričanjem ni mogoče ločiti od človeške eksistence.⁴²

Navsezadnje, ali ne obstaja patos misli, ki poudarja prednost, ki jo klasična filozofija pripisuje razvidnosti? Za to prednostjo razvidnosti zlahka prepoznamo prevlado vidnega, ki obvladuje razvoj naše kulture, ki ostaja ujetnica grške “*theorie*”. Misel, ki vključuje razumsko misel, se daje sama sebi le pre-

ko patičnega samo-razodetja življenja,⁴³ in tudi Husserl je moral, kljub svojemu naporu, da bi osnoval fenomenološko metodo na videžu očitnega, zapisati: "*Zavest, ki presoja matematično »stanje stvari«, je vtis*".

V nasprotju z njegovim mnenjem je za nas odločilno dejstvo, da so vse modalitete življenja, tako tiste, ki zadevajo teoretično in kognitivno misel, kot tudi druge, v svojem temelju afektivne, in sicer zato, ker je fenomenološka snov, v kateri se čista pojavnost prvotno pojavlja, *Pra-trpljivost (Archi-passibilité)*, ki je edina, v kateri postane mogoče vsakršno "*izkušanje samega sebe*". Kot bi dejal Janez, Bog ni le življenje, je *Ljubezen*. Tako je vzpostavljena bistvena vez med čistim dejem ljubezni in *afektivnostjo*.

Če naša različna razpoloženja (*tonalités*) najdejo svojo poslednjo možnost v bistvu življenja, najprej sledi, da jih nikoli ni mogoče razložiti izhajajoč zgolj iz svetnih dogodkov, ki jih razlagamo kot njihove "*motive*" ali "*vzroke*". Pravimo: "*Nesreča se je zgodila*". To pomeni, da je objektivni dogodek – nesreča, bolezen, žalovanje – povzročil trpljenje, v kolikor se s slednjim identificiramo. Tak dogodek, dramatičen, kot more biti, povzroči občutje trpljenja le bitju, ki je do vzeten za trpljenje, to je živemu bitju, ki je dan samemu sebi v življenje, katerega bistvo je *Pra-trpljivost*. Toda zakaj tak občutek rajši prevzema obliko tega afektivnega razpoloženja kot katerega drugega? Kako ne bi na tem mestu opazili, da so vse modalitete našega življenja razdeljene z ločnico odločilne dihotomije med modalitetami, ki so doživete kot pozitivne – vtisi veselja ali sreče – in modalitetami, ki jih označujemo kot negativne – vtisi bolečine ali žalosti? Posledično se zdi, da je vsa naša eksistenca ujeta v afektivno postajanje, ki nikakor ni nedoločeno in ki neprenehoma niha med neugodjem in zadovoljstvom, trpljenjem in veseljem,⁴⁴ medtem ko se nevtralna razpoloženja kot dolgočasje in

indiferenca predstavljajo kot neke vrste nevtralizacije tega prvotnega nihanja. Kako bi lahko razložili to dihotomijo, če ne izvira iz samih dogodkov sveta in je potrebno iskati njeno dokončno pogojenost v nas samih?

Na to vprašanje smo odgovorili. V kolikor je bistvo "živeti" v "izkušanju samega sebe", v imanenci patične samo-afekcije (*auto-affection pathétique*) brez ločnice ali odmika v odnosu do samega sebe, je življenje označeno z radikalno pasivnostjo do samega sebe – je "*trpeti samega sebe*", "*prenašati samega sebe*", ki je močnejša od vsake svobode – in njeno navzočnost smo prepoznali v najmanjšem trpljenju, ki je nesposobno uiti samemu sebi, ki se postavlja proti samemu sebi v nekem prvotnem trpljenju, ki je lastno vsakemu življenju in vsakemu živemu bitju. Samo zaradi tega prvotnega "*trpeti*", ki spada k vsakemu "*izkušanju samega sebe*" kot konkreten fenomenološki način njegove dovršitve, je možno nekaj takega kot je "*trpljenje*".

V dovršitvi tega "*trpeti samega sebe*" življenje izkuša samo sebe, prihaja vase, raste v svoji vsebini, se sebe veseli – je radost, je veselje. Vidimo, da ti *dve prvotni in temeljni fenomenološki razpoloženji, čisto trpljenje in čisto veselje, a priori* koreninita v "*izkušanju samega sebe*", ki sestavlja bistvo vsakega pojmljivega življenja. Dihotomija celote naših afektivnih razpoloženj se predstavlja v tej delitvi na dve temeljni fenomenološki razpoloženji. Kar se nam razkriva hkrati s tem najbolj jasnim bistvom življenja, je apriorna in transcendentna možnost prehajanja vseh naših razpoloženj iz enega v drugo. To nenehno drsenje naših razpoloženj – bodisi da gre za nadaljujoče preobražanje ali nenadno spremembo, "*skok*" – je razvidno tudi iz konkretnega postajanja našega vsakdanjega bivanja. Podvrženo nenadnim spremembam slučajne zgodovine ali igri nezavednih nagibov se tako postajanje včasih zdi absurdno in nerazumljivo. Tako se je zdelo pesniku Verlainu, ko

je ob pogledu na vse svoje preteklo življenje zapisal naslednji verz streznitve: "Stare sreče, stare nesreče, kot vrsta gosi ..."

Ta vtis se vendarle zdi površen, če razumemo, da se to potencialno preoblikovanje naših številnih modalitet vpisuje v prvotno možnost prehajanja temeljnih fenomenoloških razpoloženj, ki spadajo k bistvu življenja, iz enega v drugo. In sicer zato, ker je čisto trpljenje konkretni fenomenološki način, v skladu s katerim se dopolni prihod življenja v samega sebe, njegov objem s seboj v čistem veselju in s tem možnost vsake pojmljive oblike sreče in veselja, ki na koncu ni nič drugega kot veselje do življenja, neomejena sreča obstajanja.

Pojmovana v svoji specifični fenomenološki vsebini sta trpljenje in veselje zagotovo različna, tako kot neugodje in zadovoljstvo, hrepenenje (*désir*) in zadovoljitev. Prav ta razlika, želja nadomestiti negativne modalitete s pozitivnimi, najpogosteje določa delovanje, in sicer izhajajoč iz njegovih najosnovnejših oblik, kot je neposreden nagib vsake potrebe po zadovoljitvi. Kljub svoji različnosti in včasih svojemu nasilnemu nasprotovanju sta trpljenje in veselje, tako kot njune številne različice, združena v prvotnejši identiteti, ki je v *trpeti* in *veseliti se* (kurziva prev.), kot sestavnih delih bistva življenja in njegove ipseitete. Poznavanje te prvotne identitete vedno predpostavlja, da ne izgubimo iz svojega zornega kota končnosti našega lastnega življenja; to pomeni, da ga zaznamo v njegovem Temelju, ne več tu, kjer se nam zdi, da se izkuša v neke vrste psihološki dejstvenosti (*facticité*), ki se nikoli ne more prepoznati, pač pa tam, kjer je dana sama sebi v samo-podaritvi absolutnega življenja, v našem transcendentalnem rojstvu.⁴⁵ Takšna je bila genialna Kirkegaardova intuicija, ko je razumel, da se na višku njegovega trpljenja, na meji njegovega obupa, slednje preobrne v blaženost, ko se, kot pravi, "jaz

pogreza, v svojo lastno prosojnost, v moč, ki ga je ustvarila".

Iz Pra-trpljivosti absolutnega življenja nadalje izhaja najbolj nenavadna značilnost človeške pogojenosti, ki je: biti *inkarnirana eksistenca*. Ker je slednja neposredno interpretirana kot eksistenca v telesu, vodi nazaj k vprašanju telesa,⁴⁶ ki kot vsako temeljno vprašanje vodi k fenomenološkemu temelju, tj. k načinu pojavljanja. Način pojavljanja, ki se tu predstavlja kot tisti, ki očitno pripada telesu, je pojavljanje sveta, in sicer v dvojnem pomenu. Po eni strani se nam vsako telo, naše ali katerokoli, predstavlja v svetu, prevzema svoje fenomenološke lastnosti od fenomenoloških lastnosti sveta, kar najprej velja za njegovo zunanost. Vendar to svetno telo ni le "zunanje", ampak je telo, ki je oskrbljeno s številnimi čutnimi kvalitetai. To pomeni, da to telo, ki je videno, dotaknjeno, slišano itd., predpostavlja drugo telo, transcendentalno telo, ki ga čuti, vidi, se ga dotika, ga posluša, itd., in vse to zahvaljujoč sposobnostim njegovih različnih čutov.⁴⁷ V fenomenologiji 20. stoletja so te sposobnosti dojete kot intencionalnosti, na način, da je transcendentalno telo, ki sestavlja svet, intencionalno telo.⁴⁸ V tem drugotnem smislu je naše telo telo sveta, v smislu, da nas odpira temu svetu samemu. Pojavljanje, na katerem temelji to odpiranje svetu, je isto kot tisto, v katerem se nam kaže telo – predmet filozofskega izročila: v obeh primerih ostaja "zunaj sebe" kot takega. Le intencionalnost, ki omogoča videnje vsake stvari, ni sposobna pritegniti same sebe v pojavnost. Aporija, v kateri se Husserlova fenomenologija zlomi, se ponavlja v primeru telesa, ki je zreducirano na intencionalno telo. Vsaka izmed potez transcendentalnega telesa nam more dati le to, kar nam daje – videti, dotakniti se, poslušati ... – kot da se prvotno daje sebi v darovanju, ki ga dopolnjuje. Imanentno samo-darovanje te vrste se do-

gaja le v življenju, v njegovem patičnem samo-razodetju.⁴⁹

Šele ko pojavljanja, ki se mu prepuščamo, nimamo več za pojav sveta, ampak za pojav življenja, pride do preobrata v našem pojmovanju telesa.⁵⁰ In ta preobrat je v tem, da se to naše telo povsem razlikuje od drugih teles, ki bivajo na svetu; to ni več vidno telo, ampak meso – *nevidno meso*.⁵¹ Kajti, v kolikor meso najde svoj fenomenološki temelj v življenju, od slednjega prevzame tudi vse njegove fenomenološke lastnosti. To ne velja le za akozmičnost in nevidnost – ki zadoščata, da ga radikalno razlikujemo od “*telesa*” tradicije, ampak tudi za dejstvo, to drobno dejstvo, da vsako meso pripada nekemu. Ne le zaradi te slučajne vezi, ampak zaradi bistvenega razloga, da se Jaz, ki je vključen v vsako samo-razodevanje življenja, ustvarja v vsem mesu hkrati s slednjim, v istem dogodku, ki daje njega samemu sebi – v njegovem transcendentnem rojstvu. Podvrženo vsem vidikom življenja meso prejema od slednjega svojo lastno stvarnost, to čisto fenomenološko snov samo-impresivnosti, ki je identična patični samo-afekciji. Natančneje: meso je čista fenomenološka snov vsake resnične, tj. radikalno imanentne samo-afekcije, v kateri se življenje patično izkuša. Ker je meso fenomenološka snov samo-impresivnosti, ki prinaša možnost samo-afekcije iz življenja, se odkriva v ustvarjanju resničnosti celote naših vtisov.⁵²

Naše življenje je kljub temu končno življenje. Ne moremo ga razumeti drugače kot izhajajoč iz neskončnega življenja, v katerem je dano sebi.⁵³ Tako, kot se naš Jaz, nespособen prinašati samega sebe sebi, vrača k Prvemu živemu Jazu, Besedi, v kateri se absolutno življenje razodeva sebi, tako samo-impresivnost, ki omogoča vsak vtis in vse meso, predpostavlja *Pra-trpljivost* absolutnega življenja, tj. prvotno sposobnost prinašati samega sebe sebi na način patične fe-

nomenološke uresničitve. Samo v tej *Pra-trpljivosti*, ki predpostavlja, da je vse meso *trpljivo*, kar pomeni, da je *možno* – to meso, ki ni nič drugega kot trpljivost končnega življenja, ki svojo možnost črpa iz *Pra-trpljivosti* neskončnega življenja.⁵⁴

Tu lahko fenomenologija življenja potrdi svojo zmožnost osvoboditi se področja filozofskega izročila. Ali ni zmožna razjasniti nekaterih ključnih elementov naše kulture, ki spadajo k njenemu ne-grškemu izvoru, zlasti judovsko-krščanski duhovnosti?⁵⁵ Kajti prav v tem, da je meso⁵⁶ dano sebi le v *Pra-trpljivosti* življenja, fenomenologija življenja razkriva edinstveno vez, ki se vzpostavlja med dvema začetnima izrekoma, ki odzvanjata v slavnem Janezovem prologu: “*V začetku je bila Beseda*”, “*In Beseda je postala meso*”⁵⁷ (Jn 1,1.14). Prvi izrek smo že predstavili, če drži, da ni možno življenje, ki v sebi ne vključuje Jaza, v katerem se izkuša. Če je vse meso mogoče občutiti le v *Pra-trpljivosti* življenja, v njegovi Besedi, potem Učlovečenje Besede ni več nespamet, kar se je zdela v očeh Grkov. Ravno nasprotno; med Besedo in mesom moramo prepoznati veliko več kot zgolj podobnost: *identiteto bistva*, ki pripada absolutnemu življenju. Ko je meso izročeno življenju, preneha biti objektivno telo z nenavadnimi oblikami, nerazumljivo spolno določitevijo, ki je prikladna, da izzove našo tesnobo, izročeno svetu, neomejeno podvrženo vprašanju “*zakaj*”? Kajti, kot je uvidel Mojster Eckhart, je življenje brez zakaja.⁵⁸ Meso, ki v sebi nosi načelo svojega lastnega razodetja, ne potrebuje nobene druge instance, da bi se pojasnilo. Ko v svoji nedolžnosti vsaka modaliteta našega mesa izkuša samo sebe, ko trpljenje poimenuje trpljenje in veselje veselje, v njej govori življenje in nič nima moči proti njegovi besedi.⁵⁹

Kako bi to *Pra-trpljivost*, onstran vsake trpljivosti, pa vendar navzočo v njej, imanentno vsakemu mesu kot tisto, kar ga daje

njemu samemu, onstran vsakega čutnega ali razumnega dokaza, lahko imenovali drugače kot *Pra-trpljivost*, Pra-gnozo (*Archi-gnose*),⁶⁰ katere bistvo je Janez opisal kot prihod absolutnega življenja v njegovi Besedi, še preden slednja omogoči prihod Besede v mesu, ki je takšno kot naše. Tako je Janezova Prarazumnost⁶¹ (*Archi-intelligibilité*) vključena povsod, kjer je življenje, razteza se vse do teh bitij mesa, ki smo mi, in v žareči Paruziji privzema naše nezadostno trpljenje in naše skrite rane, kot je storila za Kristusove rane na križu.⁶² Kolikor bolj čisto, skrčeno na samo sebe, na svoje fenomenološko telo mesa, se dogaja vsako izmed naših trpljenj, toliko močnejše v sebi izkušamo brezmejno moč, ki slednjega daje samemu sebi. In ko to trpljenje doseže skrajno mejo obupa, se, kot pravi Kirkegaard, "jaz v svojem odnosu do samega sebe, željan biti on sam, potopi v svojo lastno prosojnost, v moč, ki ga je ustvarila", in preplavi nas opojnost življenja. Srečni so tisti, ki trpijo. V Globini njegove Noči je naše meso Bog.⁶³ Pra-gnoza je gnoza preprostih.⁶⁴

Prevod: Mojca Bertancel

1. Prevedeno po izvirniku: Michel Henry, "Phénoménologie de la vie", v: Michel Henry in Magali Uhl, ur., *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Prétontaine: Paris, 2002. Zaradi lažjega razumevanja Henryeve misli je prevod besedila dopolnjen z navedki strani (na katerih je posamezen odlomek pričujočega besedila podrobneje obravnavan) in razlagami iz enega izmed Henryevih najpomembnejših del: Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Éditions du Seuil: Paris, 2000).
2. Michel Henry, 36.
3. Michel Henry, 37.
4. Michel Henry, 38.
5. Michel Henry, 41.
6. Izvor bitja je pojav. Izvor vtisa, je njegov pojav. ... Vendar to ne velja za pojav sveta, čigar "zunaj sebe" a priori izključuje notranjo možnost vsakega pojmljivega vtisa, pač pa za pojav življenja, ki je

- življenje samo v svoji izvorni fenomenalizaciji. Michel Henry, 83-84.
7. Michel Henry, 47.
 8. Michel Henry, 36, 40.
 9. Michel Henry, 50-51.
 10. Michel Henry, 51-52.
 11. Michel Henry, 54-55.
 12. Michel Henry, 56.
 13. Heidegger je tradicionalno pojmovanje časa nadomestil s pojmovanjem, ki ga pomenljivo imenuje časovnost časa. Tri Husserlove intencionalnosti, ki tvorijo notranjo zavest časa, so tri Ek-staze: prihodnosti, sedanjosti in preteklosti. V stalnem prehajanju teh treh ekstaz druge v drugo (iz prihodnosti v sedanjost in v preteklost) nastaja obzorje videnosti, ki tvori pojav sveta. Pojavljanje sveta se tako dopolni v obliki temporalizacije časovnosti. Njegovo pojavljanje je njegova navzočnost za nas. Michel Henry, 57.
 14. Michel Henry, 58.
 15. Michel Henry, 59, 120-121.
 16. Michel Henry, 59-60.
 17. Michel Henry, 60.
 18. Michel Henry, 60-61.
 19. Michel Henry, 67-68, 137-138.
 20. Po Henryu je Galilej resnično vsebino sveta zreduciral na materialna telesa, iz katerih je fizikalno-matematična znanost naredila svoj novi predmet. Michel Henry, 149.
 21. Michel Henry, 107.
 22. Michel Henry, 84-89. "Čista bolečina je čisto trpljenje, je imanenca tega trpljenja – trpljenja brez obzorja, brez upanja, povsem zaposlenega s seboj, ker slednje zavzema ves prostor, na način, da zanj ni nobenega drugega prostora, kot je ta, ki ga zavzema ... Trpljenje nima ne oken ne vrat, nobenega prostora zunaj sebe, ki bi mu omogočal beg. ... Med trpljenjem in trpljenjem ni ničesar. Za tistega, ki trpi, toliko časa, kot trpi, čas ne obstaja." Michel Henry, 84-85.
 23. Trpljenje je samo-afektivnost, v radikalnem pomenu besede; je trpljenje, ki trpi. Michel Henry, 85.
 24. Modalitete življenja se razodevajo vsakič tistemu, ki jih izkuša, zaradi česar so samo njegove. Michel Henry, 108.
 25. Večno prihajanje absolutnega življenja vase – v procesu, po katerem se samo-ustvarja v svojem samo-razodevanju, v svoji Paruziji, ki nima ne začetka ne konca – ne razlaga le skrivnostnega in neskončnega ponavljanja prvotnih vtisov v našem mesu, ampak je tisto, ki v prvi vrsti omogoča razumevanje slednjega. Michel Henry, 242.
 26. Iz lat. ipse, ipsa, ipsum – sam. Po Edvardu Kovaču je "Ipséité" eden izmed Henryevih posebnih fenomenoloških pojmov, ki označuje

- “transcendentalnega posameznika” ali “sebstvo”. Edvard Kovač, “Michel Henry”, v: Michel Henry, *Jezusove besede*, KUD Logos: Ljubljana, 2008, 156.
27. Michel Henry, 177.
 28. Prevod svetopisemskih stavkov po: *Sveto pismo stare in nove zaveze, Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije: Ljubljana, 1996. Stavki se po Henryu nanašajo na imanentni proces absolutnega življenja, proces življenja v njegovem razodetju v Besedi. Michel Henry, 244-245.
 29. Živi transcendentalni Jaz je človek v svoji resnični stvarnosti. Michel Henry, 327.
 30. V prihodu Besede v njenem vidnem telesu je vsebovana njena skrita resničnost, večno rojevanje Edinega prvorojenega Sina v samo-rojevanju absolutnega življenja. To je fenomenološka vzajemna domačnost med Očetom in Sinom, ki jo razodeva Učlovečenje. “*Mar ne veruješ, da sem jaz v Očetu in Oče v meni?*” (Jn 14,10). Michel Henry, 369.
 31. Michel Henry, 178.
 32. Roditi se, pomeni priti v mesu ... Zato fenomenologija mesa nepremagljivo vodi k fenomenologiji Učlovečenja. Michel Henry, 179, 238. Rojstvo človeka v Besedi ponavlja rojstvo Besede v Bogu kot njegovo samo-razodetje. Ta istorodnost med rojevanjem Besede in človeka razlaga, zakaj se takrat, ko se Beseda učloveči, da bi postala človek, to ne zgodi v svetu, v katerega je prišla, ampak v mesu, “*med svojimi*”, med tistimi, ki so bili rojeni v Njem in mu za vedno pripadajo. Michel Henry, 328.
 33. Michel Henry, 329.
 34. Michel Henry, 244.
 35. Michel Henry, 258-259.
 36. ... “*Oče rojeva svojega Sina brez predaha in pravim še več: Mene rojeva (kot) svojega Sina in (kot) taistega Sina. Še več pravim: Ne rojeva me le (kot) svojega Sina, rojeva me (kot) sebe in sebe (kot) mene ...*”. Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, Mohorjeva družba: Celje, 1995, 179. Po Henryu iz tega sledi: “*Bog me rojeva kot samega sebe*”, ker njegovo življenje postaja moje, moje življenje ni nič drugega kot njegovo. “*Nisem več jaz, ki živim, ti si, ki živiš v meni.*” Michel Henry, 379.
 37. Michel Henry, 270, 276. Tesnoba je najvišji izraz bistva Jaza; patosa, v katerem se ta čuti za večno obdan z možnostjo moči, ki je njegova neskončna svoboda. Michel Henry, 277. Razodetje duha se dogaja v patosu življenja, ki je tesnoba in ki duha ne ukoreninja več v moči lastni Jazu, ampak v paradoksalnem odnosu dveh načinov pojavljanja. Michel Henry, 282. O povezanosti tesnobe z željo in grehom gl. Michel Henry, 284-291.
 38. Henry uporablja pojem paticen (*pathétique*) v njegovem etimološkem pomenu, kar pomeni, da se ne nanaša na predmet, ki lahko vzbudi čustvo, ampak na osebo, ki je sposobna nekaj trpeti ali čutiti.
 39. Meso v trpljenju ne razodeva katerekoli afektivne modalitete našega življenja ... Vodi k absolutni resnici, k skritemu procesu, v katerem življenje prvotno prihaja vase v svojem prvotnem trpljenju ... Michel Henry, 187.
 40. Afektivnost občutja prizadevanja ni katerakoli modaliteta našega življenja ... Ta transcendentalna Afektivnost, ki je pred vsakim pojmljivim čustvom, je afektivnost življenja. Michel Henry, 268.
 41. Afektivnost je interpretirana kot načelo dejavnosti, na način, da slednja ne more biti razumljena drugače kot v svoji resnični motivaciji, ki je ravno afektivna motivacija. Afektivnost sestavlja samo bistvo resnične motivacije, in sicer zato, ker sestavlja bistvo stvarnosti same. Michel Henry, 271.
 42. Michel Henry, 204-206.
 43. Ker se samo-razodetje življenja dovršuje kot patos, v samo-impresivnosti (*auto-impresionnalité*) mesa, je vse življenje obdano z neko obliko impresivnosti. Tako nas fenomenologija vtisa vrača nazaj k fenomenologiji mesa. Michel Henry, 241.
 44. Michel Henry, 270.
 45. Michel Henry, 254. Ker prihod življenja v mesu definira stvarjenje človeka v njegovem transcendentalnem rojstvu, se v tem vzpostavlja so-naravnost med božjim in našim bistvom, tako kot potrjuje Irenej: “*ker po svoji naravi pripadamo Bogu*”. Michel Henry, 331-332.
 46. Vprašanje telesa po Henryu ostaja zelo relativno. Daleč od tega, da bi se odtegnilo predpostavkam, ki določajo grško pojmovanje pojava, interpretacija telesa z vidika videnosti v svetu utrjuje novo pojmovanje transcendentalnega telesa – učlovečenega subjekta, ki čuti z vsemi čuti in nas odpira svetu. Michel Henry, 170.
 47. Michel Henry, 159, 172. Gre za čuteče in ne več zgolj čuteno telo, dajajoče in ne več dano telo, telo-subjekt, ki je postavljeno naproti telesu-predmetu, katerega pogoj je. Michel Henry, 159. Gre za telo, ki ni več predmet izkušnje, ampak njegovo načelo. Michel Henry, 160-161.
 48. Michel Henry, 167-168.
 49. Michel Henry, 192.
 50. Michel Henry, 168-169.
 51. Vse meso prihaja od Besede. Michel Henry, 331. Naše končno meso je tako lahko kraj rešitve kot tudi greha. Michel Henry, 333.
 52. Michel Henry, 280.
 53. Michel Henry, 254.
 54. Michel Henry, 243.
 55. Povsem različno od grškega Logosa je Beseda življenja transcendentalni fenomenološki pogoj

vsega mesa, ki je dokončen in radikalen. Samo v slednjem je vsako živo meso darovano v svoji patični samo-impresivnosti: v Pra-trpljivosti, v kateri se življenje in njegova Beseda večno ljubita. Krščanska Beseda je morala priti v mesu. Samo v Pra-patosu svoje Pra-trpljivosti se je mogla združiti s tem, kar je v svoji samo-impresivnosti meso v pravem pomenu besede. To je glavni razlog, zaradi katerega meso in njegove fenomenološke lastnosti najdejo svojo dokončno možnost v Pra-trpljivosti Besede. Fenomenologija mesa nas vztrajno vodi k fenomenologiji Učlovečenja. Michel Henry, 365-366.

56. Samo povezanost vsakega mesa s Pra-trpljivostjo Pra-mesa absolutnega življenja omogoča razmišljanje o možnosti, ki ga ima meso, da postane kraj pogube ali rešitve. Michel Henry, 318.
57. Beseda s tem, ko je postala meso, ljudem prinaša odrešenje. S privzetjem mesa, kot je njihovo, in z istovetenjem z njimi jim omogoča, da se poistovetijo z njim, da postanejo Božji (Dieu) kot on. Michel Henry, 239.
58. Samo-razodetje življenja je njegovo samo-opravičenje. Če je življenje brez "zakaja", ... je to zaradi samega dejstva izkušanja samega sebe, sreče tega izkušanja, ki je v veseliti se sebe in ki pravi, da je dobro. ... Takšna je fenomenološka zakoreninjenost radikalnih predlogov Mojstra Eckharta: "Ne glede, kako trdo je življenje, kljub temu želimo živeti... življenje v samem sebi je tako zaželeno, da si ga želimo zaradi njega samega." Michel Henry, 320-321.
59. Michel Henry, 374.
60. Po Henryju je teza gnoze premagana v luči cogitatio mesa (*cogitatio charnelle*). Michel Henry, 194, 246. Henry zato gnoze kot take ne
- pojmuje slabšalno, ampak to označitev, tako kot Irenej, pripisuje le lažni gnozi. Henryjevo razumevanje gnoze je sledeče: Janezova Pra-razumnost, v kateri se izkuša vsak Jaz v edinem prvorojenem Sinu, v katerem absolutno življenje izkuša samo sebe in se sebe veseli – mar ne bi morali te razumnosti, ki prihaja pred "zunaj sebe" sveta, pred vsako razumnostjo, ki jo vidi v njem, pred vsako obliko vedenja in znanosti, pred tem, kar smo vedno označevali kot "spoznanje", "gnoza" – morali imenovati pra-gnoza? ... Uvideti moramo, da je pra-gnoza krščanstvo. Michel Henry, 372. Gl. tudi Michel Henry, 332-333.
61. Pra-razumnost vodi Besedo in človeka, da bi ju združila v Kristusu. Pra-razumnost je samorazodetje absolutnega življenja. Michel Henry, 338.
62. Michel Henry, 374. Paradoks življenja je v tem, da nam samo Pra-razumnost omogoča razumeti, kar je v nas najpreprostejšega, najbolj prvotnega, vsakdanjega, skromnega, in kar se nas s pomočjo Pra-razumnosti, iz katere izvira, dotika v srčiki našega bitja. V srčiki našega bitja: kjer vsako živo bitje prihaja v življenje, kjer ga življenje daje njemu samemu v Pra-razumnosti njegove absolutne samo-podaritve – v našem transcendentalnem rojstvu, v katerem smo Božji Otroci. Michel Henry, 364.
63. Naše meso v sebi nosi temeljno resnico razodetja (*manifestation*), in to razodetje ni pojav sveta. V svoji patični samo-impresivnosti, v svojem mesu, darovanemu sebi v Pra-trpljivosti absolutnega življenja, ... v svojem patosu je Pra-razodetje življenja, Paruzija absolutnega. V Globini njegove Noči je naše meso Bog. Michel Henry, 373.
64. Michel Henry, 374.

Bolj judovski ste, kot ste mislili*

1. del

Robert M. Grant se je nekoč v svojem razmišljanju o metodah, s katerimi so kristjani interpretirali Sveto pismo, izrazil takole: "Lahko se čudimo načinu, kako takšna obudovanja vredna struktura rase na temeljih, ki se nam nemara zdijo precej trhli. Pa vendar sama argumentacija poteka povsem v skladu z logiko, če le upoštevamo splošno pravilo kristocentričnosti interpretacije ter rabski pristop k vrednosti sleherne besede v Pismu" (Grant 2000, 37). In lahko mu pri- trdimo, saj je brez upoštevanja omenjenih predpostavk (tj. kristocentrične interpretacije in vrednosti sleherne besede v Pismu), vsaj kot delovnih hipotez,¹ krščanska biblična interpretacija nemogoča.² Ob tem velja, da v času, ko so bili evangeliji spisani, prva predpostavka ni bila prav v nobenem pogledu sporna. Judovstvo novozaveznega časa je odlikovala enotnost, kar se tiče temeljnega, prej izraženega prepričanja o vrednosti sleherne besede Pisma. Toliko bolj pa je bila odprta druga postavka, in sicer mnogoterost razumevanja in interpretacije Svetega pisma.³ Najdba kumranskih zvitkov⁴ je namreč potrdila naslednje: "Zvitki so dokazali, da so nekateri Judje v Jezusovem času poznali in uporabljali več kot eno različico svetopisemskih (starozaveznih) knjig. Tedaj še ni bilo soglasja glede 'bibličnega kanona' in še ni bilo odločeno, katere knjige spadajo v 'uradno' Sveto pismo in v kateri različici. Nedvomno so različne judovske skupine različno izbrale, katere knjige bodo zanje veljavne in obvezujoče. Veliko mrtvomorskih rokopisov, ki danes niso del Svetega pisma, je nemalo Judov v času drugega templja imelo za svete in obvezujoče. Šele kasneje, po letu 100 po

Kr., je nastala 'standardna verzija' in z njo 'standardni obseg'." (Zupet 2006, 31.)

Kumranska besedila⁵ so nam pokazala, da Nova zaveza ni bila tako izvirna, v kolikor imamo v mislih takrat obstoječe in prisotne možne načine razumevanja in interpretacije Svetega pisma, temveč je njena izvirnost izenačena s prej omenjenim ključem interpretacije. Z besedami Franka Moora Crossa, enega izmed vodilnih raziskovalcev mrtvomorskih rokopisov: "Posebnost krščanstva ni ideja o odrešenju po trpljenju, temveč "dogodek" križanja, ki velja kot Božje pravno dejanje. To ni doktrina o vstajenju, temveč vera v Jezusovo vstajenje kot eshatološki dogodek, ki sestavlja osnovo krščanske odločitve za vero. /.../ Končno, krščanstvo se ne razlikuje od judovstva po "etični ljubezni" – da-leč od tega. Krščanska vera se razlikuje od stare vere, ki jo je rodila, po svojem spoznanju novega Božjega dejanja ljubezni, po razodetju Njegove ljubezni v Jezusovem izjemnem življenju, smrti in vstajenju."⁶ Besede iz naslova *Bolj judovski ste, kot ste mislili*, ciljajo torej na skupni starozavezni kredo v najširšem smislu besede – obe skupnosti namreč izhajata iz iste korenike, iz judovskega Svetega pisma. Obe sta cepljeni na isto trto: na starozavezno Mojzesovo postavo, preroke in psalme. Od tod – kljub vsem razlikam, ki niso majhne – sorodnosti njunih temeljnih pojmovanj in izražanj, nazorov in stremljenj. Teh razlik in podobnosti brez kumranskih spisov ni mogoče razumeti (Zupet 2006, 63), ali kakor pravi David Flusser,⁷ najslavitejši sodobni judovski raziskovalec Nove zaveze: "[R]aziskovanje mrtvomorskih rokopisov nikoli ne bo nadomestilo študija krščanskih izvorov, toda

pomagalo nam bo razumeti nekaj pomembnih vidikov zgodnjega krščanstva.”

Nekaj pomembnih vidikov zgodnjega krščanstva osvetlujejo prevodi avtorjev, ki so svoja dela objavili v zborniku *Christian beginnings and the Dead Sea scrolls* (ur. John J. Collins). Izbor je selektiven, prevod pa *ad sensum*, pri čemer velja, da v ničemer ne spreminja pomena originalnega besedila. Določena mesta sem za lažje razumevanje v opombah dopolnil z nekaterimi temeljnimi podatki za posamezna mrtvomorska besedila, ki se jih avtor izvirnega, tj. angleškega besedila ni dotaknil. Kumranskega besedila, ki so ga avtorji navajali (v angleščini), nisem prevajal, temveč sem navajal po knjigi dr. Janeza Zupeta *Kumranski rokopisi*.

Navdihnjenost avtorjev v mrtvomorskih rokopisih in Novi zavezi

Sveto pismo Stare zaveze predstavlja temelj za razumevanje evangelijskih besedil, zato so starozavezne navedbe v novozaveznih besedilih stalnica (Mt: 124 navedb, Lk: 109 navedb, Mr: 70 navedb in Jn: 27 navedb). Na nekaterih mestih so ti starozavezni navedki interpretirani tako, da se ne zdijo logični. Npr. v Mt 2,14-15 beremo citat iz Ozeja 11,1, ki za evangelista predstavlja napoved Jezusovega življenja, natančneje, vrnitve iz Egipta: “Vstal je, ponoči vzel dete in njegovo mater ter se umaknil v Egipt. Tam je bil do Herodove smrti, da se je izpolnilo, kar je Gospod rekel po preroku: Iz Egipta sem poklical svojega sina.” Če ga primerjamo z navedkom iz Ozeja (11,1-2,5), povezava po golem logičnem sklepanju ni povsem jasna: “Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil, iz Egipta sem poklical svojega sina. Kadar so jih klicali, so šli pred njimi; Báalom so darovali klavne daritve in malikom zažigali kadilo.” V kontekstu celotne Ozejeve knjige je najbolj naravno, da razumemo Ozejeve besede “Iz Egipta sem

poklical svojega sina” kot referenco za *exodus* (izhod iz Egipta), kar potrjujejo tudi druga mesta v besedilu (prim. Oz 11,5). Pa vendar evangelist Matej poveže besedno zvezo “moj sin” z Jezusom in ne z Izraelom (primerjaj tudi Mt 2,17-18 in Jer 31,15-17).

Ob takšnih neskladjih se upravičeno postavi domneva, da so novozavezni avtorji namenoma predrugačili prvotni namen starozaveznega pisatelja. Da bi takšen način razmišljanja mogli razumeti, se moramo najprej potopiti v piščev čas, tedaj aktualne metode in načine interpretacije. Odkrili bomo, da je bil omenjeni primer (re)interpretacije v dobi, ko je bila krščanska skupnost šele v povojih (ali pa sploh še ni obstajala), povsem sprejemljiv in pogost način tolmačenja svetih besedil.

To dokazujejo “sodobniki” novozaveznih besedil, mrtvomorski spisi. Za primer si ogledjmo komentar (intrepretacijo) k prepisu Habakukove knjige (1QpHab).⁸ Podobno kakor Matej tudi avtor iz kumranske skupnosti vse dogodke iz Habakukovega življenja zrcali v svojo sedanost. Habakuk naj torej ne bi pisal o dogodkih svojega časa, tj. o osvojitvi Juda, zavzetju Jeruzalema in izgonih, temveč o dogodkih, ki se imajo zgoditi šele v prihodnosti – v času avtorja kumranske skupnosti, ki Habakuka (re)interpretira. Tako v Habakuku Babilonci niso ljudje babilonskega imperija 6. st. pred Kr., ampak so to sovražniki Izraela v 2. st. pred Kr., v času, ko je bil Habakuk ponovno interpretiran. Ti sovražniki se v novem kontekstu najverjetneje nanašajo na takrat največjo silo sveta, Rim. Kot plastičen primer naj služi prvo poglavje iz kanoničnega Habakuka (Hab 1,13). Pred omenjenim verzom Bog sporoči Habakuku, da bo Izraelce zaradi krivic in nasilja v njihovi sredi zavojevala tuja sila, Kaldejci, ki bodo Izrael kaznovali. Habakuk se s takšno kaznijo ne more sprijazniti in se “upira” sklepu Boga:

Tvoje oči so preveč čiste, da bi videl hudobijo, na zatiranje ne moreš gledati: zakaj torej gledaš varljivce in molčiš, ko krivični požira pravičnejšega od sebe? (Hab 1,13.)

Na tem mestu je pomembno opaziti slovnični paralelizem,⁹ ki ga avtor uporabi, ko polaga besede v Habakukova usta. V mrtvomski interpretaciji se avtor ne ozira več na slovnični paralelizem (kjer druga vrtica s podobnimi besedami ponovi misel prve), temveč vsak par vrstic naslovi na drugega naslovnika, tj. na dve različni skupini ljudi v avtorjevem času. V kumranskem komentarju k Habakuku beremo:

(Tvoje)¹⁰ oči so preveč čiste, da bi videl hudobijo.” (...)¹¹ Razlaga tega: Niso se vlačugali za svojimi očmi v času krivičnosti. Zakaj torej gledaš varljivce in molčiš, ko krivični požira pravičnejšega od sebe? (...) Razlaga tega se nanaša na Absalomovo hišo in člane njihovega sveta, ki so molčali, ko je bil učitelj pravičnosti grajan, in mu niso pomagali proti možu laži (...), ki je zavrzel Postavo sredi vsega njihovega sveta. (1QpHab 5,6-12.)

Prvi paralelizem se torej ne nanaša več na trditev o svetosti Boga: “Tvoje oči so preveč čiste, da bi videl hudobijo /.../” (Hab 1,13a), temveč postane v skupnosti reinterpretiran in kaže na učence učitelja pravičnosti, ki so ostali zvesti Bogu: “Niso se vlačugali za svojimi očmi v času krivičnosti” (1QpHab 5,7-8). Tudi drugo dvostišje nima več prvotnega naslovljenca, Boga, temveč je naslovljeno na “izdajalce” – nasprotnike učitelja pravičnosti: “Razlaga tega se nanaša na Absalomovo hišo in člane njihovega sveta, ki so molčali, ko je bil učitelj pravičnosti grajan, in mu niso pomagali proti možu laži (...), ki je zavrzel Postavo sredi vsega njihovega sveta.” (1QpHab 5,9-12.) Habakuk je v luči nove interpretacije odrezan od svojega zgodovinskega, literarnega in vsebinskega konteksta (podobno zgodbo smo že predstavili pri Mateju).

Ob tem se je potrebno vprašati, s kakšno pravico oz. avtoriteto je kumranski ali novozavezni avtor spreminjal kontekst in pomen starejših besedil. V strokovnem svetu namletimo na izraz “navdihnjena interpretacija”. Gre za idejo o nadčasovnosti in nedoumljivosti končnega pomena svetopisemskih besedil. Bog ni “suženj” zgodovinskih okoliščin v smislu nujnosti poseganja v zgodovino človeštva na viden način. Svojo voljo na poseben način vedno znova daje spoznavati skozi že obstoječe zapise, ki so “navdihnjeni”, tj. nadčasovni. Dokaze za takšno mišljenje najdemo v Svetem pismu samem. Klasičen primer so preroki, ki so na podlagi istega besedila vedno znova in znova delali korekcije v dojetanju in razmišljanju o Bogu, nemalokrat pa so besedo Boga v skladu s časom in okoljem na novo interpretirali. Bistveno vprašanje se torej glasi: S kakšno pravico avtor to počne? Odgovor pa: Z Božjim posegom oz. navdihnjenjem. V kumranskem Habakuku beremo:

[D]uhovnika, ki ga je Bog dal [obče]stvu, da bi razložil vse besede njegovih služabnikov prerokov, [po] katerih je Bog oznanil vse, kar se je zgodilo njegovemu ljudstvu [Iz]raelu. (1QpHab 2,8-10.)

“[V]se besede njegovih služabnikov prerokov” (1QpHab 2,8-9) se nanašajo na preteklost, na prerokbe in delovanje prerokov izraelskega ljudstva pred učiteljem pravičnosti. Njihovo delovanje je očitno pravilno mogoče razumeti šele v piščevi sedanosti, kajti učitelj pravičnosti je /.../ “duhovnik, ki ga je Bog dal [obče]stvu, da bi razložil vse besede njegovih služabnikov prerokov” (1QpHab 2,8-9). Gre torej za lep primer “Božje asistencije”, navdihnjenja. Še več, v prepisu hvalnic beremo:

Jaz, uvajalec, sem te spoznal, moj Bog, po duhu, ki si ga dal vame, in zvesto poslušal tvoj čudoviti nasvet po tvojem svetem duhu. V meni si [od]prl¹² spoznanje skrivnosti tvoje razum-

nosti in izvira [tvoje] mogočnosti /.../. (1QH 20, 11-13.)

Ostati moramo pozorni, saj gre tukaj za lastnost, ki ni bila dostopna vsakomur, temveč le izbrancem, v tem primeru učitelju pravičnosti. Deležni je niso bili niti (drugi) člani skupnosti. Tudi pisici novozaveznih besedil veljajo za navdihnjene, hkrati pa je celotna skupnost prve Cerkve veljala za takšno na splošno: "Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal, kar bo slišal, in oznanjal vam bo prihodnje reči" (Jn 16,13). "Kar pa zadeva vas: maziljenje, ki ste ga dobili od njega, ostaja v vas in zato ni treba, da vas kdo uči. Kakor vas njegovo maziljenje uči o vsem in je resnično in ni laž, tako ostajajte v njem, kakor vas je poučilo." (1 Jn 2,27.) Tudi Pavel pravi v prvem pismu Korinčanom:

Pa vendar oznanjamo modrost, in sicer med popolnimi! Toda ne modrosti tega sveta, tudi ne modrosti voditeljev tega sveta. Ti minevajo. Mi oznanjamo Božjo modrost v skrivnosti, tisto prikrito, ki jo je Bog pred veki vnaprej določil za naše veličastvo. Te ni spoznal noben mogočnik tega sveta. Kajti ko bi jo spoznali, Gospoda veličastva pač ne bi križali. Kakor je pisano: Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo, to nam je Bog razodel po Duhu. Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine. Kdo izmed ljudi pa ve, kaj je v človeku? Mar tega ne ve le človekov duh, ki je v njem? Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo Božji Duh. Mi nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi mogli spoznati to, kar nam je Bog milostno podaril. To tudi govorimo, pa ne z besedami, kakršne uči



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, Počitek (Dalmacija)

človeška modrost, ampak kakršne uči Duh, tako da duhovne stvari presoajamo z duhovnimi. (1 Kor 2,6-14.)

Porebno je torej poudariti, da imajo novozavezni pisci s kumransko skupnostjo le minimalni skupni imenovalci, ki se kaže v tem, da so do neke mere uporabljali podobno tehniko interpretacije (in ne vsebine interpretiranega). Le-ta vsekakor ni veljala za lastno kumranski skupnosti. Sorodni so si v tem, da svojo razlago utemeljujejo na avtoriteti razodetega Boga skozi Duha. Vendar je ta Božji Duh v prvi Cerkvi dar, ki je bil podeljen vsem (skupnosti kot celoti), na drugi strani pa opazimo, da je ta "sposobnost" v Kumranu rezervirana le za učitelja pravičnosti.

In če se torej vrnemo k v začetku izpostavljenemu primeru iz Matejevega evangelija (Mt 2,14-15), vidimo, da je bil za evangelista ključ interpretacije vseh starozaveznih navdov Jezus. Kakor je jasno pokazal predstavljeni primer komentarja k Habakuku iz kumranske skupnosti, je bila takšna razlaga v kontekstu novozaveznega trenutka povsem dopustna. Le-ta je bila sprejemljiva (tudi) zaradi "nadčasovne" logike besedil.¹³

Mesija, ki je prišel pred Jezusom?

Za dogodke v Judeji, ki so se zgodili v zadnjih dveh stoletjih pred Kristusom, predstavljajo mrtvomorski rokopisi enega temeljnih virov iz prve roke. Judeja je bila v drugi polovici 1. st. pred Kr. pod oblastjo Rima in razmere so se počasi "ogrevale" do vrelišča, ki je nastopil z uporom in uničenjem jeruzalemskega templja leta 70 po Kr. Kot posledica opisanih družbenih razmer so – kažoč na zoro novih in boljših časov – vzniknile različne skupine upornikov, prerokov ... in mesij. Le eden od njih ni bil potisnjen v temo zgodovine in je imel vpliv, ki ga čutimo še danes.

Odkritje mrtvomorskih rokopisov leta 1947 je torej takoj vzbudilo upanje, da bodo po več kot 2000 letih nedotaknjenosti in z

nesporno zgodovinsko vrednostjo lahko na življenje in delo Jezusa Nazarečana vrgli več luči. Vendar je takoj po začetku enega največjih odkritij 20. st. v javnost prišla drugačna "luč". V spisih se je namreč pojavila nova figura, učitelj pravičnosti, za katerega se na prvi pogled zdi, da je na neki način predstavljal prototip Jezusu iz Nazareta. Že pred zgodovinskim Jezusom se namreč pojavi Učitelj, ki se poistoveti s trpečim služabnikom iz četrtega speva v Izaijevi knjigi. Kot vemo, je omenjeno starozavezno besedilo eden temeljnih starozaveznih tekstov, v katerih kristjani prepoznamo trpečega Jezusa in ki je hkrati, vsaj do odkritja, predstavljal edinstvenost, ki je ni bilo moč zaslediti nikjer drugje. Termina *trpljenje* in *Mesija* sta bila za Jude prvega stoletja popolnoma nezdržljiva.

Dokaze za zgoraj omenjeno identifikacijo lahko najdemo v t. i. kumranskih Hvalnicah,¹⁴ v poglavjih 10-16. Pisec besedila ves čas govori v prvi osebi in pred nas razgrinja svoje tožbe nesrečnega in preganjanega pravičnika. V tej osebi moramo po vsej verjetnosti prepoznati učitelja pravičnosti, ki ga kumranski svetopisemski komentarji, zlasti komentar k Habakuku, predstavljajo prav kot ustanovitelja in zakonodajalca ločine, kot preroka v odličnem pomenu. Argument za identifikacijo Učitelja s Služabnikom je v tematskih vzporednicah med kariero Učitelja in portretom Izaijevega služabnika in v aluzijah na specifična mesta v Izaijevem spevu služabnika (prim. Iz 42,1-4; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12). Ob tem je potrebno biti pazljiv, saj omenjena mesta ne predstavljajo ločene oz. "iztrgane" skupine pesnitev. Tudi ni povsem gotovo, da so v času nastanka le-teh in kasneje v Jezusovem času v njih prepoznavali vlogo in pomen, ki ju v njih razbere sodobna eksegeza. Temeljnega pomena je starozavezno besedilo Iz 52,13-53,12, t.i. *četrty spev o Gospodovem služabniku*, ki predstavi model zavržene, obupane in prizadete figure, ki pa je na koncu

povzdignjena k Bogu in katere trpljenje opraviči mnoge. Učitelj pravičnost v Hvalnicah (pogl. 8-16) eno za drugo niza aluzije na zgoraj izpisana mesta iz Izaijeve knjige. Tako npr. beremo v 1 QH 16,26-27: "/.../ (moje) bivališče je z bolnimi, moje srce p[ozn]a boleznimi, in jaz sem podoben zapuščenemu možu v bo[lečinah ...] /.../ Izaija pa pravi (Iz 53,3-4): "Bil je zaničevan in zapuščen od ljudi, mož bolečin in znanec boleznimi, /.../ mi pa smo ga imeli za zadetega, udarjenega od Boga in ponižanega." V izvirniku, tj. v hebrejščini, je med tema dvema besediloma na podlagi tekstne kritike mogoče opaziti veliko skupnega besedišča, kljub temu da poglaviti Izaijev izraz "mož bolečin" v kumranskih Hvalnicah ni uporabljen. Še jasnejšo referenco na Iz 53,3 najdemo nekaj poglavij nazaj, v 1 QH 12,8: "/.../ zavrnilo so me namreč in ne cenijo me /.../", kjer je za besedo "ceniti, spoštovati" uporabljen enak hebrejski koren kakor v besedilu v Izaiju: "/.../ je bil zaničevan in nismo ga cenili" (Iz 53,3). (Glej tudi prim. 1 QH 12,23.)

Podobnosti priključ v spomin tudi primerjava med 1 QH 15,6-7: "Zahvaljujem se ti, Gospod, ker si me varoval s svojo močjo in izlil name svojega svetega duha ...", in Iz 42,1: "Glejte, moj služabnik, ki ga podpiram, moj izvoljeni, ki se ga veseli moja duša. Položil sem nanj svojega duha, narodom bo delil pravico." Prav tako med 1 QH 23,10-14: "Ti si odprl [iz]vir v ustih svojega služabnika /.../. Bitju, ki si ga podpiral s svojo močjo, /.../ da [bi bil,] v skladu s tvojo resnico, glasnik [...] tvoje dobrote, da bi oznanjal ponižnim obilnost tvojega usmiljenja /.../."¹⁵ in Iz 61,1: "Duh Gospoda BOGA je nad menoj, ker me je GOSPOD mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim ..."

Opazimo, da oba, Izaijev trpeči služabnik in učitelj pravičnosti, trdita, da sta obdarjena z Gospodovim duhom, torej da imata avtoriteto učitelja (1 QH 15,10: *in moj jezik*

je kakor učenci ...; Iz 50,4: *Gospod BOG mi je dal jezik učencev*), vendar sta oba zavrjnena, nista cenjena in sta prizadeta z boleznimi in bolečinami. Že iz te kratke primerjave je očitno, da je učitelj izrisal sebe oz. svojo lastno situacijo kot upodobitev Izaijevega trpečega služabnika. Kljub temu, da tega na podlagi besedila ni mogoče z gotovostjo trditi, obstaja največja verjetnost, da je učitelj pravičnosti sebe videl kot uresničitev v Gospodovem služabniku napovedane prerokbe.

Omenjeno postane bolj jasno, če si ogledamo Iz 52,13, kjer je na začetku četrtega speva o Gospodovem služabniku omenjeno dejstvo, da bo služabnik na koncu svoje poti "dvignjen": "Glej, moj služabnik bo imel uspeh, povzpел se bo in povzdignil in bo silno vzvišen." V besedah, ki jih avtor Hvalnic polaga v usta učitelju pravičnosti, opazimo, da je bil le-ta povzdignjen že za časa svojega življenja kot trajajoče stanje:¹⁶ "Zahvaljujem se ti, Gospod, ker si rešil moje življenje iz jame in iz podzemlja Abadóna si me dvignil na večne višave, da lahko hodim po ravnih tleh brez raziskovanja" (1 QH 11,19-20).

Obe besedili, četrti spev o Gospodovem služabniku in kumranska Hvalnica, uporabljata jezik poveličevanja. Zaradi fragmentarne ohranjenosti kumranskega besedila je glede dobesednega prevoda nekaj negotovosti, vendar kljub temu smemo zaključiti, da je avtor kumranskega besedila želel pokazati na analogijo med sabo in Gospodovim služabnikom (oba doživljata enako zgodbo, bila sta prezirana in nato povišana). Če torej povzamemo: figura iz zgoraj omenjene kumranske Hvalnice (1 QH) je gotovo "asociacija" na Izaijevega trpečega služabnika. Podobno lahko zaključimo tudi za "figuro" Jezusa. Pomembno pa je podčrtati, da kumranska oseba učitelja pravičnosti, ki se identificira s služabnikom iz Izaija, ne namiguje na to, da bi s svojim delovanjem "odkupila, odvzela grehe mnogih". Ni vidno,

da bi trpljenje osebe iz hvalnic kumranskih zvitkov imelo kakšno nadomestniško oz. odrešilno vlogo, kakor je izpričana za Gospodovega služabnika oz. za Jezusa.

Vendar se nam postavi naslednje vprašanje: Ali je bil služabnik iz četrtega speva obravnavan kot mesijanska figura tudi že v času pred Kristusom? Ali je bil Izaijev trpeči služabnik pred 2000 leti razumljen kot napoved obljubljenega Mesije? In torej, ali je se je učitelj pravičnosti želel predstaviti kot mesija? Za takšno trditev ni pravih argumentov. Res je, da je zgodnja krščanska skupnost poudarila predvsem mesijansko razsežnost trpečega služabnika, saj je bila prerokba razumljena kot napoved trpljenja in smrti Jezusa iz Nazareta oz. Jezusovo življenje kot ureničitev prerokbe. Vendar za obdobje pred zgodovinskim nastopom in smrtjo Jezusa iz Nazareta o enačitvi nazivov Gospodov služabnik in Mesija ne moremo govoriti. Trpeči služabnik je v obdobju pred Kristusom predstavljal paradigmo odnosa ponižani (in zavrženi) s strani krivičnih – povišani s strani Boga (prim. Dan 11-12). Tako torej zgoraj omenjena mesta, kjer je učitelj pravičnosti predstavljen po modelu trpečega služabnika, sama po sebi ne priključijo mesijanskih pretenzij.¹⁷

Jezus in učitelj pravičnosti sta bila oba preroka, ki sta s svojim javnim delovanjem na strani vladajoče duhovne elite naletela na neodobravanje, ki je prerastlo v odkrit konflikt. Kakor učitelj pravičnosti se je tudi Jezus na neki stopnji identificiral z Gospodovim služabnikom v Izaijevi knjigi (prim. Lk 4,18-19). Kljub temu med njima obstajajo odločilne razlike. V Jezusovem primeru identifikacija z Izaijevim služabnikom pomeni, da je bilo za njegovo trpljenje in smrt odločilno to, da je bila “prelita za mnoge”, tj. njen odrešitveni vidik. Takšna misel je pri učitelju popolnoma tuja. V I QH 10,8-9 avtor sicer pravi, da predstavlja past za grešnike

in ozdravljenje za tiste, ki se od greha odvrnejo: “/.../ tako da sem postal past za hudodelce in zdravilo za vse, ki se odvrtačo od pregrehe /.../.” Vendar iz besedila ni moč razbrati, da je omenjena ozdravitev posledica trpljenja učitelja pravičnosti. Res je, da so kumranski pisci uporabljali metodo interpretacije, pri kateri zgodovinske in literarne osebe iz različnih mest hebrejske Biblije poistovetijo s konkretno osebo v svojem času (Služabnik – učitelj). A vendar ni moč govoriti o tem, da so Gospodovega služabnika (Iz 53) v obdobju pred zgodovinskim Kristusom razumeli kot “veliko spravno daritev”. Opazujemo lahko različne vzporednice, vendar se, kar je bistveno, le-te pri učitelju ne razširijo na odrešilno vlogo.

Pomemben je tudi eshatološki vidik, tj. razumevanje poslanstva Jezusa in učitelja pravičnosti v luči eshatološke prihodnosti. Ne samo, da so Jezusovi učenci verjeli, da je Jezus vstal od mrtvih, temveč so verovali tudi, da se bo prihod Sina človekovega zgodil še drugič, ko bo prišel na oblakih sodit žive in mrtve. V mrtvomorskih besedilih pa ni izpričanega nobenega pričakovanja ali prepričanja, da se bo učitelj pravičnosti kdaj vrnil.

Pomembna razlika je obstajala še v naravi nauka. Eseni so bili osredotočeni na izpolnjevanje Postave – njihov nauk je predstavljal vrnitev k Mojzesu. Pravi pomen pa je bil razodet le njim. Narava Jezusovega nauka je nasprotno relativizirala idejo obredne čistosti, ki pride po delih Postave, in poudarila postavo duha. Seveda Jezus s tem ni *a priori* zavrnil Postave, temveč jo je prišel dopolnit z večjo pravičnostjo (prim. Mt 5,17.20).

* Izbor iz knjige Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls (prevod po smislu).

1. Zavedati se moramo, da lahko teolog razvije teološko interpretacijo Pisma, četudi ni verujoč pripadnik cerkvenega občestva, vse dokler imajo religiozna vprašanja bibličnih besedil v pogovoru

- prvo besedo. V tem primeru lahko pogojno govorimo o teologu, ki religiozno/teološko interpretira Biblijo kot klasično religiozno besedilo z zahtevo po resni pozornosti. Toda teolog je pogosto "cerkveni teolog" v strožjem pomenu besede. To ima posledico, da je potrebno, da je potrebno Pismo interpretirati kot verujoč pripadnik verskega občestva za občestvo in zvesto sledeč normam, ki jih postavlja občestvo (Grant 2000, 218).
2. Krščanstvo - tako kot judovstvo in v nasprotju z islamom - na Pismo ne gleda kot na razodetje, temveč kot na izvorno pričevanje o razodetju. Glavna vloga pri krščanskem samorazumevanju tako pripada dogodku razodetja in ne besedilu pričevanja. In vendar ima "knjiga", torej Pismo, v teologiji glavno besedo. Povedano drugače; krščanstvo je religija razodetja, o katerem na avtoritativen način pričajo določena besedila (Grant 2000, 212-213).
 3. Sveto pismo Stare zaveze je sestavljeno iz različnih virov različnih literarnih vrst; starejše vire so sveti pisatelji spajali v nove sestavke tako, da so jih reinterpreterali v luči čistejšega monoteizma in jasnejših etičnih uvidov. Judovski midraši in drugi komentariji kažejo izredno fleksibilnost v razlaganju Stare zaveze (Grant 2000, 5; uvodno besedilo za slovensko izdajo "En Bog - več metod", ki ga je napisal Jože Krašovec).
 4. Naslov *Kumranski rokopisi* se nanaša na stare rokopise, ki so jih odkrili na različnih krajih Judovske puščave v bližini Mrtvega morja. V določenih jezikih, na primer v angleščini, se je uveljavila oznaka rokopisov po Mrtvem morju, zato pogosto uporabljajo naslov *Mrtvomorski rokopisi (the Dead Sea Scrolls)*. Glavno in najslavnejše najdišče rokopisov je kraj Kumran, zato se je prav tako uveljavilo poimenovanje rokopisov po tem kraju (*Khirbet Qumran*). V letih od 1947 do 1956 so v bližini kraja Khirbet Qumran v enajstih votlinah našli različne izdelke iz različnih materialov, predvsem iz lončenine, in rokopise v treh jezikih, v katerih je napisano Sveto pismo: v hebrejščini, aramejščini in grščini. Kumranski in drugi mrtvomorski rokopisi so bili napisani v obdobju od leta 250 pred Kristusom do leta 68 po Kristusu (Zupet 2006, 9).
 5. Večina raziskovalcev mrtvomorskih rokopisov se strinja, da je v obdobju od približno 150 pred Kristusom do leta 68 po Kristusu živel stroga ločina esenov, ki so poleg farizejev in saducejev sestavljali tri glavne skupine Judov glede na religiozno in kulturno usmeritev. Esene omenjajo judovska pisatelja Jožef Flavij in Filon Aleksandrijski ter latinski pisatelj Plinij Starejši. Večina znanstvenikov se dalje strinja, da so leta 68 člani skupnosti v Kumranu večino rokopisov poskrili v okoliških votlinah, da bi jih obvarovali pred vdorom Rimljanov, ki so zavzeli Jeruzalem, potem pa še večino drugih krajev v Sveti deželi (Zupet 2006, 9-10).
 6. Ko gre za razumevanje izvora krščanstva v odnosu do kumranskih rokopisov, imamo v mislih predvsem obzorje podobnosti in razlik med besedili Nove zaveze in nebibličnimi mrtvomorskimi rokopisi. Za nebiblične tekste je značilno, da pogosto zelo dobesedno ali nekoliko prirejeno navajajo odlomke iz Svetega pisma. Način navajanja in razlaganja v ožjem ter širšem sobesedilu nebibličnih besedil kaže, kako so eseni in druge judovske skupnosti razumeli svetopisemska besedila v zadnjih stoletjih pred Kristusom in v prvem stoletju po Kristusu, to je do uničenja kumranske skupnosti leta 68 po Kristusu. Nebiblična mrtvomorska besedila so izjemno pomembna za ugotavljanje duhovnih smeri zgodnjega judovstva, prav tako za presojanje duhovnega ozračja, v katerem je nastajala Nova zaveza (Zupet 2006, 17-18).
 7. Znana je njegova obsežna knjiga z naslovom *Judaism and the Origins of Christianity*.
 8. Komentar k preroku Habakuku (1QpHab) je datiran v Herodovo dobo (konec 1. st. pr. Kr.). Njegova značilna posebnost je, da je sveti tetragram (JHVH) izpisan v starohebrejski pisavi. 1QpHab je najdaljši in najbolj ohranjen "pešer" (komentar) iz kumranske knjižnice. Komentar pojasnjuje prvo in drugo poglavje preroka Habakuka, ki se nanašata na poslednje čase. Težko razumljiva vsebina je razložena stavke za stavkom. Namigovanja na določene dogodke iz takratnega časa ostajajo za nas delno temna. Jeruzalemski duhovščini pod vodstvom krivičnega duhovnika očita skupnost zvestih postavi onečaščenje svetišča. Skupnost se je zgrnila okoli učitelja pravičnosti, ki mu je Bog podelil dar razlaganja Svetega pisma. Z njim se je morala umakniti iz templja, krivični duhovnik pa je preganjal učitelja pravičnosti in grdo ravnal z njim. Njuni imeni nista nikjer izrecno imenovani, tako da ju ne moremo zagotovo določiti. Iz 1QpHab jasno izhaja, da je imela skupnost svoje začetke v krogih jeruzalemskih duhovnikov; zaradi svojega strogega razumevanja Postave so prišli navzkriž z velikim duhovnikom in so se morali umakniti na poseben kraj (Zupet 2006, 235).
 9. Glavna značilnost hebrejskega stiha je oblikovni, pomenski in ritmični paralelizem. Beseda paralelizem pomeni, da druga ali tretja vrstica dvo- ali trostistišja pojansuje, parafrazira ali preprosto ponavlja misli, pesniške figure ali prisposodbo iz prejšnjega stiha ali stihov. Ločimo tri vrste paralelizma: sinonimnega, antitetičnega in sintetičnega. Paralelizem je sinonimen tedaj, kadar druga ali morda tretja vrstica s podobnimi besedami ponovi misel prve, antitetičen pa tedaj, kadar druga vrstica izraža nasprotje prve.

- Nepopolne vzporednice imenujemo sintetični paralelizem (Krašovec 2001, 152).
10. (xxx) = dodatna beseda za razumevanje besedila.
 11. prazno = praznina v rokopisu.
 12. [xxx] – restavracija besedila, zelo slabo ohranjenega v besedilu.
 13. Upoštevati moramo, da je bila razlaga svetih besedil pred dokončno zamejitvijo kanona konec 1. stoletja po Kristusu dokaj dinamična in je puščala precej svobode (glej uvod in opombo št. 3).
 14. Eden izmed zvтков, odkritih v prvi votlini, je zbirka teh hvalnic ter hvalnih in zahvalnih pesmi, ki se v hebrejščini imenujejo hodajót, v grščini pa evaristija (rQH). Kljub poškodbam, ki jih je prinesel čas, je ta zvitek nedvomno srce vsega kumranskega mističnega slovstva. To delo je moralo biti eno najbolj čaščenih in klasičnih del ločine. Čeprav se kumranske hvalnice zgledujejo po svetopisemskih vzorih, pa vendar izdajajo tudi nova pojmovanja, ki so očitno povezana z religioznim svetom mazdaizma in helenistične gnoze. Naš psalmist je “spoznavajoči”, gnostik; poseduje skrivno razodetje, prihranjeno za izbrance, in to spoznanje je počelo njegovega odrešenja in vir njegovega veselja. Teološke nauke in verovanja, kakor se zrcalijo v Hvalnicah, bi lahko povzeli takole:
 - Božja pravičnost in vrhovnost sta absolutni in nesporni, ker je Bog stvarnik vsega.
 - Božje vnaprejšnje vedenje in previdnost zajemata vse, kar se dogaja na svetu.
 - Bog je “Bog spoznanja”; predvidel je vsa človekova dejanja in je uporabil svoje vnaprejšnje vedenje, da je utemeljil svoj nespremenljivi načrt za svet.
 - Bog je predestiniral vsakega človeka od rojstva za zlo ali za dobro, za uničenje ali odrešenje. Usodo svojih stvaritev je določil že pred stvarjenjem.
 - Človek kot umrljivo bitje je krhek, potopljen v greh in docela odvisen od Boga. Dvigne ga lahko samo suverena, brezpogojna Božja milost.
 - Človek doseže odrešenje ne po svojih pravičnih delih, temveč po veri in Božji milosti. Odrešenje ni le v rešitvi iz nadlog, ampak iz samega greha. Božji duh je podeljen izvoljenim po Božji milosti. Izvoljence vodi ta duh.
 - Dar spoznanja pomeni za člane ločine dejanje odrešenja, ki ga ne more biti deležen nihče zunaj te skupnosti. Samo tisti, ki jih je Bog izvolil za svojo zavezo, so zmožni takega Božjega spoznanja.
 - Ločina je verovala, da živi v predhodnem obdobju, za katero je značilen boj med dobrim in zlom “ob koncu dni”. Njena prihodnost bo v družbi angelov in nebeških duhov spoznanja in resnice.
 15. Ti nauki in ta verovanja imajo velik pomen za preučevanje ozadja krščanstva. Različne prvine v krščanstvu, ki so jih nekdanj pripisovali vplivu grške kulture in helenizma, zdaj lahko razložimo kot rezultat smeri znotraj samega judovstva. Danes je postalo bolj jasno, da krščanstvo ni nastalo v nekem vakuumu, ampak je prevzelo svojo obliko organizacije in svojega moralnega nauka od že obstoječih organizacij in etik (Zupet 2006, 151-153).
 16. Težava tega besedila je, da se ne nahaja med t. i. “Teacher Hymns”, tj. med besedili, katerih avtor naj bi bil učitelj pravičnosti sam. Napisala naj bi ga “skupnost”. Besede torej ne prihajajo “iz ust” učitelja, temveč izražajo (verjetno kasnejšo) reflektirano in na podlagi Gospodovega služabnika projicirano osebno izkaznico učitelja pravičnosti. To je kljub vsemu zelo pomemben podatek.
 17. Učitelj pravičnosti vedno uporablja prvo osebo pripovedovanja, medtem ko je za opisovanje Gospodovega služabnika uporabljena vedno tretja.
 18. Takšen argument bi bil podprt, če bi se dalo dokazati, da se je učitelj resnično identificiral z Iz 61,1-3. Kot smo že omenili, “paralelno” besedilo spada k Hvalnicam, pod katero je podpisana skupnost in že izražajo neko teološko prečiščeno refleksijo in razmišljanje in ne učiteljevih lastnih besed.

Apokalipsa v kumranskih rokopisih

Apokalipsa – literatura upanja

Beseda “apokalipsa” etimološko izvira iz grškega glagola *apokalypsein* “odkriti”, “razodeti”. Samostalniška oblika *apokalypsis* pomeni “razodetje”. Apokaliptična literatura namiguje na skrite resnice o Bogu in načrtih, ki jih ima z ljudmi. Dandanes ima beseda apokalipsa največkrat negativno konotacijo, saj jo povežemo z različnimi naravnimi katastrofami. Tudi ta pomen izhaja iz Svetega pisma, natančneje iz zadnje knjige Nove zaveze, Janezovega razodetja ali kar Apokalipse. Vsebina Janezovega razodetja je povzročila, da izraz apokalipsa označuje “konec sveta ali kakršno koli katastrofo takih razsežnosti, za katere se zdi, da ogrožajo obstoj tega sveta” (Collins 1997: 1).

Vendarle pa so apokalipse prvih stoletij polne vedrine in pričakovanja Gospodovega ponovnega prihoda. To je literatura, ki opisuje težko pričakovani čas pravičnosti in miru, nastanka nebeškega kraljestva. Je literatura upanja v boljšo prihodnost, kakršno so napovedovali že preroki.¹ Začetki apokaliptične literature zato sicer odsevajo obdobje trpljenja in zatiranja izraelskega ljudstva, vendar pa božja obljuba odrešenja v ljudeh prižiga vero in lepšo in pravičnejšo prihodnost: “Ne] vznemirjaj se [v svojem duhu na račun časov], [kajti Najvišji] je dal [čas za vse...]” (4Q212 stolp. 2,25-26). Judovsko-krščansko apokaliptiko tako oblikuje vera v “nebeško srečo pravičnih, vstajenje mrtvih /.../ nebeško gostijo, prihajajočo sodbo /.../ uničenje Jeruzalema in pričakovanje Novega Jeruzalema, prihod Mesije, porodne bolečine mesijanske dobe /.../ itd.” (Russel 1964: 30).

V nadaljevanju bomo pogledali, kako se najpomembnejši apokaliptični elementi pojavljajo v mrtvomorskih (kumranskih) rokopisih. Osvetlitev apokaliptične vsebine mrtvomorskih rokopisov pa je pomembna za razumevanje apokaliptičnih elementov v Bibliji. Gre namreč za vprašanje, ali so novo-zavezni apokaliptični spisi in odlomki nekaj, kar bi lahko razumeli kot “kumransko literaturo”, ali pa imajo na sebi hkrati nekaj svojstvenega. Tudi kumranski rokopisi so namreč nastali nekje med leti 250 pr. Kr. in 68 po Kr., ko je v bližini mesta Khirbet Qumran živela judovska skupnost esenov.² Rokopisi, ki so bili odkriti leta 1947 v votlinah blizu tega kraja nad Mrtvim morjem, vsebujejo starozavezna – *biblična besedila* (prepisi Izaijeve, Danielove knjige itd.) in *nebiblična besedila*, od katerih so najpomembnejša Pravilo skupnosti (1QS), Damaščanski dokument (CD), Vojni zvitek (1QM), Tempeljski zvitek (11QT), Hvalnice ali Hodajot (1QH) itd.

Vstajenje in življenje po smrti

V času medzavezne literature se razvije drugačen pogled na življenje po smrti. Izoblikuje se podoba pekla na eni strani in nebes, raja, na drugi. Velik pomen dobijo vstajenje posameznika, sodba in večna sreča. Vstajenje tako dobi drugačen pomen: vsak *posameznik* bo klican pred božji prestol, kjer bo odgovarjal za svoja dejanja. Namenjeno bo le izbrancem, ljudem, ki so si ga zaslužili – ostali bodo vrženi v “ognjeno jezero” (prim. Raz 20,15). Nove poglede na vstajenje prina-

šajo apokaliptični fragmenti iz kumranske knjižnice. Na primerih iz Pravila skupnosti in Hodajota bomo prikazali posebnosti verovanja esenske skupnosti v vstajenje in večno življenje.

V Pravilu skupnosti (IQS) beremo: "Toda Bog je v skrivnostih svoje preudarnosti in v modrosti svojega veličastva določil konec obstoja krivice in ob določenem času *obiskanja* jo bo uničil za vselej" (IQS 4,18-19). Izraz "obiskanje" implicitno kaže na konec sveta, na eshaton. Nikjer ne najdemo izraza "vstajenje (od) mrtvih", vendar zvemo, da bo Bog "obiskal" vsakega posameznika – to bo dan sodbe nad narodi in posamezniki. Izraz "obiskanje" je rabljen na mnogih mestih IQS, kjer dobi pomen vstajenja in življenja po smrti: "V njegovi roki so sodbe o vsem, on je tisti, ki vse podpira v njihovih potrebah, on je ustvaril človeka, da vlada nad svetom, in mu določil dva duhova, da hodi v njiju vse do časa svojega obiskanja: to sta duhova resnice in krivičnosti" (IQS 3,17-19). Opazimo lahko, da sta v človeku že od samega rojstva prisotna dva duhova – resnice in krivice. Človek sam se odloči, kateremu bo sledil – po smrti mu je zato že vnaprej določen prostor po njegovih delih. Dan sodbe sicer bo, vendar nikjer ni niti nakazano, da bodo mrtvi ponovno vstali in da jim bo ponovno sojeno. Sklenemo lahko, da so ljudje "tako nagrajeni ali kaznovani" (Collins 1997: 117).

Zanimivo je, da kumranska skupnost to tezo na neki način spodbija v enem pomembnejših in bolje ohranjenih rokopisov. V Hvalnicah oziroma Hodajotu (IQH) se namreč razvije posebna tema, ki obravnava življenje kumranske ločine v "skupnosti z angeli". Skupnost z angeli pa je že zdaj, v tem trenutku. Pomemben del hvalnice se zato glasi (IQH 11,19-13):

Zahvaljujem se ti, Gospod, / ker si rešil moje življenje iz jame / in iz podzemlja Abadona / si me dvignil na večne višave, / da lahko hodim po

ravnih tleh brez raziskovanja. / Vem, da je upanje za tistega, ki / si ga oblikoval iz prahu za večni zbor. / Izprijenega duha si očistil velike pregrebe, / da lahko zavzame mesto pri / vojski svetih in lahko vstopi / v skupnost z občestvom sinov nebes. / Človeku si dal večni delež z duhovi / spoznanja, da bi slavil tvoje ime / v skupnosti vriskanja / in pripovedoval o tvojih čudovitih delih / vpričo vseh tvojih ustvarjenih bitij.

Zanimivo je, da je avtor že doživel vstajenje ("si me dvignil na večne višave"), ki je opisano zelo podobno kot v Danielovi apokalipsi (Dan 12). Torej lahko menimo, da je na avtorja/e IQH vplivala Biblija, predvsem Danielova apokalipsa. Vendar pa obstaja med Danielovo apokalipso in IQH bistvena razlika: skupnost z angeli, večna sreča in vstajenje so pri Danielu možni šele po smrti, IQH pa prav zaradi "skupnost(i) z občestvom sinov nebes" napeljuje na misel, da je večna sreča prisotna že zdaj. IQH opeva življenje v skupnosti, saj je to že življenje z angeli. Ljudje, ki živijo v skupnosti, so zato izbranci, so "razumni", kot bi rekel Daniel. Čeprav sama skupnost še ne predstavlja blaženosti, jo vendarle napoveduje, saj ljudje živijo v skupnosti z angeli. Prav misel o življenju v "skupnosti z angeli" nam daje razumeti, zakaj ni nikjer v IQS omenjeno vstajenje – ljudje so verovali, da že živijo v raju skupaj z angeli.

IQH pa je zanimiv še z enega stališča, namreč kar zadeva vstajenje telesa. Bog "dviga iz prahu črve mrtvih v več[ni] zbor" (IQH 19,12). IQH tako morda metaforično kaže na zavrnjenost, lahko bi rekli celo nizkost človeka pred Bogom. Bog je tisti, ki človeka rešuje, ga dviguje "iz prahu". Podobno opazimo tudi v IQH 14,2935:

Tedaj bo Božji meč napadel v času sodbe in vsi sinovi njegove res[ni]ce se bodo prebudili in uničili [sinove] krivičnosti in nobenega sina prestopka ne bo več. Junak bo napel svoj lok in odprl utrdbo [...] v brezkončno širjavo. [Odprl bo] več-

na vrata, vzel ven bojno orožje in bodo mogočni od enega konca do [drugega]. Ne bo rešitve za grešno nagnjenje. Pomendrali bodo do uničenja in ne bo ostan[ka. Ni] upanja v množici [...] in za nobenega vojnega junaka ne bo zavetja. prazno ... Tisti, ki ležijo v prahu, bodo dvignili zastavo in črv mrtvih bo povzdignil prapor [...] v bitkah nesramnežev.

O celotnem besedilu lahko rečemo, da metaforično govori o vstajenju. Odlomek iz 1QH 14 pa govori konkretno o sodbi in boju. Na koncu te hvalnice se oglasi klic tistim, ki ležijo v prahu – to je tudi mesto, kjer se v apokalipsah najpogosteje pojavlja biblični motiv vstajenja. Prav zaradi tega lahko sklepamo, da to mesto na metaforičen način govori o vstajenju telesa.

Pričakovanje Mesije v kumranski skupnosti

Že pri prerokih srečamo odlomke, ki so znani kot “mesijanske prerokbe”. Ti odlomki govorijo o voditelju, ki bo vodil prihajajoče kraljestvo. Voditelj je predstavljen kot idealni človek. Nikjer pa ni zanj uporabljen izraz “Mesija”. Hebrejska beseda *mašiah* pomeni “maziljen”. V Stari zavezi se izraz največkrat nanaša na kralja, a pojavi se tudi v povezavi z velikim duhovnikom (prim. Danielova knjiga). Zunajtestamentarna apokaliptika nam tako prvič predstavi izraz “Mesija” v pomenu eshatološkega voditelja, rešitelja, pa tudi sodnika ob koncu sveta. Kumranska podoba o Mesiju tako pomembno zaznamuje novozavezno podobo Jezusa Kristusa.

Specifična lastnost kumranskih fragmentov je pričakovanje dveh Mesij. Največkrat in najjasneje se to opazi v dveh knjigah pravil, Pravilu skupnosti (1QS) in Damaščanskem dokumentu (CD). Izraz “Mesija” se v mrtvomorskih rokopisih nanaša na:

a) kraljevskega Mesija, ki naj bi prišel iz “Davidove korenine”,

b) duhovniškega Mesija iz Aronovega rodu, ki naj bi imel celo večjo moč od Mesije iz Davidovega rodu.

Kumranska skupnost v kraljevskem Mesiju vidi bojvnika, katerega naloga je poleg vodenja ljudstva tudi izvrševanje pravičnosti. Pravilo blagoslovov (1QSb) poudari njegov pomen z besedami: “On mu bo obnovil zavezo [sku]pnosti, da utrdi kraljestvo njegovega ljudstva na vek[e, da sodi uboge v pravičnosti] /.../ Bodi [...] z močjo svojih [ust]. S svojim žezlom boš opustošil zemljo in z dihom svojih ustnic usmrtil krivičneže.” (1QSb 5,21-25.) Posebnost kumranske ločine na tem področju bi bilo potrebno razumeti v skladu z njihovim prepričanjem, da pripadniki ločine živijo skupaj z angeli, da je boj z zlom neizbežen in v neposredni bližini. Aktivna udeležba Mesije, ki je v fragmentih predstavljen kot poveljnik, postane razumljivejša z vidika časa njihovega nastanka, ko so bili Judje pod stalnimi pritiski sovražnih zunanjih sil. Tako so pričakovali prihod mogočnega Mesija – Kralja, ki jih bo v bojih znal voditi, jim dajati upanje in vero v zmago nad zlim.

Pričakovanje Mesije iz Davidove hiše pa je v mrtvomorskih fragmentih zaznati vedno skupaj z Mesijem iz Aronovega rodu, rodu duhovnikov. V Cvetniku oz. Florilegiju (4QFlor) je Mesija predstavljen z naslednjimi besedami: “To (se nanaša na) Davidovo mladiko, ki bo nastopila s Preučevalcem postave, ki [bo vstal] na Sionu poslednje dni, kakor je pisano: *Vzdignil bom razpadlo Davidovo kočjo*” (4QFlor frag. 1 stolp. 1,11-12). Nastop kraljevskega Mesija predstavlja poraz Beliala in njegove vojske: “Zvezda vzhaja iz Jakoba in žezlo se vzdiguje iz Izraela. Žezlo je knez vsega občestva, in ko bo nastopil, bo uničil vse Setove sinove.” (CD 7,19-21.)³ žezlo, ki je znamenje kraljevanja, v danem citatu kaže tudi na Mesijevo sodno funkcijo ter na pravičnost njegove sodbe. Sklepamo lahko, da bo v teh dneh prizaneseno le pravičnim, ki

že sedaj sledijo Gospodu in njegovemu Maziljencu – to pa so v danem primeru gotovo člani skupnosti.

Večji pomen kumranska skupnost posveča duhovniškemu Mesiju, torej Mesiju Aronovega rodu. Kot se opazi iz zgoraj omenjenega citata (4QFlor frag. 1 stolp. 1,11-12), se skupaj z “Davidovo mladiko” hkrati pojavi tudi “Preučevalec postave”. Damaščanski dokument⁴ (CD) izpostavlja glavno funkcijo Mesije takole: “[dokler ne nastopi] Aronov in Izraelov [Mesi]ja in bo *zadoščeno za njihovo krivdo*” (CD 14,19, poudarila L.U.). Mesija mora torej trpeti in se pokoriti za grehe ljudi. Trpljenje in darovanje Mesije pa moramo razumeti v skladu z zahtevo po čistosti vsakega posameznika, kajti čistost tako telesa kot tudi duše je igrala pomembno vlogo pri pripravah na poslednje dni in v sami vojni. To se najlepše opazi v Vojnem zvitku (1QM), ki skoraj v celoti govori o pripravah na eshatološki boj med dobrim in zlim: “/.../ [N]oben človek, ki je udarjen z nečistostjo v svojem mesu – noben tak ne sme iti z njimi na vojsko. Vsi (vojaki) pa naj bodo vojni prostovoljci, popolnega duha in telesa, pripravljeni za dan maščevanja. Nobeden, ki se ni očistil svojega (telesnega) izliva na dan bitke, naj ne hodi (v boj) z njimi, kajti sveti angeli so skupaj z njihovimi vojskami.” (1QM 7,4-7.) Poleg trpljenja in darovanja pa duhovniškega Mesija bistveno zaznamuje predvsem njegova funkcija “učitelja”: “Spokoril se bo za otroke svojega rodu in poslan bo k otrokom svojega naroda. Njegova beseda je kot beseda z nebes in *njegovo učenje se sklada z Božjo voljo*.” (4Q541 frag. 9 stolp. 1,2-3, poudarila L.U.)

Posebnost, ki jo predstavlja citat iz CD 14,19, je edninska oblika “Aronov in Izraelov *Mesija*”. Omenjeno besedno zvezo moramo gledati v luči 1QS 9,11, kjer se avtor podobno izrazi: “dokler ne pride prerok ter Aronova in Izraelova maziljenca”. Glavna last-

nost citata iz 1QS je, da se jasno navezuje na pričakovanje dveh ali celo več Mesij, vedno pa pri tem poudarja dominantnost Aronovega Mesija nad kraljevskim. Edninska oblika iz CD⁵ nakazuje v Mesiji postopno združevanje “Aronovih in Izraelovih lastnosti” (VanderKam 2000: 216).

Eshatološka vojna med dobrim in zlom

Izraz “eshatološka vojna” in sploh vse, kar je povezano z eshatologijo, ne napoveduje “preprosto konca Izraelovih sovražnikov, temveč prenehanje zgodovine, konec sveta samega” (Russel 1964: 266). Prav pričakovanje popolnega uničenja sveta odlikuje in hkrati razlikuje apokaliptično literaturo od drugih spisov tega časa. Vojna, o kateri govorimo, tako ni vojna med kraljestvi “od tega sveta” – gre za vojno, ki ima izrazito globlje razsežnosti. Govorimo o eshatološki vojni med dobrim in zlom.

Najpomembnejša knjiga iz kumranske knjižnice, ki obravnava eshatološki boj dobrega z zlom, je Vojni zvitok (1QM). Njegova posebnost po Collinsovem mnenju je, da “njegov namen ni razkrivanje tega, kar se bo zgodilo, kot je značilno za apokalipso, ampak predpisovanje ustreznega ravnanja glede na razpoložljiva sredstva. Tako predlaga hitrejši odziv, kot je običajen za apokaliptične opise končne bitke.” (Collins 1997: 93.) V vojni ob koncu sveta bodo tako sodelovali tudi ljudje. To ne bo samo spopad med angeli, ampak bo spopad kozmičnih razsežnosti. Ljudje bodo sodelovali na različne načine: “Prvi oddelek naj zaluča proti sovražnikovi vrsti sedem bojnih kopij. Na konico kopja naj napišejo: »Sijaj kopja za Božjo mogočnost.« Na drugo metalno kopje naj napišejo: »Krvave puščice, ki naj posekajo tiste, ki jih je pobila Božja jeza.« Na tretje kopje naj napišejo: »Plamen meča, ki naj použije pobito zlobo po Božji sodbi.« Vse to naj vržejo sedemkrat in se vrnejo na svoj položaj.”

(1QM 6,1-4.) Vendar so pripadniki kumranske skupnosti verjeli, da sta z njimi ob koncu sveta Bog in njegova vojska: "ti, veliki in strašni Bog, (boš) v naši sredi in boš ropal vse naše sovražnike pre[d na]mi" (1QM 10,1). Zanimivo stališče je tudi, da se boja ne sme udeležiti "noben šepav, slep, hrom človek, ali tak, ki ima trajen madež na svojem mesu, noben človek, ki je udarjen z nečistostjo v svojem mesu. /.../ Nobeden, ki se ni očistil svojega (telesnega) izliva na dan bitke" (1QM 7,4-6). Razlog za to moramo poiskati v prepričanju kumranske skupnosti, da so "sveti angeli skupaj z njihovimi vojskami" (1QM 7,6) in ne v njihovi nezmožnosti vojskovanja. Mrtvomorski rokopisi na mnogih mestih izrekajo veličino in moč Boga, ki se bo pokazala ravno v poslednjem boju: "Kajti boj je tvoj! /.../ Boj je tvoj in od tebe je moč, ne iz nas." (1QM 11,1.4.) Bog bo tisti, ki bo na koncu premagal Beliala. 1QM 1 prikazuje poslednji spopad takole: "V vojni bodo sinovi luči močnejši v treh deležih in bodo potolkli krivičnost, v treh pa si bo Belialova vojska opomogla in odbila delež [luči]. Pehotni oddelki naj bi stopili srce, toda Božja mogočnost bo okrepila sr[ce sinov luči]. V sedmem deležu pa si bo velika Božja roka podvrgla [Beliala in vs]e angele, ki jim vlada, in vse može [njegovega deleža]." (1QM 1,13-16.) Tu opazimo, da ima odločilno vlogo v poslednjem boju Bog – njegova vojska se neuspešno bori proti "sinovom teme", dokler v eshatološko dogajanje ne poseže On sam. Vojnja je zato že vnaprej odločena: "že zdavnaj si določil dan velikega spopada [...] ali bi [...] v resnici, da bi uničil zaradi krivde, ponižal temo in okrepil luč, [...] za večni položaj, da bi iztrebil vse sinove teme in veselje za [...], ker si nas določil za č[as...]" (1QM 13,14-18).

Predstava o poslednji sodbi v kumranskih zvitkih

"Od Boga spoznanja (je) vse, kar je in kar bo. /.../ V njegovi roki so sodbe o vsem, on

je tisti, ki vse podpira v njihovih potrebah, on je ustvaril človeka, da vlada nad svetom, in mu določil dva duhova, da hodi v njiju vse do časa svojega obiskanja" (1QS 3,15-18). V Pravilu skupnosti torej že lahko beremo o Božji mogočnosti in sodbi, ki pride ob koncu sveta. Moč Boga je vidna prav v stvarjenju človeka, ki mu je dal dva duha: "to sta duhova resnice in krivičnosti". Človekova svobodna odločitev je, kateremu bo dal prednost. Na podlagi njegove odločitve pa mu bo Bog sodil ob koncu sveta.

Pravičnost Boga in njegove sodbe je najočitnejša v 1QS: "Resničen in pravičen je [Bo]g [Izraelov in] njegova sodba nad nami in nad [našimi] očeti" (1QS 1,26). Božje usmiljenje in dobrotta sta poudarjena na mnogih mestih, saj Bog kljub vsem napakam izraelskega ljudstva sklene ponovno zavezo z njim: "S tistimi, ki so se oklepali Božjih zapovedi in so preostali od njih, pa je Bog sklenil svojo zavezo z Izraelom na veke in jim razodel skrite stvari, v katerih je ves Izrael zablodil" (CD 3,12-14). Pripadniki skupnosti priznavajo, da so si zaslužili kazen za grehe: "[Kri]vdo smo si nakopali, upirali smo se, [gre]šili smo, krivični smo bili mi in naši [o]četje pred nami" (1QS 1,24-25). Kot pravi pisatelj 1QS 10,11: "Priznavam, da je njegova sodba upravičena spričo moje sprevrženosti, in moje pregrehe so mi pred očmi kakor vrezan zakon." Bog sodi človeka po tem, za katerega duha se le-ta odloči: na eni strani v človeku deluje duh resnice, na drugi pa duh krivičnosti. Sodba je pravična saj ima človek svobodno voljo. Bog človeku pusti proste roke – človek ve, kakšno kazen je Bog namenil tistim, ki so se od njega odvrnili. Prav zaradi tega pa bo Bog "vsakemu odmeril njegovo plačilo" (1QS 10,18). Sodba ne bo samo pravična, ampak bo izrečena nad vsakim posameznikom: "V njegovi roki (je) sodba nad slehernim živim bitjem" (1QS 10,16-17).

Kumranski rokopisi govorijo o veri v božjo pravičnost, o Božjem usmiljenju ob času sodbe. Kažejo prepričanje esenske skupnosti, da Bog in njegovi angeli žive med njimi ter jim tako kažejo pravo pot, po kateri morajo hoditi. Različne preizkušnje, na katere pri tem naletijo, jih v tem prepričanju samo še bolj utrjujejo. Božja sodba bo izrečena vsakemu posamezniku, saj se vsak sam odloči, kateremu "duhu" bo sledil.

Dva duha, ki človeka usmerjata in vodita v življenju, pa odpirata naslednjo pomembno značilnost sodbe: dualizem. Naloga "ujalca" je, da vse "svete" nauči, "da bodo ljubili vse sinove luči, vsakega glede na njegov delež pri Božjem svetu, in sovražili vse sinove teme, vsakega po njegovi krivdi ob Božjem maščevanju" (1QS 1,9-11). Tako, kot se morajo pripadniki skupnosti naučiti ločevati med dobrim in zlim, med "sinovi luči in sinovi teme", je tudi sodba izrečena v dualističnem tonu in barvah. Usodo sinov teme se vedno primerja z usodo sinov luči. Najlepše se ta dvojnost opazi v CD 20,24-34: "Vsi tisti, ki so sklenili zavezo in prebili mejo Postave bodo /.../ iztrebljeni iz tabora, in z njimi vsi krivičneži v Judu v dneh njegovih očiščevanj. Vsi tisti pa, ki ostanejo trdni v teh predpisih in se v celoti držijo Postave /.../ Ti se bodo radovali in veselili, njihovo srce naj bo močno in premagali bodo vse sinove sveta."

Kumranski rokopisi ustvarjajo dualizem s črno-belimi slikanjem, ki ga lahko opazimo že v besedni zvezi "sinovi luči in sinovi teme." Sodba, izrečena nad "sinovi teme", je izražena v temačnih tonih, na kar nas opozarja pogosta raba besed smrt, ogenj, večno prekletstvo, tema, senca itd. Njim nasproti je sodba nad "sinovi luči" izrečena v pozitivnih tonih, s tem da so poudarjene svetloba, večna radost in sreča odrešenih ljudi.

Dan sodbe je v kumranskih fragmentih največkrat opisan kot dan Gospodovega maščevanja nad sinovi teme. Dan poslednje sod-

be je že vnaprej določen: "Bog je v skrivnostih svoje preudarnosti in v modrosti svojega veličastva določil konec obstoja krivice in ob določenem času obiskanja jo bo uničil za vselej. Tedaj bo resnica za zmeraj zavladala (na) svetu." (1QS 4,18-19.) To ni navaden dan sodbe; 1QS poudarja, da gre pri tem za dan maščevanja: "V pravdo z možmi jame se ne bom spuščal do dneva maščevanja" (1QS 10,19). Poslednja sodba je vedno omenjena kot "čas srdite jeze Boga maščevanj" (1QS 4,12). Eschatološki dnevi so dnevi pričakovanja Boga in njegovih angelov. To je čas grozovitega Božjega maščevanja nad vsemi sinovi teme: "/.../ Božje ljudstvo vstane in vse zaustavi z mečem" (4Q246 stolp. 2,4). Opis poslednje sodbe pa zato spominja na ponovni Kristusov prihod v Razodetju (Raz 19,1416).

V poslednjo sodbo so zajeti tudi člani kumranske ločine. Kljub temu, da živijo v skupnosti z angeli, lahko Belial zapelje tudi njih. Bog jih bo prav tako obsodil in jih kaznoval z večnim pogubljenjem: "/.../ bodi obsojen na mrakobo večnega ognja" (1QS 2,7-8). Vendar moramo biti pazljivi, saj iz Pravila skupnosti pravzaprav ni nikjer razvidno, da to sodbo izreka Bog. Božja sodba je položena v usta levitov, ki vzklikajo: "Božja jeza in srd njegovih sodb naj se vnameta proti njemu za večno uničenje. Naj ga zadanejo vsa prekletstva te zaveze in Bog naj ga izloči za pogubo, da bo odrezan iz srede vseh sinov luči, saj je odpadel od (hoje) za Bogom zavoljo svojih malikov in spotike svoje krivde. Naj mu da delež med vekomaj prekletimi!" (1QS 2,15-17.)

Sklepamo lahko, da je bila nezvestoba Bogu najhujši greh pripadnikov skupnosti. Kazen zato ni mila: njihov delež je med vekomaj prekletimi, obsojeni so na uničenje in večni ogenj. Duhovniki na neki način kličejo nad privržence Belialovega kulta božjo jezo in maščevanje. To dejstvo je toliko bolj vidno, ker je prekletstvo zapisano v drugi osebi ednine: "Preklet bodi, ker si brez usmi-

ljenja kakor tema tvojih del; bodi obsojen na mrakobo večnega ognja. Bog naj se te ne usmili, ko boš klical k njemu, naj ne odpusti in ne izbriše tvojih krivd.” (1QS 2,7-8.) Z uporabo druge osebe se poudarjajo dokončnost obsodbe, krivda in greh posameznika. Druga oseba ednine pa je hkrati uporabljena tudi kot opozorilo vsem pripadnikom kumranske skupnosti, da morajo spoštovati Boga in njegove zakone.

Sklep

Kumranski rokopisi s svojimi svojstvenimi lastnostmi pomagajo k razumevanju nekaterih bistvenih novozaveznih apokaliptičnih elementov. Čeprav se v pojmovanju pravil življenja kumranski rokopisi zelo ralikujejo od evangelijskih (npr. v pojmovanju sobote), pa sta si apokaliptični literaturi, tako novozavezna kot kumranska, neverjetno podobni. Razlike vsekakor obstajajo, toda naš namen je bil opozoriti na njihovo podobnost, ker bomo le tako lahko v polnosti razumeli novozavezno apokaliptično literaturo. Nova zaveza namreč v mesijanskem liku Jezusa Kristusa z njegovim naukom in delovanjem prevzema lastnosti duhovniškega in kraljevskega Mesija. Tako se že kumranski apokaliptični spisi bistveno razlikujejo od okoliške poganske apokalipse. Brez dobrega poznavanja apokaliptične tradicije, predvsem apokaliptike kumranskih fragmentov, zato ne moremo v polnosti doumeti skrivnosti Kristusovega trpljenja in darovanja na križu.

Literatura

- Collins, John J., 1997: *Apocalypticism in the Dead sea scrolls*. London and New York: Routledge.
- Kumranski rokopisi, 2006. Prevod: Zupet, J. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Russel, D. S., 1964: *The Method & Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Sveto pismo, 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- VanderKam, James C., 2000: *Messianism and Apocalypticism*. [V]: *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol.1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York and London: Continuum. 162-193.

1. Opazna je velika podobnost apokaliptične literature s prerokskimi knjigami (Izaija, Ezekiel itd.), vendar pa obstajajo tudi razlike. Največja tako izhaja iz gledanja na poslednje dni, na Gospodov prihod. Medtem ko je za apokaliptike to konec sveta, sodba pa je namenjena vsem ljudem, se zdi, da preroki oznanjujejo konec sveta v smislu konca trpljenja za izvoljeno izraelsko ljudstvo. Boj med dobrim in zlim – med Satanovo vojsko in Božjo vojsko – preroki prikazujejo kot boj med Izraelci in sovražnimi ljudstvi.
2. Poleg esenske skupnosti so nam iz Biblije poznani še farizeji in saduceji; te tri smeri so sestavljale tri glavne skupine Judov glede na religiozno in kulturno usmeritev.
3. Podčrtani izrazi v obeh citatih (4QFlor in CD) so znamenje pričakovanja Mesije iz Davidovega rodu.
4. Posebnost zvitka je, da sta bila dva njegova najpomembnejša rokopisa najdena v Kairu (od tod prihaja krajšava CD: Cairo Damascus/ Document).
5. CD je nastal v začetku 1. stoletja pr. Kr., najstarejši deli 1QS pa že nekje sredi 2. stoletja pr. Kr. in tako predstavljajo verjetno eno najstarejših besedil kumranske knjižnice.

Osmošolec

Slovenska žaloigra, 1. del

Dramatis personae

LOJZE, osmošolec
Njegova MATI
IVANKA, njegova teta
Njegov OČIM
Njegov BRATEC
Njegova SESTRA
TONE, njegov sošolec
ERNEST TOMEČ, profesor latinščine
GOSPOD ANTON, študijski prefekt
LADO, član Katoliške akcije
FRANCE, Lojzetov sošolec
MIHA, Lojzetov sošolec
PETER, Lojzetov sošolec
MARIJA, Lojzetova sošolka pri francoščini
RAVNATELJ klasične gimnazije
STANKO, partizan
GOSPOD IN GOSPA POGAČAR
GLAS PARTIZANA NEDELJKA
NADŠKOF
KARDINAL
ZBOR (sestavljen iz vseh oseb razen LOJZETA)

Prolog

Izba na domačiji Lojzetovega očima in matere v Goriški Gori. Izjemno skromno opremljena in le malo prostorna. LOJZE stoji pri vratih, OČIM, MATI, BRATEC, SESTRA v izbi.

VSI (*pojejo*) Glej, zvezdice Božje migljajo lepo, odprto široko je sveto nebo. Duhovi nebeški se iz raja vrste, prepevajo Slavo, na zemljo hité.

MATI O Lojze, si le doma!

OČIM Sinko, res sem te vesel! Bal sem se že, da si pozabil na našo revščino dolenjsko.

SESTRA Lojze ... (*Bratcu*) Dej, ti ga upraš.
BRATEC Lojze, kaj si plinesel za božič ...
LOJZE (*se počasi bliža domačim*) Glejte ...
(Hoče seči po zavoju, a mu pade iz rok. Razširi roke, iz čela se mu ulije kri, oko mu izstopi.)
VSI (*Kratko kriknejo, nato se umaknejo z odra.*)

LOJZE (*Okrvavljen obstoji sredi odra in ostane tam do konca prologa.*)

Zasliši se zamolklo tipkanje pisalnega stroja, ki traja ves čas naslednje replike.

GLAS PARTIZANA NEDELJKA *Slabo vpliva na razpoloženje prebivalstva tudi justifikacija izdajalcev, če ni prav otipljivega dokaza. To se je n. pr. pokazalo v Mirni, kjer sta padla dva izdajalca kurirja. Smrtna obsodba drugega je bila nekoliko prenačljena in izvršena iz preventivnih vzrokov. Sicer je bilo dokazano, da je dotičnik član Katoliške akcije in našlo se je pri njem cel kup italijanskih prepustnic, ki so mu dovoljevali obiskati vse važnejše belogardistične postojanke, vendar konkretnih dokazov, da prinaša poročila ni bilo. Štab je bil pozneje prisiljen, da potom posebnega razglasa opraviči prebivalstvu, zlasti v Št. Rupertu, potrebo smrtne obsodbe. Pri tem moram autokritično priznati, da sem se za slučaj premalo zanimal in nisem preprečil obsodbe, kar bi lahko, če bi sodeloval v brigadnem sodišču.*

LOJZE (*Se počasi umika z odra.*)

Prizorišče je ves čas enako. Na steni zadaj je veliko razpelo in pod njim napis CHRISTUS VINCIT – CHRISTUS REGNAT – CHRISTUS IMPERAT. Pred njim je dolga klop.

LOJZE vso igro sedi na njej in občasno z nje vstane. K njemu prisedajo ostale osebe, ki med igro stojijo v ozadju in po potrebi nastopijo kot ZBOR. LOJZE ima v rokah ali tesno ob sebi Kempčanovo Hojo za Kristusom. Na glavi ima baretko, za katerim ima zataknjeno pero, na suknjiču ima trak v slovenskih barvah.

LOJZE Moj Bog, sredi osme sem, kmalu bo božič in novo leto 1943, pa še nobenega znamenja ... Skoraj dvajset let sem star. Trdno sem si zadal, da bom že ob začetku leta odločen, kako in kaj. In tudi se mi je že dozdevalo, da vem, kje me Bog hoče ... Potem pa spet ...

LADO (*za hipec prisede iz ozadja*) Na tehniko pridi ... Tam imamo hude boje s komunisti. Še kako prav nam boš prišel.

LOJZE Ne, na tehniko že ne grem.

LADO Kam pa potlej? Medicina? Jus? Glej, koliko je že juristov, kot listja in trave. No ja, katoliških zdravnikov se zares manjka.

LOJZE Zanima me vse, a nikjer ni jasnega znamenja ...

LADO (*tleskne s prsti*) A, tu pa se ne da nič pomagati. Stara bolezen odličnjakov, kaj hočemo. (*Se dvigne in odide v ozadje.*)

LOJZE Nemara pa bi le šel povsem za Gospodom. Ali nisem nekoč sam napisal: *Po novih potih šel bom v nove dni, / srca in duše Bog le bo vladar, / šla moja pot bo pred Njegov oltar.*

GOSPOD ANTON (*prisede*) Zaupaj, Lojze. Strma, toda čudovita je pot, o kateri premišljuješ ...

LOJZE že, že. Kaj pa to moje nesrečno rojstvo? Oče in mati me nista spočela v zakonski postelji. Velika ovira je to, vsi me očitajo že, odkar pomnim ...

GOSPOD ANTON Bog vendar poskrbi še za kaj večjega.

LOJZE Pa tudi premišlujem, gospod prefekt, ali bi ne koristil Katoliški akciji mnogo bolj, ko bi ostal povsem med ljudmi. Kmet med

kmeti, akademik med akademiki, tako nas je učil rajni profesor Tomec. In ali ni neki učeni mož zapisal: *Tudi svetni laiki imajo svoje poslans-tvo. Cerkvi niso potrebni samo duhovniki ...*

GOSPOD ANTON Vse res, sin moj, vse res. Toda ti gotovo nisi tako površen, da ne bi vedel, da te lahko takšno naziranje zave-de v zмотo, če že ni povsem neresnično.

LOJZE Posvetoval sem se s spovednikom, pobaral sem vse bogoslovce, kar jih poznam. Že dolgo molim v ta namen. Ampak neka-ko še ni nič gotovega, nič jasnega ...

GOSPOD ANTON Boš videl, Lojze, Bog sam ti bo izbral poklic.

LOJZE Saj v to trdno verjamem, gospod prefekt. Pa je bilo le lažje, ko se še ni bilo treba ubadati z mislijo nanj. Tam ob mali ma-turi. Ah, kje so ti lepi časi. (*GOSPOD AN-TON se umakne v ozadje.*)

Druga slika

LOJZE vstane s klopi, pridružijo se mu FRANCE, MIHA in PETER. Vsi so prešerno raz-položeni in izmenično recitirajo pesem, ki jo je Lojze spisal za prehod iz nižje v višjo gimnazijo.

LOJZE Čez oslovski most potuješ, / grščina te strašno muči, / Cezar ni po tvoji buči ...

FRANCE Nad kemijo obupuješ / in ob algebri vzdihuješ.

MIHA Kaj se k Alpam vse prišteva, / kaj Prešeren vse opeva, / znati vse je nemogoče.

PETER Da pa znaš, to šola hoče, / ti četrtošolska reva.

LOJZE Zopet se začni učiti, / pridno Cezarja prestavljaj, / grške glagole ponavljaj ...

FRANCE Pa se rešiš morebiti / polomije, ki grozi ti.

MIHA Tisti pesmi naj prepeva, / se dekletu razodeva, / komur sreča bolj je mila ...

PETER Tebi je pa nauk pustila: / Pusti, kar ni zate, šleva.

MIHA Fantje, mi se smilimo sami sebi, ampak resnično nasrkali pa bomo, če dobimo za lato Tomca.

FRANCE Joj, ne kliči vraga. Ali jih ni med našimi prfoksi že dovolj? Tomec, to ti je zverina.

PETER Niti pisniti ne smeš pri njem.

MIHA Mene pa tolikokrat jezik srbi ...

LOJZE Jaz pa mislim, da se nam ni bati hudega.

FRANCE Lojze, tebi je lahko, ko ti gre vse v bučo en dva tri.

LOJZE A misliš, da meni ni treba nič sedeti za knjigami ...

PETER Toliko že ne, kot bi moral jaz, da bi imel takšne rede, kot jih imaš ti.

LOJZE Prav vesel bi bil, če bi dobili Tomca. To ti je mož na mestu, da malo takih.

FRANCE I seveda, ti bi še onega prfoksa za srbo, ki ti je dajal cveke v prvem razredu, naredil za svetnika. Tako ponižen pa ti spet ni treba biti.

LOJZE Kdo ve? Da me tedaj ni trdo prijel, morda sedaj sploh ne bi bil več z vami.

PETER E, beži, beži, ti dobričina doljenjska. Bolj ga mlatiš, bolj je krotak.

MIHA Fantje, ne boste verjeli. Zares gre Tomec.

PETER No, pa lahko grem spet domov krave past.

Tretja slika

LOJZE, PETER, MIHA, FRANCE in TONE sedijo na klopi. Pred njo ERNEST TOMEC. Njegov nastop mora imeti na sebi vedno nekaj slovesnega. Zelo je resnoben.

ERNEST TOMEC (*bere iz knjige*) Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus Tua et sapientiae Tuae non est numerus. Et laudare Te vult homo, aliqua portio creaturae Tuae ... No, da ponovimo. Kako spregamo glagol volo? Hrastnik ...

MIHA Volo ... Volo, volis, volit, volimus ...

ERNEST TOMEC Edepol, to ni nič! To je snov drugega razreda, Hrastnik. Doma dvestokrat spregajte glagole volo, nolo in malo v vseh časih.

MIHA Ampak, gospod profesor ... Šolsko nalogo imamo ...

ERNEST TOMEC Sem vas kaj vprašal, Hrastnik? Če vam je že toliko do govorjenja, skandirajte za nas prvih deset heksametrov ex Ovidio na strani 273.

MIHA (*poklapano lista, nato jecljaje skandira*). Aurea prima satast aetas, quae vindice nullo / sponte sua sine lege fidem rectumque colebat. /

ERNEST TOMEC Pessime! Kdo vas je spustil v peto? Grozde!

LOJZE (*vstane in gladko odrecitira prvih pet verzov*) Aurea prima satast aetas, quae vindice nullo / sponte sua sine lege fidem rectumque colebat. / Poena metusq' aberant: nec verba minantia fixo / aere ligabantur nec supplex turba timebat / iudicis ora sui, sed erant sine vindice tuti.

ERNEST TOMEC Deo Gratias, vsaj Grozde me še ni zapustil.

LOJZE (*sede*).

ERNEST TOMEC No, nadaljujmo, kje sem ostal ... Da, sveti Avguštin v *Confessionibus* razlaga, da se naše srce umiri le v Bogu, dotlej pa je na moč nemirno ... In to pove z znamenitimi besedami, katere se boste kajpak naučili na izust ...

MIHA (*šepne Petru*) Ne vem, kako, da ima takšno veselje z guljenjem na pamet. Jaz v tem ne vidim nobenega smisla.

ERNEST TOMEC A tako. Nekateri očitno bolje od samega svetega Avgušтина vedo, kako je s to rečjo. Katera ura latinščine je danes, kaj porečete, Hrastnik?

MIHA Sedemnajsta, gospod profesor.

ERNEST TOMEC Do sedaj je morebiti res bila, ali kakor smo dogovorjeni ... Ker ste po nepotrebnem stegnili jezik, s sedemnajstjo uro ni nič in še zmerom smo v šestnajsti. Če govorite, ne da bi dvignili roko, bo moral reditelj ta isto številko zapisati tudi naslednjo uro. Truditi se moramo, da postanemo acies bene ordinata.

Četrta slika

ERNESTA TOMCA in TONETA ni več. LOJZE sedi na klopi, FRANCE, MIHA in PETER se stoje pomenkujejo.

FRANCE Ta Grozde ti je res neverjeten. Vedno je pripravljen, vedno zna. Zelen sem od zavisti.

PETER Pa daj, Francelj. Bi se ti dalo predsedeti za knjigami po cele dneve? Punc niti ne pogleda, v kinu ga ni nikdar ... Kar se mene tiče, je to čisto preveč uraden človek.

MIHA Uraden? Od kod si zdaj to pobral?

PETER Poglej ga. Zjutraj ti bo vstal na minuto točno. Ostali v Marijanišču se še stiskamo pod odejo, on že rogovili.

FRANCE Blagor njemu, da nima težav z vstajanjem. Mene morajo vedno mati opominjati.

PETER Ampak to še ni vse. Tudi ob točno določeni uri ti bo potisnil nos v tistega Kempčana. Ne rečem, saj je kar solidno branje, ampak vsak dan ... Glej ga, zdaj zopet bulji v bukvo, kakor da bi izvedel ne vem kaj novega. Pa grem staviti, da jo zna na pamet. Za navrh potem premleva tistega dolgočasnega Ušeničnika.

MIHA Saj ima že priimek tak, da te posili smeh.

FRANCE Le povej mu. Če ne bi bil tako miroljuben, kot je, bi te takoj po nosu.

MIHA Hudirja, mahniti res zna.

PETER Skratka: kakšen smisel ima vse to? Jaz bi šel raje na Golovec štet drevesa, kakor da bi buljil v tistega Ušeničnika. In bi gotovo imel več koristi.

MIHA Potem ta njegova načela. Vedno je v opoziciji. Če bi ves razred sklenil, da pojde na Rožnik, jo bo Grozde gotovo hotel ubrati na Barje.

FRANCE Ampak naj bo, kakor hoče. Priznati morata, da je trden kot skala. Kako je zadnjič bral levite prfoksu pri slovenščini.

MIHA živa resnica. Samo gledal sem. Vsi drugi smo nekaj meketali o Meti in Janezu, on ti pa udari po Tavčarju, da je joj.

PETER Kot rafali je padalo. Liberalci, klerikalci, Slovan, Narod, kulturni boj, Štiri tisoč, Rimski katolik ... Še zapomniti si ne moreš vsega, kaj šele, da bi razumel.

FRANCE Prava glavca. Zadnjič sem se pogovarjal z nekim akademikom, ki ga je lani srečal na Bohinju. Je mislil, da je abiturient.

PETER Ko le ne bi tako nabijal te Akcije. Saj sem jaz tudi v kongregaciji in grem vsak dan k maši, ampak kar je preveč, je le preveč.

MIHA Da, res so malo za luno. Nima jo pravega stika s stvarnostjo. Skoraj vse jim prepovedujejo. In Tomec je njihov vodja.

FRANCE Ampak če gledaš Lojzeta, bi se jim kar pridružil.

PETER Ne, hvala. Še v šolo nima pravega smisla hoditi, zdaj, ko bo itak vojna in je vse negotovo.

MIHA To bi te Grozde oštel, da bi ti zvonilo v ušesih. Rekel bi: 'Moj poklic je, da se učim. Moja dolžnost do naroda.'

PETER Ja, čuden tič, ni kaj reči. Prav poseben.

Peta slika

MIHA, PETER, FRANCE odidejo. K LOJZETU prisede TONE. Igrata tarok.

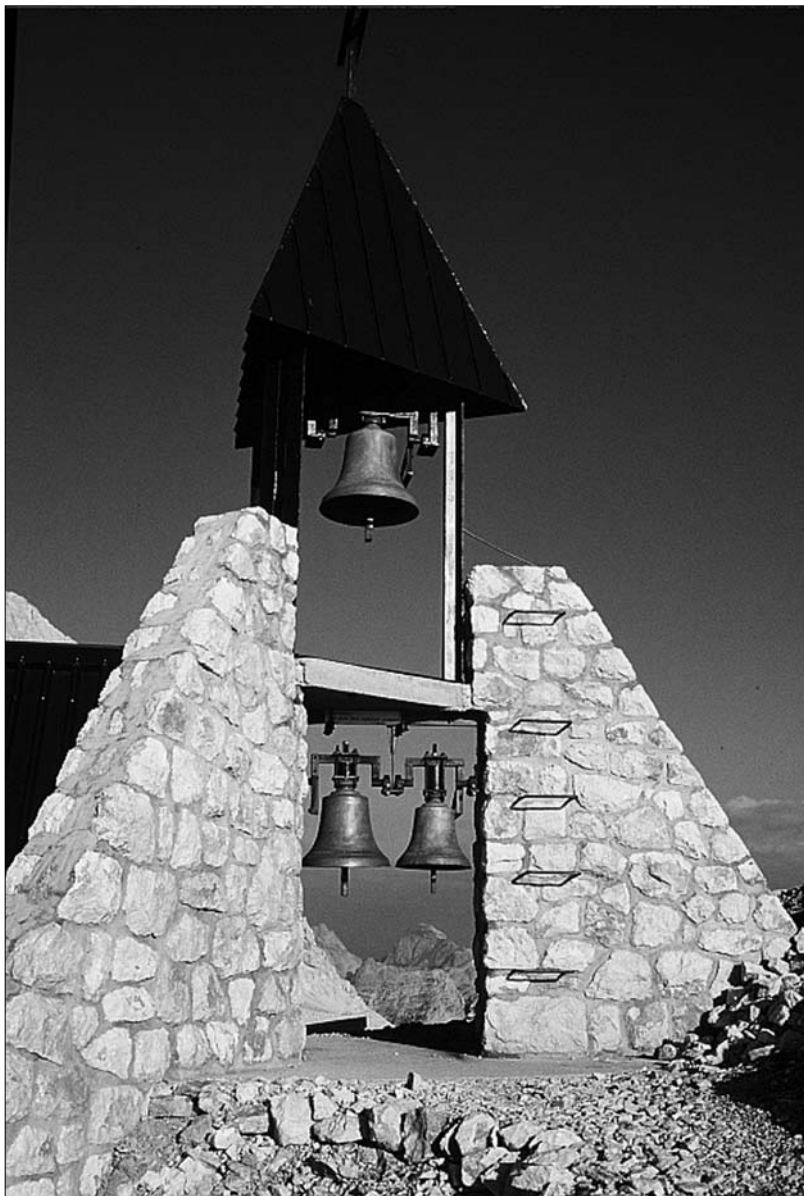
LOJZE Tone, občudoval sem tvoj nastop na proslavi ob dnevu ujedinjenja. Cankarjeve besede že dolgo niso tako odmevale od tehle sten.

TONE A je v njih tudi nekaj vsebine. Zakaj ti kar naprej premlevaš tega nemškega dolgočasneža? Včasih si bral pametnejše knjige in več pisal v dijaška glasila.

LOJZE Cankar je zapisal, da so v življenju važnejše stvari, kakor je literatura ... Uvidel sem pač, da me Kempčanova misel duhovno najbolj dviguje ...

TONE Ah, daj no mir. Ne rečem, jaz sem komaj nos pomolil vanjo, pa sem koj sprevidel, da ne bom zaradi nje nič pametnejši.

LOJZE Ponižnosti, Tone, te ti zares manjka. Pameten si, da malokdo tako, postaven



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Slava Bogu na višavah* (Kredarica)

in imaš uspeh. Ampak ali misliš, da si si to dal sam?

TONE Kakor je pač hotela narava.

LOJZE Kakor je hotel Bog. Ti veš, da je, a ga tajiš. Preponosen si, da bi mu dal čast.

TONE Veš, kaj piše nemški pesnik Heine o tem tvojemu bogu? Poslušaj! *Preklet naj bo Bog, ki smo ga molili, prezebli, sestradani, v*

sleherni sili. Lagal nam, za nos nas je vlačil ta Bog, mi tkemo, mi tkemo ... Ne bom častil tega tvojega Boga bogatašev.

LOJZE Ne, Tone, ne razumeš. Ko zanikuješ Boga in se postavljaš na stališče marksistov, v resnici zanikuješ svoje lastno stališče. Marksizem je vendarle materializem, trdi, da ni nič zanesljivega, nič večnega, hkrati pa se

postavlja kot edini zanesljivi nazor. To je protislovje, dragi Tone, postavljaš se izven resnice.

TONE Da, da, ta vaš zveličani. Mahnič in njegov aut-aut, ki ga poudarjate na vsakem koraku. Resničnost je kruta, je boj, je protislovje.

LOJZE Čudno. Obraz angela imaš, govoriš pa kakor ta hudi. Ali te ni groza teme v duši, ko tajiš, da je Bog in da so nebesa? (*Se zazre v daljavo.*) *Glej jih, tam gredo; / njih oči mrtve, sklonjene glave, v srcih jim bridko. / V srcu jim tema, mraz je v njih očeh: že v teh mladih dneh nimajo Boga. / Vzel jim ga je svet; pa so vsi mladi, a vsi žalostni: zamorjeni cvet.*

TONE Skoraj bi me spravil v jok, tako lepo si povedal. Ampak ne morem verjeti, da nasedaš bajkam, ti, ki bi ti po pravici povsod šlo prvo mesto. Kdor brani takšnega Boga, brani kralja in brani kapitaliste.

LOJZE V čem je kaj napačnega, če spoštujemo predpostavljene? Od nekdaj so oblasti, do vekomaj bodo. Ali nisi bral apostolovega lista Rimljanom?

TONE Vaših izmišljij že zdavnaj ne berem več. Predolgo so me morili z njimi. Kakšne nam je nakladal far pri nauku! In kar je najlepše, sam je vse do pičice verjel, kakor se mi zdi, da verjameš sveto tudi ti.

LOJZE Kolikor me je skupaj.

TONE Čudno, ti pravim, kajti bil je prav taka sirota kot ti. Pravili so, da pred semeniščem ni imel ničesar svojega. Prav kakor ti.

LOJZE Četudi. Nič nimam – vendar vse imam.

TONE Da, klečepлаziš pred dobrotniki, ki ti v resnici ne segajo niti do gležnjev. Če bi bilo kaj pravice, bi moral ti kaj imeti, ne pa tisti pobožnjakarski napihnjenci. Ampak ne. Ti še dalje častiš njihovega Boga in njihove svetnike. Četudi bi bil, še s prstom ne migne zate.

LOJZE Tone, ne izrekaj takšnega bogokletja, prosim te.

TONE Se bo tvoja čista duša omadeževala od besed enega nedolžnega marksista ali kaj, svetnik?

LOJZE Malo mori quam foedari.

TONE Ti kar lajnaj svoje. Vendar boš moral priznati, da te v naši krasni in po Božji zamisli urejeni državi domala ne bi pripustili v gimnazijo ...

LOJZE Bogu sem hvaležen, ker je iz pastirčka iz Vodal blagovolil narediti študenta.

Šesta slika

LOJZE se spominja svoje poti na gimnazijo. Izmenično k njemu prisedajo IVANKA, MATI, OČIM, GOSPOD in GOSPA POGAČAR, RAVNATELJ. Replike se morajo izmenjevati sunkovito. Večkrat nastopi tudi ZBOR.

MATI Lojze, pisma ni. Pojdi gor v Ljubljano in povprašaj, kdaj se imaš vpisati. Pa še na kongres pojdi.

ZBOR Francelj, ne nori. Šola stane. Ob domačijo boš. (*Zadnji stavek ponavlja kot odmev.*)

IVANKA Lojze, boš videl, gospod in gospa ti pomoreta.

GOSPA POGAČAR Spodnjih hlač ni maš? Čakaj, koj ti jih prinesem. Potem moli in zaspi.

LOJZE (*kakor v snu ponavlja*) Moli in zaspi ... Moli in zaspi ...

GOSPA POGAČAR Kaj pa znaš?

ZBOR (*ponavlja kot odmev*) Kaj pa znaš? Kaj pa znaš? Kaj pa znaš?

LOJZE (*prestrašeno*) Zemljepis in zgodovino.

GOSPA POGAČAR Kaj pa slovnica?

ZBOR (*ponavlja kot odmev*) Kaj pa slovnica?

LOJZE Nekaj sem že slišal o njej ...

OČIM To ni nič!

RAVNATELJ To ni nič!

ZBOR (*ponavlja kot odmev*) To ni nič!

GOSPOD POGAČAR A misliš, da je vsak za šolo? Plačaj mu vlak, nekaj mu daj za popotnico in zarana ga pošlji nazaj domov.

ZBOR (*ponavlja kot odmev*) Pošlji ga nazaj domov!

LOJZE (*se zdrzne v snu*) Nočem domov. V šolo bi rad. Naučil se bom.

GOSPA POGAČAR No, pa poskusiva.

LOJZE (*vstane in deklamira*) *Sejem bil je živ. Prodal i on je Lahom / tam par volóv. / Zakasnil se je. V pozni temni noči / sam gre domov. [...] A čudno prineso mu vsi novico, / ko sine svit; / "Snoč umrl je nagle smrti sosed, / mejaš naš - Vid!"*

RAVNATELJ (*stopi močno v ospredje*) Grozde, Alojzij!

ZBOR (*ponovi kot odmev*) Grozde, Alojzij! Grozde, Alojzij!

LOJZE (*v snu; zelo glasno*) Tukaj sem!

RAVNATELJ Vendar eden, ki zna razločno govoriti.

GOSPOD POGAČAR Dobro, vsaj osramotil naju ni. A kam ga bomo dali? Pri nas vendar ne more biti!

GOSPA POGAČAR Ga bodo že kje vzeli. Trkajte in se vam bo odprlo!

ZBOR (*osorno, drdrajoče*) Naša pravila ne dovoljujejo sprejema nezakonskih otrok. Tudi slabe izkušnje imamo s takimi. Pri najboljši volji vam ne moremo ustreči. Poskusite drugje. Poskusite drugje. Poskusite drugje.

RAVNATELJ Kje pa imate fanta?

GOSPA POGAČAR V Marijanišču.

RAVNATELJ Vložite prošnjo za drug zavod ... Morda ga vzamejo celo brezplačno.

GOSPA POGAČAR Hvala, tja ga ne dam. Gre mi tudi za vzgojo.

RAVNATELJ Potem pa ne sitnarite in ne prosjajte okrog. Zbogom!

ZBOR (*ponavlja kot odmev*) Zbogom! Zbogom! Zbogom!

LOJZE *ostane sam na klopi v sredini, obkroži ga ZBOR, ki izmenično in vse glasneje in za ušesa vse bolj nadležno ponavlja svoje replike od prej.*

ZBOR Ob domačijo boš! Kaj pa znaš? To ni nič! Grozde, Alojzij! Naša pravila ne do-

voljujejo sprejema nezakonskih otrok. Poskusite drugje. Zbogom! Zbogom!

LOJZE (*poskoči na klopi*) Zadosti je! Zadosti je! Sanje, proč!

Sedma slika

PETER, MIHA, TONE *stojijo, LOJZE sedi na klopi in prebira Kempčana.*

TONE Fanta, usodni časi so pred nami, ko bo treba pokazati, ali si mož ali si baba.

PETER A ni en Grozde dovolj? Kar naprej nam soli pamet s tem. Zadnjič je dejal, da smo vsi dedci v kiklah.

TONE Že, ampak Grozde vidi zadeve v megli.

MIHA Po vseh njegovih predavanjih in razglabljanjih si upaš reči, da on česa ne vidi jasno?

PETER Ima svoje muhe kakor vsak izmed nas, toda pameten je bolj kot vsi mi skupaj. In vidi več kot kdor koli, kar jih poznam.

TONE Vse je res, fanta, tovariša, pameten je, načitan, pesnik, kar hočeš.

MIHA Kaj bi pa še ti rad?

TONE Poglej, na kratko ti bom razložil. Lojze nedvomno vse razume, toda vse, o čemer razmišlja, trikrat precedi. Ne bo se držal tistega, do česar pride sam, pač pa bo najprej pogledal, kaj o zadevi misli papež, kaj misli Rožman, kaj bo rekel njegov prefekt. Kako naj takega jemlješ resno?

PETER Tone, a ti res misliš, da si požrl vso učenost našega sveta in da ti ni treba nikogar poslušati? Lojze ne sledi slepo nikomur, ampak tudi utemelji, zakaj mu sledi.

TONE Vse avtoritete, ki jih časti Grozde, podpirajo obstoječi družbeni red, ki nas vse drži v sužnosti. Za navrh pa se sklicujejo še na svojega boga. Bajke.

PETER Veš kaj, Tone, teh oslarij mi ni treba poslušati.

MIHA Kako lahko tako pameten dijak, kot si ti, zatrjuje, da Boga ni? Mar nam ni njegov obstoj razviden na vsakem koraku?

TONE Kdo to pravi? Grozde?

LOJZE (*se skokovito pridruži*) Alo, fantje, pustite tako resne teme, bomo kakšno rekli ...

MIHA Saj se že pogovarjamo.

LOJZE Ne, ne, dajmo eno zapet.

TONE Daj, Lojze, resno smo govorili, ti pa se zdaj tu vmešavaš s takšnimi oslarijami.

PETER Dajmo, zapojmo. Katero pa bi? Jaz bi tisto moderno ... *Mein kleiner grüner Kaktus steht draussen* ...

LOJZE Ne, ne, Peter, nemških pa ne bomo peli, zdaj ko že Švabi strašijo pri naših sosedih. Dajmo eno domačo ...

PETER Ne zopet tistih narodnih ...

LOJZE (*presliši*) Regiment po cesti gre, pa moj fantič zraven je

VSI (*pritegnejo*) Regiment po cesti gre, pa moj fantič zraven je, pa moj fantič se izmed vseh spozna, zelen zelen zelen pušeljc 'ma ...

Osma slika

LOJZE *spet na klopi. Pridruži se mu*
FRANCE. *Čez čas oba vstaneta.*

LOJZE Bogdaj, Francelj. Kako kaj, že premaguješ svojo hibo?

FRANCE Katero hibo imaš v mislih, Lojze? Hib imam precej.

LOJZE Tudi jaz, Francelj. Ampak nekoč si vedel povedati, da si zelo len ...

FRANCE Ah, zdaj že razumem, kam pes taco moli, Lojze. No, posebnega napredka še ni.

LOJZE Pa bi nam bil potreben, Francelj.

FRANCE Ne vem, če je Akcija zame, Lojze. Saj veš, da sem dejaven v kongregaciji, najbrž me bodo postrani gledali.

LOJZE Prazne marnje. A jaz nisem v kongregaciji? Celó namestnik prednika sem že

bil. Sami izgovori. Kongregacija je čisto dobra pomožna sila Akciji.

FRANCE Dobro. Po pravici ti povem, bojim se žrtev. Rad grem v kino, tudi s kakšnim dekletom se z veseljem družim ... In pa, kolikokrat si moral ti na sestanek, ko smo bili še sredi odbojke.

LOJZE Ali ti nič ni mar za nadzemsko plačilo, ki ga naklanja nebeški Oče? Povrhu tega, ni večjega zadovoljstva, kakor biti v pomoč Cerktvi pri njenem reševanju duš.

FRANCE Pa misliš, da bi bil Akciji zares koristen?

LOJZE Še vprašaj? Velikanske naloge imamo pred seboj! Le Katoliška akcija bo to zmogla! Delavec med delavci, kmet med kmeti, dijak med dijaki! In s teboj, Francelj, nam bo lažje.

FRANCE Joj, saj razmišljam, ne misli, da so vsi ti tvoji nauki pri enem ušesu noter in pri drugem ven. Ali ...

LOJZE Poslušaj, kaj ti povem. Mi, slovenska mladina, smo do sedaj večinoma s prekrižanimi rokami gledali, kako tudi že po Sloveniji divja brezboštvo, in se za to nismo menili. Čas je že, da iz spanja, iz brezdelja, vstanemo. Ko zemeljski kralj kliče svoje podložnike, zapuste ti svoje domove in družine in gredo zanj v boj, čeprav naravnost v smrt. In mi, slovenska mladina, se ne bi odzvali, ko nas kliče naš Kralj, naš najvišji Gospodar, naš Bog?

FRANCE Vidim, da ni druge, kakor da zares pristopim. Ne bi si mogel odpustiti, če vam ne bi pomogel.

LOJZE Živel, Francelj! Pojdimo na delo, na boj! Zmaga je naša, ker je z nami Bog. Hočemo povsod Boga v naši lepi Sloveniji.

FRANCE Tako je, Lojze, Bog naj nas blagoslovi.

Ustajenje mrtvega boga

Uprašanje religioznosti, človekovega odnosa do presežnosti, je eminentno vprašanje filozofije že od njenih začetkov. Je njej lastno vprašanje (kot "predmet" čudenja, ki je po Platonu izvor filozofije) in obenem tuje, ker izvira iz filozofiji (zgodovinsko, morda pa tudi bivanjsko) predhodne človekove refleksije, ki jo predstavlja religija. Zgodovina zahodne filozofije je v veliki meri zgodovina njenih srečevanj z religioznimi sistemi (grško-rimskim politeizmom, tremi vejami monoteizma, judovstvom, krščanstvom in islamom, v zadnjih stoletjih pa tudi z vzhodnimi religijami), ki so bila vselej večplastna, velikokrat rodovitna, pa tudi konfliktna. Temu se ne more izogniti niti (ali še posebej) v času postmoderne, času, ki mu pripadamo, ne glede na to, ali menimo, da se šele začinja ali že končuje.

Bog se je nedvomno vrnil med žive, odkar je nori človek na trgu oznanil njegovo smrt. Razmišljanja sodobnih mislecev, ki jih predstavljajo pričujoči prispevki, živo prikazujejo to vrnitev. Če naj verjamemo filozofu, kot je Gianni Vattimo, je bil Bog vedno že tu, le iskali smo ga previsoko "zgoraj". Spustil se je v svet in se otresel težkih atributov transcendence. Nekoliko karikirano: vesoljni Urar racionalistične metafizi-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *V ogledalu* (Yellowstone, ZDA)

ke je v digitalni dobi moral zapreti delavnico. Žizgubo transcendence seveda na neki način že izstopamo iz izročila, ki je med tosvetnim in nebeškim vedno videlo globok prepad. Uendar se Božji sestop ne končuje nujno v materialistični ali panteistični raztopitvi v svetu. Znjim Bog vstopa v človekovo dušo, v njegovo zgodovino, v njegovo hrepenenje.

Božji spust v svet je seveda krščanska tema. Zato Tine Hribar v svojem Evangeliju po Nietzscheju govori o nostalgiji po krščanstvu v sodobni filozofiji. Takšna drža je zanj nostalgična zato, ker živimo v postkrščanski dobi, ki se lahko le spoštljivo ozira nazaj k izročilu starih, ki ga je že zapustila. Je torej filozofija, ki se sklicuje na krščanstvo, zgolj pietetno spominjanje preteklega? Morda – toda mar ne igra prav spomin osrednje vloge pri učinkoviti Božji navzočnosti v evharistiji? Spomin lahko razumemo kot interpretativno posedanjenje živega izročila v skupnosti (Cerkvi). Krščansko izročilo z miselnim preobratom, ki ga prinaša "razvezani jezik" postmoderne filozofije religije, dejansko pridobiva novo živost.

Postmoderna filozofija poleg spomina odpira in preoblikuje še eno religiozno razsežnost: upanje. Preoblikuje ga v etično in politično držo, v prizadevanje za pravičnejšo družbeno ureditev, v nasprotovanje zaprtim ideološkim sistemom. U času, ko se zdi, da je ideal demokratične družbe prešel v mrtvi tek in da že vzhajajo nove zvezde prihodnjih despotov, mora tudi religija tu najti svojo poklicanost.

Ustajenje mrtvega Boga danes nima potez triumfa Gospoda nad vojskami. Ne javlja se v epohalnih vesoljnih premikih, kot nas skušajo prepričati novi "medijski" preroki. Prej se dogaja v infinitezimalno majhnem, v drobnih metanojah duha. Postmoderna refleksija o religiji nas lahko senzibilizira za ta tihi šum Božjega vstopanja v svet. Ob vseh nevarnostih, ki jim lahko zapade postmoderna filozofija (nihilizem, imanentizem, imoralizem), je njen govor o Bogu, teo-logija, govorica današnjega sveta. Krščanstvo lahko v njej najde besede, ki bodo ljudem prinesle veselo oznanilo Jezusa iz Nazareta, Kristusa.

Prispevki, ki sledijo, poskušajo predstaviti izsek sodobne filozofije religije, ki izhaja iz izkušnje konca moderne metafizike in se obrača k judovsko-krščanski dediščini. Pri tem smo vključili tudi mislece, ki so bodisi predhodniki, bodisi sopotniki postmoderne filozofije. Začenjamo s člankom Roberta Petkovška o razvoju in značilnostih postmodernega govora o Bogu. Sledita teksta dveh reprezentativnih in morda ključnih filozofov krščanstva v postmoderni, Giannija Vattima in Johna D. Caputa. Nadaljujemo s predstavitevama religiozne razsežnosti filozofije Jacquesa Derridaja (Luka Trebežnik) in Paula Ricoeurja (Janez Vodičar). Kizvorom postmoderne filozofije religije, tako v kontinentalni kot v angloameriški tradiciji, nas popeljeta članka Tadeja Rifla o Heideggerjevi fenomenologiji religije in Jožefa Leskovca o filozofiji religije v pragmatizmu Williama Jamesa. U nadaljevanju izpostavljamo dve posebni temi sodobne refleksije o religiji: članek Jožeta Povha se posveča vprašanju smrti pri Heideggerju in Levinasu, Nadja Furlan Štante pa predstavlja vlogo postmoderne filozofije v razvoju religijskega feminizma. Blok zaokrožuje kritično razmišljanje Sebastjana Kristoviča o nevarnostih sodobnega filozofskega nihilizma in njegovih družbenih izidih.

Geneza postmoderne misli o Bogu

Od metafizike k filozofiji religije, 1. del

Religija v sodobni družbi

René Girard, najpomembnejši sodobni antropolog, trdi, da je treba izvor kulture iskati v religiji. Človek je učljivo bitje, učljivost pa temelji na posnemanju. V naravi vsake živali je želja po posnemanju – tako tudi v človeku, to pa neizogibno vodi v spore, konflikte in vojne. Ljudje hočemo imeti isto, kar imajo drugi, hočemo biti drugim podobni ali biti na njihovih mestih. Nasilje, ki je posledica medsebojnega rivalstva, pa ogroža preživetje vrste. Da v vrtincu nasilja ne bi propadla, je človeška skupnost za obvladovanje nasilja iznašla mehanizem “grešnega kozla”. Ko začne medsebojno nasilje v neki skupnosti naraščati, se ta mehanizem sproži, izbere nedolžnega, običajno najšibkejšega v skupnosti, mu naprti vso krivdo in iz njega naredi “grešnega kozla”, žrtev, ki jo je treba žrtvovati. Žrtvovanje žrtve, ki je v resnici nedolžna, skupnost poveže in ji vrne mir. Brez tega mehanizma bi skupnost propadla. Skupnost pozneje v tem dogodku prepozna nadnaravno moč žrtve, ki ji je vrnila mir, in iz nje naredi nekaj svetega in božanskega. V tem imajo svoj izvor sveto in bogovi. Ta temeljni mehanizem je po Girardu toliko star kakor človeštvo, najti ga je mogoče v vseh kulturah, z obvladovanjem nasilja pa ustvarja pogoje za nastanek drugih kulturnih ustanov, kakor so vladarstvo, zakon, lov, prepoved incesta, pogrebni obredi in drugo. “Religija ni drugega kakor brezmejen napor, da bi ohranili mir.” (Girard 1987, 32.)

Sodobna misel teh mehanizmov ni več zmožna razumeti, meni Girard (30). Prav nezmožnost razumevanja temeljnih religijskih in

kulturnih mehanizmov je po njegovem mnenju razlog krize, v katero tone sodobna družba. S tem, ko je sekularizem religijo odvrigel na smetišče zgodovine kot preostanek mračne preteklosti, je tja odvrigel nevarno eksplozivno sredstvo – religija namreč upravlja z nasiljem, ki je zakoreninjeno najgloblje v človeški naravi. Moč, iz katere se nasilje hrani, religije preusmerjajo v moč miru, medsebojnega razumevanja in ljubezni. Razpad religije kot kontrolnega mehanizma nad nasiljem pa odpira vrata nasilju in fundamentalizmu v sodobni družbi.

Pozornost, namenjena religiji v javnem življenju, je zato podpora vrednotam, brez katerih družba ne more preživeti. V to je prepričan nekdanji angleški prvi minister Tony Blair, ki se je po umiku iz politične kariere posvetil promociji religije. V westminstrski katedrali v Londonu je 3. aprila 2008 svoj pogled na religijo povzel z naslednjimi besedami: “Trdim, da je religijska vera nekaj, kar je dobro samo v sebi, da mora – daleč od tega, da bi bila reakcionarna sila – odigrati pomembno vlogo v oblikovanju vrednot, ki vodijo sodobni svet, da je lahko in mora biti moč razvoja. Rešiti pa jo je treba ekstremističnih, ekskluzivističnih teženj znotraj religije same in po drugi strani nevarnosti, da bi jo videli zgolj kot zgodovinsko, tradicionalno posebnost, ki nima nič povedati o sodobnem življenju. Vero in razum, vero in napredek vidim kot zaveznike, ne kot tekmece.”

Ontoteologija – temeljna struktura metafizike

Če upoštevamo, da ima kultura svoj izvor v religiji in je vloga religije v preusmer-

janju nasilja, kakor dokazuje Girard, potem je misliti in razumeti religijo ena temeljnih nalog sodobne humanistike. Tega se je zavedal prvi kritični opazovalec religije, eleat Ksenofan Kolofonski (ok. 570-475 pr. Kr.), ki je "mislil, mimo ljudi, božanstvo si vse-skoz enako, ne premično ne trpno, še bolj duhovno ko misel" in je "nasproti sili mož in konj" postavljaj človeško modrost (*Pred-sokratiki* 1946, 66; 68). Nasproti fizični kulturi športa in vojn je Ksenofan postavljaj duhovno kulturo – modrost –, ki se navdihuje v duhovni podobi boga. Ideja, ki jo ima človek o bogu, vpliva na idejo, ki jo ima človek o sebi in družbi.

Od starih Grkov dalje je bila misel o bogu – tj. teologija – jedro filozofije. To jedro, poznano pod imenom "metafizika", je Martin Heidegger opisal z besedo, sposojeno od Immanuela Kanta (1724-1804): onto-teo-logija. Dva tisoč let – od Platona in Aristotela do Kanta – je imela filozofija kljub mnogim zunanjim obrazom isto temeljno, onto-teološko ogrodje in miselno strategijo. Beseda "onto-teo-logija" poudarja, da je metafizika kot celostni pogled na svet podrejena trem, med seboj neločljivim temeljnim vprašanjem: vprašanju o biti, ki obsega vse, kar je, in je zato tudi pojem z najširšim obsegom; vprašanju o Bogu, ki je temelj in zato tudi zadnji razlog biti; vprašanju o *logosu*, ki je – kakor Aristotel (*O duši*, 431 b 21) pravi za dušo – "na neki način vse", zato v njem vse postaja umljivo za človeka. Metafizika torej iz biti sklepa na Boga, zadnji temelj vsega bivajočega; v Bogu, ki je nepovzročena bit, bit, bivajoča sama v sebi (lat. *ipsum esse subsistens*), pa vidi polnost biti. Umljivost, inteligibilnost je skupni imenovalc biti in Boga. Po Heideggerjevem prepričanju je metafizika dosegla svoj vrhunec pri Heglu (1770-1831). Pri njem se dokončno pokaže, kako se predpostavke, na katerih je metafizika temeljila vse od svojih antičnih začetkov, stekajo v eno in

prepletajo v absolutnem duhu. "Za Hegla je absolutno – tj. resnično bivajoče, resnica – *duh*. Duh je védenje, 'logos'; duh je jaz, ego; duh je Bog, 'theos'; in duh je resničnost, čisto preprosto bivajoče, 'on'." (Heidegger 1980, 183.) Med eno in drugo predpostavko ni pravih razlik; med njimi velja razmerje zamenljivosti kakor na primer med umnim in dejanskim: "Kar je umno, je dejansko, in kar je dejansko, je umno." (Hegel 1955, 14.) Absolutni duh pa se uresničuje dialektično; dialektično v sebi premošča vse razlike in se uresničuje v vedno popolnejši enosti in istosti, dokler ne dvigne "človeka ... od končnega življenja k neskončnemu življenju". To imenuje Hegel religijo. (Schulz 1957, 89.)

Kaj se v resnici skriva za metafizično mislijo? Misel ni zgolj razkritje vsebine predmeta, ki ga misel misli. Misel je najprej odnos, miselna strategija, način, *kako* nekaj mislimo. Isti predmet lahko mislimo na različne načine. Dovolj je na primer imeti pred očmi stolnico v Ljubljani in različne zorne kote, s katerih nanjo gledajo ljudje z različnim zanimanjem. Ko bo nanjo pomislil umetnostni zgodovinar, bo najprej pomislil na njena umetniška dela, arhitekt na njeno ahritektoniko, vernik na bogoslužni prostor itd. Skrivnost misli ni v njenem "kaj?", ampak v njenem "kako?"; ni v vsebini, ampak v načinu. Kakšen je torej miselni način, na katerem metafizika temelji? Kakšnemu vzorcu metafizika sledi, kakšna je njena miselna strategija? Po Heideggerju je metafizika prevzela isti način ali vzorec mišljenja, ki ga najdemo v vsakdanji, preživetju namenjeni praksi: iskanje hrane, urejanje bivališča, izmenjava dobrin itd. Tudi odgovori na ta vsakdanja vprašanja so vsakdanji, daleč od pretanjenih pesniških uvidov, mističnih doživetij ali eksistencialne tesnobe. Skupni imenovalc vsakdanjih razmišljanj je predmetnost. Na isti način, po istem vzorcu – le na višji, abstraktni ravni – razmišlja metafizika. Kakor si lon-

čar najprej ustvari idejo o posodi, ki jo želi oblikovati, tako je tudi metafizika prepričana, da si Bog najprej ustvari idejo, nato pa v skladu s to idejo ustvarja. Metafizika torej razmišlja abstraktno, na filozofski ravni, v osnovi pa se ne razlikuje od vsakdanjega predmetnega mišljenja, ki je gluho za subjektivna doživetja. Predmetno, objektivno mišljenje pa je brez občutka za eksistencialno, osebno razsežnost človekovega življenja, za posamičnost in notranjost. V očeh metafizike zato "biti" ne pomeni "eksistirati", tj. ustvarjati samega sebe trenutek za trenutkom ter doživljati tesnobo v zavesti, da lahko zgrešim svoj življenjski cilj in potonem v nič. Z vidika eksistencialne zavesti je tesnoba primarno življenjsko razpoloženje. Metafizika pa biti ne razume kot eksistencialni projekt, ki odloča o "biti ali ne biti", ampak kakor predmet, ki je tu pred menoj v svoji že-oblikovanosti, dovršenosti, ustvarjenosti in razpoložljivosti (lat. ob-iectum). "Smisel biti je biti-proizveden. ... Smisel biti je torej povsem določen ... Izvor ima v okoliškem svetu, kakor je izvorno dan ... Kmalu zapade splošnemu, nedoločenemu pomenu realnosti, ustvarjenosti." (Heidegger 1992, 52-53.) To, kar je realno, kar je "tu-pred-menoj", pa lahko postane moja last, to, kar "lahko imam", "moja dobrina" (Heidegger 1988, 298). Ne preseneča dejstvo, da se je znanstveno-tehnična drža – drža obvladovanja, ne občudovanja! – razvila iz metafizične misli, ki je sama v sebi volja po moči in obvladovanju. Tako Heidegger.

Podobno je razmišljal tudi Jacques Derrida (1930-2004), ki poudarja, da je bila zahodna filozofska misel logocentrična, utemeljena na metafiziki prisotnosti, navzočnosti. Že Aristotel je med tremi časi, med katerimi grščina razlikuje – preteklik, sedanjik in prihodnjik –, prvenstvo pripisoval sedanjemu času, ki govori o tistem, kar je v resnici realno tudi navzoče. Druga dva časa govorita o tem, česar ni več in česar še ni. Zato

ju ima Aristotel za manjvredna in ju označi za "odpadnika" (*Fizika*, 223 a 5). Prednost, ki jo daje Aristotel sedanjemu času pred preteklostjo in prihodnostjo, pa je zaznamovala metafizično misel v njenem bistvu in naredila iz nje metafiziko prisotnosti oz. prezenze. Vse temeljne kategorije metafizike so nastale v luči prepričanja, da bit bitja pomeni prisotnost (Derrida 1967, 23).

Krščanska teologija, ki je bila samokritična in se ni izogibala tudi najbolj izzivalnih vprašanj, kakor je na primer vprašanje Tomaža Akvinskega (1225-1274) "Ali Bog je?" v začetku njegove *Teološke sume* – vprašanje, ki v drugih tradicionalnih kulturah ni samoumevno –, je vse do 18. stoletja imela pomembno mesto znotraj metafizike. A metafizika sama je že od Francisca Suáreza (1548-1617), španskega sholastika, začela slabeti, znotraj metafizike pa je tudi vprašanje o Bogu postajalo vedno bolj obrobno, omejeno na specifično področje. Tako je v novem veku filozofska teologija začela izgubljati svoje mesto znotraj filozofije, vprašanje o Bogu pa se je začelo izgubljati tudi v novoveški kulturi. Posledica tega zatona je bilo postopno širjenje ateizma. Ta je prvič v zgodovini postal množičen pojav, ki je v nekaterih okoljih in obdobjih dobil celo status uradnega, državnega svetovnega nazora. Takšen razvoj, ki se je začel z razgradnjo metafizike pri Suarezu, je svoj vrhunec dosegel v "smrti Boga", ki jo je oznanil blaznež iz Nietzschejeve *Vesele znanosti* (§ 125): "Kam je izginil Bog?" Obdobje od Tomaža Akvinskega in Suáreza do Nietzscheja ni bilo samo obdobje, ko se je metafizika povzpela do svojega vrhunca v Heglovi filozofiji duha, ampak je bil tudi čas, ko je metafizična podoba boga postopoma usihala vse do trenutka, ko blaznež oznanil smrt Boga.

Smrt Boga, o kateri govori Nietzsche, označuje razkroj metafizične podobe, ideje boga. To je ustvarilo prostor novemu mišljenju Boga, božanskega in religije. Razcep

med tradicionalno, metafizično podobo Boga in novim občutjem religioznega je zaznal že Pascal (1623-1662) v svojem razlikovanju med Bogom filozofov in Bogom očakov – Abrahama, Izaka in Jakoba –, Heidegger pa je to razliko povzel v misli: “... *causa sui*. Tako se v filozofiji glasi stvari ustrezno ime za Boga. K temu Bogu človek ne more niti moliti niti mu ne more žrtvovati. Pred *causa sui* človek ne more iz spoštovanja pasti na kolega in pred tem Bogom ne more igrati in plesati. – Brezbožno mišljenje, ki mora opustiti boga filozofov, boga kot *causa sui*, je mogoče zato božjemu bogu bliže. Tukaj pomeni to samo: zanj je bolj svobodno, kakor bi to hotela misliti onto-teo-logika.” (Heidegger 1976, 65.) Čeprav Heidegger pretirava, ko pravi, da je metafizika Boga enačila s pojmom “samovzroka” (lat. *causa sui*), ima prav, ko opozarja, da lahko namesto pravega, živega Boga kmalu začne po božje častiti svoj umski proizvod, to je metafizični pojem Boga.

Filozofska ali naravna teologija – kakor jo tudi imenujemo za razliko od razodete teologije – ima za svoj temelj isto držo kakor metafizika. Ta drža je objektivirajoča drža – drža popredmetenja. Njena objektivirajoča drža se je najjasneje izrazila v ontološkem dokazu, ki ga je zasnoval sv. Anzelm (ok. 1033-1109) v svojem delu *Proslogion*; od njega so ga prevzeli še Descartes, Leibniz, Spinoza in Hegel, najdemo pa ga tudi pri arabskih filozofih al-Farabiju, Aviceni, al-Gazaliju in Averroesu. Jedro ontološkega dokaza je argument, ki pravi, da Bog v resnici tudi je, ker je “Bog” pojem, od katerega ni mogoče misliti nič večjega. Zato *mora* – kakor obstaja v misli – obstajati tudi v resničnosti. Objektivirajoča drža filozofske teologije, ki se razkriva v ontološkem argumentu, je povzeta v izrazu “*mora*”. Ni mogoče, da pojmu Boga, ki velja za najvišji, najpopolnejši pojem, navzoč v razumu, v stvarnosti ne bi ustrezal resnični Bog, tj. Bog, ki v resnici tudi je. Objektivirajoča drža

razuma se kaže v tem, da razum stvarnost narekuje in jo postavlja. Bog tu ne prihaja svobodno in milostno naproti misli, ampak ga misel postavlja, predpostavlja ali zahteva s tem, ko mu ne dopušča, da ne bi bil resničen. Iz tega se postavlja ključno vprašanje: Če je ideja eksistence Boga resnična, se zastavlja vprašanje: Kje in kaj je kriterij njene resničnosti? Ali je razum pristojen, da na idejo božje eksistence prenaša svojo logiko in s tem idejo Boga zapira v meje svoje logike, ko o Bogu pravi: “Ne more ne-biti”? Ali pa je treba narediti korak naprej od razuma in njegove logike k razodetju in njegovi logiki paradoksa. Spomnimo na prepričanje Ate-nagore Atenskega (druga polovica 2. stol.), ki pravi, da o Bogu lahko povemo samo tisto, kar je sam povedal o sebi. Podobno misel je razvil tudi Pascal: “Bog govori dobro o Bogu.” (Pascal 1986, 213.) Bog je “predmet” vere in, ko govorimo o Bogu, bi morali govoriti kot o tistem, v katerega je mogoče najbolj verovati, ne pa kot o pojmu, od katerega ni ničesar višjega. Zakaj naj bi se vera, če je vera, napajala iz logike razuma? Zakaj bi, da bi verovali, najprej potrebovali razumski uvid v božjo eksistenco? Ali je takšna vera, ki potrebuje logične dokaze, še vera? Zdi se, da ontološki dokaz, ki postavlja pred nas razumsko dokazano idejo božje eksistence, temelji na latentni predpostavki, da ni nič višjega od mišljenja samega. Nad božjo bit postavlja mišljenje. V tej luči se pojem Boga izkaže kot izdelek razuma, vera pa kot malikovanje razuma (Pavić 2005, 160-168).

Filozofija religije

Mišljenje Boga, ki je temeljilo na takšni metafizični, razumski drži, se je izčrpalo konec 18. stol. Na mesto filozofske teologije sedaj stopi filozofija religije. Izraz je prvi uporabil koroški jezuit Sigismund von Storck v delu, ki je izšlo leta 1772 v Augsburgu z naslovom *Philosophie der Religion*, v vse-

binskem smislu pa je pojem filozofije religije prvi razvil Karl Leonhard Reinhold v *Pismih o kantovski filozofiji* (1786). V svojem delu Reinhold misel preusmeri od ideje Boga k religiji in jo poskuša misliti v vsej njeni kompleksnosti. Kakor je v svojem popotnem dnevniku ob svojem začudenju nad institucijo svetih krav v Indiji zabeležil Aldous Huxley (1985, 32): "Večina človeških dejanj ni narejenih, da bi nanje gledali z očmi razuma." Filozofija religije svoj pogled razširi na religijo v njeni celostni pojavnosti, ki obsega tudi duhovne drže, stopnje in razpoloženja zavesti, obrede, institucionalno organizacijo in izvajanje oblasti znotraj religije. S tem je svoj pogled preusmerila z razumskega pojma Boga na religije v njihovi konkretni, pozitivni danosti.

Premik, storjen s tem, da je filozofija naredila korak od filozofske teologije k filozofiji religije, je bil radikalen. Jean Greisch (2002, 1:52) poudarja, da je šlo za premik od "religije razuma" (fr. religion de la raison) k "razumu religije" (fr. raison de la religion). Filozofija se v tem preobratu začne oddaljevati od logocentrične metafizike, ki je Boga podrejala logiki razuma, in se začne približevati fenomenološkemu principu, ki podredi razum pojavi. Ta premik je dokončal Edmund Husserl, ko je za "načelo vseh načel" v fenomenologiji razglasil to, kar je izvorno dano in kakor je dano: "Vse, kar se odpira v izvornem 'uvidu', je treba enostavno sprejeti ... kakor to, kar se daje."¹ S tem je Husserl postavil za kriterij in princip novega, fenomenološkega mišljenja dejstvo, da se stvari kažejo, in način, kako se kažejo. Pojave, kakršni se kažejo, postavi nad teorije in njihovo sistematično, hierarhično urejenost, ki velikokrat ne ustreza, kar se kaže. Fenomenološko metodo je Husserl uveljavil šele v začetku 20. stoletja. Vendar pa je bila pot, na katero je filozofija stopila konec 18. stoletja, do Husserlove utemeljitve fenomenološke me-

tode še dolga in postopna. Kakor smo že omenili, je tradicionalna metafizika svoj vrhunec dosegla v Heglovi spekulativni filozofiji. Ta je polje metafizike že razširila s kategorijo zgodovine in dialektike, ki vodi zgodovinski proces, še vedno pa zgodovini ni dodelila avtonomije. Po Heglu bedi nad zgodovinskim razvojem duh, ki neizprosno, z logično nujnostjo usmerja dialektični proces in ga vodi ven iz zgodovine, k večnemu, metafizičnemu jedru vsega bivajočega. Tudi Kant je religijo še obravnaval "znotraj meja razuma", a njegov pojem razuma ni več metafizičen, ampak kritičen: razumu odreka zmožnost, da bi uvidel stvar samo na sebi. Kritični razum nenehno spoznava svojo omejenost, svojo pogojenost in se uči iz izkušnje. Predvsem pa je Kant opozoril na "transcendentalne iluzije", tj. na zmote, ki jih človek dela v napačni veri, ko idejam (Bog, svet in duša), ki mišljenje le usmerjajo, pripiše resničnost izven uma. Tako na primer vernik idejo Boga zmotno pretvarja v prepričanje, da Bog tudi obstaja. Kant je imel ključno vlogo pri prehodu iz stare, tradicionalne, metafizične misli v nov način mišljenja, ki pa se je vedno bolj spuščalo na tla konkretnega življenja in človekovih eksistencialnih vprašanj ter je iz njih tudi črpalo zavest o svoji omejenosti, končnosti in pogojenosti. Z novim mišljenjem pa so povezane še druge korenite kulturne spremembe: zlomila se je antično-srednjeveška predstava sveta, ideja povezanosti med vero in razumom, enotni krščanski Zahod je razpadel v množstvo veroizpovedi, v krizo je prišla tudi svetost svetopisemskega besedila (Spinoza), uveljavijo se novi kriteriji spoznanja (empirizem, racionalizem), zlasti pa novo razumevanje subjekta, ki temelji na izkušnji svobode in zavrača sleherni heteronomnost (Greisch 2002, 1:57).

V tem novem miselnem okolju je religija dobila novo mesto in vlogo. Razsvetljenstvo, ki ga je v veliki meri navdihnil prav Kant s

svojim *Aude sapere!* [*Drzni si vedeti!*], je ena temeljnih kulturnih prelomnic v razvoju zahodne družbe, ki je sprožila proces modernizacije in z njo sekularizacije. Sekularizacija je prenos modernosti na področje religijskega življenja. Temeljna ideja modernosti je avtonomija človeškega subjekta. S tem se tudi na družbeni ravni vedno bolj uveljavljata ideji osebe in človekovega dostojanstva, ki imata svoje prve zametke v starozaveznih besedilih o tem, da je človek ustvarjen po božji podobi in mu Bog prepušča oblast nad svetom. Sekularizacijo, tj. modernizacijo na področju religije, so mnogi razumeli napačno kot tisti trenutek v razvoju kulture, ki je človeku prinesel odrešenje od temačnih religijskih spon preteklosti in je na mesto Boga postavil človeka. Takšno napačno razumevanje sekularizacije je pozneje odprlo pot političnim totalitarnim sistemom. V resnici pa je sekularizacija predvsem postavila v ospredje vrednoto človekove svobode in z njo človekovih pravic. Seveda je proces sekularizacije vsaj v začetnih stopnjah sprožil potrebo po redefiniciji odnosov med družbo in posameznikom na eni strani in verskimi oblastmi na drugi strani. Dejstvo pa je, da se je v nasprotju z drugimi tradicionalnimi družbami, ki ne razlikujejo med versko in posvetno oblastjo, krščanstvo od samih začetkov zavedalo razlike v dolžnosti, ki jo ima kristjan do svetne, in dolžnosti, ki jo ima do verske avtoritete. Zgodovina teh odnosov resda ni bila mirna, a v teku stoletij se je prav skozi napetosti med "prestolom in oltarjem" izčiščevala ideja o pristojnostih ene in druge. Sodobna ideja o ločitvi države in Cerkve ima torej dolgo zgodovino s koreninami v evangeljskem navodilu: "Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22,21).

Z umikom metafizike postane misel bolj odprta za izkušnjo. Metafizika je temeljila na logičnih nujnostih in izpeljavah, Kant pa je po navdihu Huma mišljenje odprl za iz-

kušnjo. Tudi na področju znanosti je bilo med starim in novim v začetku veliko nesporazumov, med katerimi je najbolj znan primer Galilej. Nesporazum je bil posledica nespoštovanja meja med različnimi področji znanosti: naravoslovne znanosti so posegale na področje razlage Svetega pisma, teologi so posegali na področje naravoslovnih znanosti. Medsebojno prepletanje védenj je bilo še posledica metafizične misli, ki je prinašala splošno védenje o biti, ne da bi razlikovala med različnimi področji bivanja. Novo mišljenje pa je postopoma odkrivalo, da izkušenj z različnih področij bivanja ni mogoče obravnava-ti na vedno isti način, ampak zahteva vsako specifično področje izkušnje tudi svojo metodologijo. Danes so na načelni ravni ti nesporazumi odpravljeni. Katoliška teologija je šla skozi sito razsvetljenstva, ki ji je pomagalo, da je jasno opredelila vero in etiko kot področji, za kateri je pristojna. Pričakovanjem, da bi razsojala na področjih, ki niso njena in zanje ni pristojna, se je odpovedala. Nevarnost danes bolj prihaja s strani znanosti, ki se ne sprašuje po etičnih okvirih svojega delovanja in se povsem prepušča vprašanju, kaj zmore, in ne tudi, kaj sme. Tu se kaže vpliv, ki ga imajo na znanosti različne ideologije, bodisi tehnoscientistične ali politične. Najbolj tipičen primer politizacije znanosti je bila afera Lisenko na področju genetike v času stalinske Sovjetske zveze, ki jo je Nobelov nagrajenec biolog Jacques Monod označil kot "najbolj čudno in najbolj žalostno epizodo v vsej zgodovini znanosti" (v: Desanti 1975, 362).

Modernost in sekularizacija, ki sta podrla mnoge dotedanje kulturne in miselne pregrade, sta postavili vprašanje Boga in religije v novo, do tedaj še nepoznano luč multidisciplinarnosti. Če sta bila Bog in religija do tedaj monopol teologije in filozofije, se začnejo sedaj o njima spraševati še druge, zlasti humanistične vede in družboslovne zna-

nosti, kakor so antropologija, zgodovina, psihologija, psihoanaliza, sociologija, lingvistika, danes pa tudi naravoslovne znanosti, kakor je na primer nevrologija. V svojih začetnih stopnjah so te znanstvene discipline religijo najpogosteje obravnavale negativno in spodbujale dvom vanjo. V njej so prepoznale družbeno prevaro, psihološko iluzijo, ostanek otroške dobe človeštva. Ta skrajna, redukcioniistična in do religije odklonilna stališča so se postopoma izčrpala in izkazala za znanstveno nevzdržna. Vseeno pa so odprla mnoge vidike, ki so religiji omogočili večplasten in multidisciplinaren pogled nase. Tako se je religija začela bolj zavedati svoje zgodovinske in jezikovne pogojenosti ali ambivalentne vloge, ki jo lahko igra v družbi ali pri posamezniku.

S tem so se pred filozofijo religije, ki poskuša različne aspekte religije povezati v enotno razumevanje, postavili novi izzivi. V nasprotju z metafiziko, ki je Boga videla kot prvega negibnega gibalca v začetku vzročnostne verige, v kateri ni nič naključnega, filozofija religije religijo razume kot obvladovanje temeljne izkušnje prigradnosti človeške eksistence. Te temeljne ontološke prigradnosti ni mogoče obvladati, mogoče pa je z njo vzpostaviti razumen odnos. Ob tem se postavljajo vprašanja o pluralnosti religij, o verski resnici, ki jo vsaka na svoj način oznanjajo, o odklonih in herezijah, ne nazadnje o vprašanju absolutne religije.

Reference

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.

- Desanti, Dominique. 1975. *Les staliniens*. Paris: Fayard/Marabout.
- Girard, René, Jean-Michel Oughourlian, and Guy Lefort. 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Greisch, Jean. 2002-2004. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Zv. 1, *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*. Zv. 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Zv. 3, *Vers un paradigme herméneutique*. Paris: Cerf.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1952. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner.
- . 1955. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: F. Meiner.
- Heidegger, Martin. 1976. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- . 1980. *Gesamtausgabe*. Zv. 32, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1988. *Gesamtausgabe*. Zv. 34, *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* [Natorpbericht, 1922]. Mauvezin: T.E.R.
- Husserl, Edmund. 1976. *Husserliana*. Zv. 3, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht: Springer.
- Huxley, Aldous. 1985. *Jesting Pilate: the diary of a journey*. London: Triad-Paladin Books.
- Pascal, Blaise. 1986. *Mislj*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pavić, Željko. 2005. *Arhonti biti: poskus filozofije vere*. Ljubljana: Študentska založba.
- Predsokratiki*. 1946. Prev. in ur. Anton Sovre. Ljubljana: Slovenska matica.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1789. *Briefe über die Kantische Philosophie: zum Gebrauch und Nutzen für Freunde der Kantischen Philosophie gesammelt*. Mannheim: Bender.
- Schulz, Walter. 1957. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: G. Neske.

-
1. "Alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär ... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen ... als was es sich gibt." (Husserl 1976, 52 [§ 24].)

Poetika nemogočega in Božje kraljestvo¹

Poetika nemogočega

Božje kraljestvo vztraja pri neki logiki, vendar je to božanska logika. S stališča "sveta", ki je njegov nasprotnik, se to, kar se dogaja v kraljestvu, zdi noro in celo nemogoče. Vendar pa lahko v bran kraljestvu rečemo, da ni preprosto nemogoče, ampak recimo *nemogoče*. Na podlagi popolnoma logičnega zaključka, da je pri Bogu vse mogoče (Lk 1,37), tudi najbolj noro in najbolj nemogoče, bi lahko govorili celo o "logiki" *nemogočega*. Vendar namesto o kakršnikoli mogoči logiki, celo logiki nemogočega, raje govorim o "poetiki" nemogočega. S poetiko mislim na skupek taktike, argumentov, izrekov, paradigem in prisposodob, na slog in ton, pa tudi na slovnico in besednjak, ki, tako kot velika vojska na pohodu hočejo skupaj izraziti bistvo. Rekli bi lahko, da je poetika logika s srcem, da ni preprosta ali gola logika, ampak logika s *patosom*, s strastjo in željo, z domišljijo in ognjem, nora logika, morda celo pato-logika, vendar logika, ki zdravi in odrešuje. Poetika *nemogočega* opisuje premik, ko gre želja onkraj želje, ko gre onkraj razuma in onkraj tistega, kar je razumno mogoče, želje po tem, da bi vedeli, česar ne moremo vedeti, da bi ljubili, česar si ne drznemo ljubiti, tako kot berač, ki je zaljubljen v princeso, njegova želja pa ne ugasne, ampak vzplamti *ob* nemogočnosti njegovega mučnega položaja. Naša srca namreč gorijo zaradi želje, da bi šli, kamor ne moremo, da bi molili in jokali za tem, česar oko ni videlo in uho ni slišalo, da bi upali proti upanju (Rim 4,18). Želeti si, kar je zgolj mogoče, brzdati svoje strasti, da os-

tanejo v mejah parametrov dobro preračunane verjetnosti – kaj bi to pomenilo, če ne zaljubljenca brez strasti, ki je po besedah Johannesesa Climacusa "drugorazredni slabič"?²

Ta poetika je razvila poslušnost za priliko in paradoks in okus, ne za mero in zmernost, ampak za prekomernost in hojo čez rob, za prisposodbe, za nenavaden sistem računanja – za "an-ekonomijo" – v kraljestvu. Način, kako se stvari šteje v kraljestvu, bega izračune "sveta". Če tvoj brat greši proti tebi sedemkrat na dan, mu moraš odpustiti, in to drži tudi, če greši proti tebi sedemkrat sedemdesetkrat, kar se zdi pretirano. Če se izgubi ena ovca izmed stotih in je nato najdena, je nad njo več veselja kakor nad ostalimi devetindevetdesetimi, kar je nerazložljivo čuden način štetja, saj je več dobička od devetindevetdesetih in tista ena ni vredna tveganja devetindevetdesetih, kar vam bo potrdil vsak računovodja, ki ve, kako preračunati tveganje. Kraljestvo je nenavadno nagnjeno k preobratom: zadnji bodo prvi, grešniki imajo prednost pred pravičnimi, tujec je bližnji, tisti, ki so znotraj, so zunaj. Na to kaže tudi nenavadno gostoljubje, prikazano v priliki o poročni gostiji, na kateri so gostje naključni mimoidoči, ki so jih nabrali na cesti, saj so povabljeni gostje grobo zavrnil gostitelja. To se zdi izjemno čudna zabava, ki bi presegla celo domišljijo Lewisa Carolla. Na splošno v kraljestvu velja splošno pravilo nepravilnosti, možnost nemogočega.

Poetika nemogočega ne temelji na smislu za pretkano retoriko ali na premetenih avtorjih brez smisla za logiko. Nasprotno, to

je govornica s smrtno resnim namenom, s *pre-roškimi* namenom *nasprotovati* "svetu", zbegati njegove izračune in *uničiti* njegovo trdosrčnost, njegovo hladnokrvno logiko in njegovo brezsrčno ekonomijo. Ko je sv. Pavel rekel, da je Bog izbral nore in šibke stvari sveta, da bi *osramotil* modre in močne, in da je Bog izbral nič in nikogar (*ta me onta*) sveta, da bi *zmanjšal na nič* stvari, ki se ponašajo z bitjem in navzočnostjo (*ta onta*), se je neposredno soočal s svetom in poskušal pretresti in vznemiriti in nasprotovati svetu s tem, kako se stvari dogajajo v kraljestvu (1 Kor 1,27-29). Kraljestvo namreč poskuša spodbijati ekonomijo sveta in vzeti oblast neusmiljeni razumskosti sveta. Svet nepopustljivo izdaja račune. Nič ni zastoj in nihče ne odide, ne da bi plačal. Vse je naprodaj, vse ima svojo ceno in nič ni sveto. Svet se bo ustavil, ko ne bo več mogoče z nikomer obračunati, ko ne bo več mogoče ničesar poravnati, ali ko ne bo več mogoče priti do prednosti; svet je blišč in moč in kruto preračunavanje. V svetu morajo prestopniki plačati za svoje prestopke in vsak investitor pričakuje povračilo; vsaka enačba je uravnotežena in vsak račun je plačan, tako ali drugače, s krvjo ali z denarjem.

Poetika kraljestva je preroška – uporabljaja slog protislovij in prepovedi – in "zahteva" (*propethein*) vladavino Boga, ki zahteva, da se stvari dogajajo na Božji način, ne na način sveta. Govornica kraljestva neposredno nasprotuje svetu, kar pa jo veliko stane, saj svet natančno vodi račune in ve, kako doseči, da bodo njegovi kritiki plačali. Če kdorkoli pride na svet in jo svetu zagode, ga svet ne bo sprejel, kar po navadi pomeni, da ga bo to drago stalo, morda vsega, omenjeno pa ni dobra nalozba. Vendar prav ta preroška strast, ki nasprotuje svetu, razloži, zakaj ima govornica kraljestva tako nasprotujočo si obliko, zakaj je tako nepopustljiva, tako polna poetične sprevrženosti. Poetika kraljestva se giblje v območju med logiko in strastjo, med re-

snico in pravičnostjo, med pojmi in hrepenenjem, med načrtovanjem in molitvijo, med pretkanim smislom in norimi zgodbami, saj nikoli ne more biti zgolj eno ali drugo, nikoli ne more zavzeti točke, ki je čisto tuja eni ali drugi. Osnovna ideja je, da bi spregovorili v imenu pravičnosti, v imenu Boga, in zahtevali prihod kraljestva, molili in jokali za prihod pravičnosti. Kraljestvo namreč prihaja, da bi zmotilo običajno delovanje sveta, da bi svet postavilo pod vprašaj, da bi ga zaustavilo. Razglašati prihod Božjega kraljestva pomeni zanikati, da je svet vse, pomeni upreti se omejenemu obzorju sveta, zavrtniti totalizirajoči oklep sveta in vztrajati, da neusmiljeni izračuni, ki veljajo v svetu, niso zadnja beseda. Obzorje sveta je namreč na robu preračunljivega, razsodnega, možnega, razumnega, zdravega investiranja. Na svetu moramo za vse plačati. Iz sveta se nihče ne norčuje.

Božja volja

Božje kraljestvo ni kraj, ampak čas, čas, v katerem vlada Bog, ne pa svet. Božja vladavina tekmuje z močmi in oblastmi sveta, kar Luka imenuje *exousias* (Lk 12,11) in je zanimiv izraz, ki pomeni "moči, ki bivajo", moči, ki imajo ugled in položaj in vso težo bivajočega (*ousia*). Oblast Boga izziva oblast premožnih, bogatih in izziva blišč tega sveta in jih postavlja pred moč in neodvisnost Boga, saj ni nobene *ousie* in *exousie*, razen tiste, ki prihaja od Boga (Rim 13,1).³ Vladavina Boga se upira načinu, kako se stvari dogajajo na svetu, in zavrača red in zaporedje, *arhe*, ki je vsajen v ta svet. Kraljestvo tudi ni še en svet onkraj tega sveta, niti še en čas onkraj časa, ampak čas Božje vladavine v svetu, še en način biti v času in biti v svetu. To je vladavina nekega časa. Božji čas nasproti hitenju v svetu, saj je v kraljestvu čas Božji, ne naš.

Ko molimo, molimo, da bi prišlo kraljestvo, in prosimo, da bi življenje v času postalo čas, ko vlada Bog, da bi Bog obvladoval čas,



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *V senci Boga* (Irska)

kar je nasprotno temu, kako čas obvladujemo v svetu. Čas je eden izmed ključev kraljestva, znamenje ali vodilo, da se svobodno in brez težav gibljemo v ritmu kraljestva, namesto da bi nas posrkalo v vrtinec svetnih poti. V kraljestvu je čas kakor Božji utrip, Božji odmev, Božja simfonija, medtem ko je v sve-

tu čas denar. V kraljestvu je čas tista glasba, ki jo Bog igra v naših ušesih, njen forte in pianissimo pa moramo razbrati ob vsem tistem šumu iz ozadja, ki ga povzroča svet. Če ni nihče videl Boga in preživel, pa bi morda lahko slišali, kako Bog prijetno igra v času, in mu plesali v zabavo.

Svetni čas so natančno opisali filozofi, saj mora ta čas imeti enakomeren ritem, vzdrževati stalno tiktakanje, v katerem "zdaj" nadomešča "zdaj" v tako urejenem zaporedju, da ga je Husserl imenoval "oblika" in celo narisal njegov diagram.⁴ Kot rezilo tanka izvorna točka zdaj-faze je okrepljena z zdaj-em, ki je pravkar minil, in tistim, ki bo kmalu prišel. Zdaj-faze gladko tečejo iz prihodnosti v sedanost, uživajo svoj minljivi trenutek pod soncem sedanjosti, nato pa prav tako gladko iztekajo v preteklost, kjer zavzamejo svoj nespremenljivi položaj. Vse je natančno urejeno in vodeno na podlagi pravila retencije in protencije, spomina in pričakovanja, pretekle sedanjosti in prihodnje sedanjosti, kar je temelj vsega preudarnega dolgoročnega načrtovanja in pazljivega ohranjanja spominov, ki se dogaja v svetu. Čas sveta je tiste vrste čas, ki ga lahko šteješ, čas, na katerega lahko računaš, tisti, na katerega se zanaša ekonomija. Dovolj urejen in zanesljiv je, da lahko izračunamo razmerja in ustrezne menjave ter da lahko napravimo natančne analize stroškov.

Vendar pa je čas v kraljestvu odločno drugačen. Enakomeren ritem prisotnosti *ousie* v svetu se umika pred bolj "prehodno" odprtostjo in odvisnostjo od Božjih vsakodnevnih posegov. Poglejte lilije na polju, navadne lilije: ne skrbijo za nič, saj je "današnji dan" Božji dan, današnji dan je v Božjih rokah in Bog bo poskrbel zanje. Daj nam danes naš vsakdanji (*epiousios*) kruh, kruh, ki ga potrebujemo za danes, saj so današnje skrbi dovolj, in celo zaradi teh nas ne bi smelo skrbeti. "Usiologija" se umika "epiusiologiji" (*epiousios*), ki pomeni Božjo vladavino nad "vsakdanom" (*quotidie*), nad vsakodnevnim časom minljivih lilij. Trdna gotovost snovi in bogatašev, *ousia* in *exousia* tega sveta, se umika bolj krhki, lilijam podobni, nesnovni, *ne-samo-zadostnosti*. "Svet" stoji na svojih nogah, v vsem svojem blišču in posvetnem okrasju, ponašajoč se s svojo *Selbständigkeit*,

samostojnostjo, samo-zadostnostjo; tako je, kot da bi svet mislil, da lahko vzpostavi nekakšno usiološko odpornost na Boga ali razglasi svojo neodvisnost od Boga. Vendar pa častihlepno gospostvo sveta podirajo lilije na polju, ki ne sejejo in ne žanjejo, saj Bog poskrbi za vsako njihovo potrebo. V kraljestvu čas pleše, kakor igra Bog, postaja pred Bogom popolnoma razkrit, zaživi pred Bogom, se odziva na Boga, ki vsak dan, vsak trenutek, trenutek za trenutkom, pazi nanj in ga vsak trenutek preživlja. Bog je namreč preštel vsak trenutek, tako, kot je preštel vsako solzo in vsak las na naši glavi (Lk 12,7; Mt 10,30).

Ko vlada Bog, ko je čas melodija, ki jo igra Bog, so rezultati po pravilu nepravilni. Pričakovanja in zaključki, vzorci in zakonitosti, pravila in uredbe, ki so nastali v ekonomskem času, so prelomljeni. Enakomerni utrip časa sedanjosti, ki vodi umirjene ritme *ousie*, se umika epiusiološki pobudi, novosti in presenečenju. Zakonitosti kinetike podlegajo čudovitim preobrazbam "metanoetike" – od *metanoa*, imeti novo dušo in novo srce – kjer so stvari prepuščene preoblikovanju in poveličanju. Kar je, je *dano* – kaj imate, kar vam ni bilo dano? In kaj vam je dano na tak način, da vam ne more biti prizanešeno, tako je bilo radikalno narejeno, da ne bi moglo biti nenarejeno ali odpuščeno? V kraljestvu je lahko odpuščena celo neodpustljiva preteklost, tako da je prihodnost odprta v mesijanskem pričakovanju prihoda nepredvidljivega.

Pri Bogu so vse stvari mogoče

V enajstem stoletju je Peter Damiani trdil, da je Božja moč tako velika in razširjena tako daleč, da bi lahko Bog, če bi bilo tako dobro, dejansko spremenil preteklost in naredil, da se tisto, kar se je v preteklosti zgodilo, *ni* zgodilo. Damiani tega ni trdil zaradi mačistične želje dokazati, da je naš Bog mogočnejši od vašega, ampak kot argument za odpuščanje. Božja moč odpuščati greh je bila

takšna, da bi Bog, če bi bilo dobro tako, lahko naredil, da grešnik sploh ni grešil, da grešniku ne bi samo odpustil, ampak da bi ga spet napravil nedolžnega.⁵ Dobro je toliko boljše in močnejše od biti, tako onkraj biti, da bi dobro lahko celo pobralo vsebino iz biti in *ousie* in tudi prelisičilo razliko med biti in ne-biti. Stvari, bit, *ousia*, navzočnosti, smisel in ne-smisel, celo na videz vsemogočno načelo neprotislovnosti same, vse hitro izginja pred *exousio* Boga, pred močjo in naklonjenostjo Boga, ki je edini vsemogočen, ki je edini dober. Ta zelo spoštovana filozofska načela, te "oblasti in vladarstva" filozofov niso niti blizu Božji moči in dobroti. Zato so v kraljestvu, kjer vlada Bog, stvari tako presenetljivo nestalne, nepredvidljive, spremenljive in naključne, kot si ni upal sanjati noben filozof.

Priznati pa moram svoj dvom v to, ali Damiani lahko zagovarja argument o spremenljivosti preteklosti. Poleg težko razložljivega vprašanja o popolni skladnosti tega predloga se mi zdi, da če bi bil Bog zmožen izničiti pretekle grehe, bi s tem izničil tudi odpuščanje, saj tako ne bi bilo potrebno ničesar več odpustiti. Odpuščanje zahteva, da so pretekli grehi odpuščeni, ne izničeni, da so še vedno tam, pa čeprav so *nekako* odstranjeni, saj sicer vse skupaj postane slepa usoda in nespremenljiva nujnost. Vendar tudi če dvomim v njegovo logiko, me zelo privlači poetika Damianijevega argumenta, ki je včasih zelo tehničen. Damiani si je namreč drznil podpirati poetiko *nemogočega*, ki se kaže v odpuščanju, ki gre tako daleč, kot lahko nekdo gre. Kot Angelus Silesius si drzne iti, kamor ne moreš iti. Damiani je eden izmed velikih teoretikov *nemogočega*, to pa zato, ker ima oster občutek za razliko med posvetnim časom in časom, v katerem vlada Bog. Tako kot Kierkegaard in Lévinas kasneje, je tudi on filozof s posluhom za Sveto pismo, s posluhom, uglasenim na božanske ritme, saj so

vsi ti zaznali poseben značaj odpuščenega časa.⁶ Tako kot ta dva ima pravzaprav tudi on dvojni posluš, hvala Bogu, enega za poetiko Božje vladavine in drugega za dober argument, dvojni protitertulijanski posluš, enega za Atene in drugega za Jeruzalem. Dvojni posluš je boljši kot enojni in omogoča ti, da pišeš z obema rokama: posluš le na eno uho nas privede samo na pol poti.

Damiani razmišlja o času metanoetično, vsak trenutek obravnava kot *ново stvarjenje*, v katerem preteklost mineva, da bi dopustila, da se življenje začne na novo, kar pomeni, da so vse stvari narejene na novo, to pa je temeljna ideja v kraljestvu. Ta ideja je prav tako prisotna pri Descartesu, za katerega smo navajeni reči, da je oče racionalizma, vendar mu je Lévinas pripisal zelo dober posluš za Sveto pismo. Ta evangelijski in metanoetični čas se na primer uresničuje v "odpuščenem času", v času odpuščanja, ki išče drugo možnost, uro, ki se vrti nazaj, "dar" časa in novega rojstva, v katerem so vse stvari narejene na novo, kar pomeni biti "odrešen". V zelo podobnem duhu, pa čeprav je način njunega pisanja zelo različen, je na samem začetku svoje kariere Lévinas spregovoril o popravi nepopravljivega:

"Čas, ki je pogoj našega bivanja, je najprej pogoj, ki je nepopravljiv. *Fait accompli* ... se za vedno izogiba človekovemu nadzoru, vendar močno obremenjuje njegovo usodo ... Kesanje – ta boleči izraz radikalne nezmožnosti, da bi odpuščali nepopravljivo – naznanja obžalovanje, ki rojeva odpuščanje in odrešuje. ... Čas izgublja prav svojo nespremenljivost."⁷

Da dobiš čas obžalovanja vredne napake nazaj – mar ni to hrepenenje onkraj hrepenjenja, upanje proti upanju? Če to ne bi bilo mogoče, če nemogoče ne bi bilo mogoče, če ne bi mogli popraviti nepopravljivega, "kako bi lahko živeli," se sprašuje veliki prerok spreobrnjenja (*Teshuvah*) (Ezk 33,10).

Damiani je verjel, da Božja moč, da lahko naredi vse stvari nove, pomeni, da čas tako kot prostor ne pomeni nikakršne resnične ovire za Boga, da *ousia* tega sveta ni kos *exousii* Boga, pa tudi če se filozofi, ki se upirajo teologiji, še tako zaganjajo (Damiani je bil nekoliko grob, ko je šlo za odpadnike). Damiani je sprejel osrednja svetopisemska motiva *stvarjenja* in *ponovnega stvarjenja*, motiva ustvarjanja na začetku in nato ustvarjanja stvari na novo, to je, spet ustvarjanja, ustvarjanja v božanski ponovitvi, saj vsak da zahteva ponovitev. Ne more biti namreč enega da, saj vsak da vztraja pri ponovni izgovorjavi da. Bog je ustvaril svet, da, in nato je videl, da je dobro, da, in tako je Bog nadaljeval z njegovim ustvarjanjem, da, da, in tudi ko je Bog počival po stvarjenju, se je delovni teden ustvarjenega sveta nadaljeval, zato je moral biti neprestano pozoren. Grki pa so, nasprotno imeli zelo drugačno in zemeljsko izkušnjo časa. Za Damianija je čas radikalno prigoden in spremenljiv, ta prigodnost pa se razteza celo na prigodnost preteklosti, ki je za Damianija utemeljena v dobroti in vseмогоčnosti Boga, saj ta lahko spremeni dušo in srce. Na drugi strani je za Grke ideja božanskosti pomenila vladavino nespremenljivega in nesmrtnega, saj so prav to imeli za božansko. Grki so vse razdelili na nespremenljiva bitja in spremenljiva bitja, na nesmrtna tam zgoraj in smrtna tu spodaj, in pripognili svoja kolena predvsem pred stvarmi, ki ne bi mogle biti drugačne, ki so bile edine resnično "božanske" in o katerih je bila možna edina resnična *episteme*.

Za Grke je ljubiti božanske stvari pomenilo, da cenijo nujno, nepremakljivo in univerzalno pred prigodnim, spremenljivim in posamičnim, kar pa je ravno nasprotno od tega, kako stvari potekajo v "Božjem kraljestvu". Kot vsi ljudje zdrave pameti bi tudi Grki, ki so pazili na to, kako stvari potekajo na splošno, večino časa dali prednost deve-

tindevetdesetim pred eno, splošnim pravilom pred nepravilno izjemo, ki bi jo bilo potrebno izločiti. Tako je bil za Grke idealni način razmišljanja o Bogu predstavljati si ga, kako potuje v krogu, medtem ko razmišlja brez konca in samo o sebi, precej brezbrizno in neobčutljivo do nas, krvavih ljudi tu spodaj. V Božjem kraljestvu pa je prešteta vsaka solza in vsak las na naši glavi in Bog žaluje in trpi z nami v vsaki naši stiski. Grki so ves čas trdili, da spremenljive stvari stremitijo in težijo k temu, da bi bile tako nespremenljive, kot jim njihove skromne okoliščine dovolijo, namesto da bi priznale, da je neskončna prožnost in prigodnost stvari znamenje bogov. Grki so se pohujševali ob ideji, da bi bit lahko prišla iz ne-bit, da bi vednost lahko prišla iz nevednosti ali bi se karkoli lahko zgodilo s prehodom med bitjo in ne-bitjo, stranema, za kateri je treba dobro paziti, da ne prideta v stik druga z drugo. Spreminjajoče se stvari, ki so stvari (*symbekos*) pravkar postale, so hoteli podrediti tistemu, kar neprestano in trajno je (*ousia*). Nujnost je vladala v vseh stvareh in prav to so mislili s "kraljestvom" tega, kar so imenovali "*theos*", če je kdorkoli med njimi že uporabil ta izraz. Česar pa nihče ni naredil.

Prav zato ima odpuščanje, ki zahteva veliko ponižnosti, častno mesto v Božjem kraljestvu, in prav zato je poetika Damianijeve sheme tako zanimiva in negrška. Odpuščanje je namreč nemogoč poskus, da bi naredili nekaj nemogočega, da bi popravili nepopravljivo, da bi grešnika napravili *novega*, da bi rekli grešniku "nikoli se ni zgodilo!" Celó in še posebej, če se *je*. Odpuščanje je znamenje naše ljubezni do *nemogočega*. Nemogoče je namreč prav tisto, kar ljubimo. Ljubezen ne bo mirno sprejela ideje, da je nemogoče onkraj meja, ali pa, nemogoče je edina stvar, ki lahko vžge ljubezen do konca. Sicer bi bil tisti, ki ljubi, drugorazredni slabič, ki je pazljivo preštel denar v svojem žepu, ki

je pazljivo premislil, kaj lahko biva in kaj ne, ki ni nikoli presenečen ali prevzet od pričakovanja nepričakovanega. Nemogoče je tisto, kar vžiga naša srca, *kar* nas žene. Ljubezen se začne z nemogočim. Opuščanje je udarec, ki ga je Dobro zadalo biti in nujnosti, *reductio ad nihilum*, ki zmanjšuje grešnikovo bit na neko ne-bit, ki nadaljuje in podaljšuje delo stvarjenja, ko vodi grešnika iz ne-bit v bit, v *metanoio*. Mrtvi vstajajo iz grobov, hromi hodijo, device rojevajo, telesa gredo skozi trdno snov in hodijo po vodi, morja se delijo, stene se rušijo ob zvoku trobent. Čudeži nikoli ne ponehajo. To je čez in čez zelo nepravilen in anarhičen svet, toda to je zelo vzgojen in svet nered, sveta anarhija, hier-anarhija, ki bi morala vznemiriti obstoječo hierarhijo. V kraljestvu se zdi, da stvari niso narajene iz trdne snovi, kakršna je grška *ousia*, ampak so tako čudovito gibljive in spremenljive, da bi celo same Grke same pripravile do čudenja, pa čeprav bi morali biti prav oni znani po svojem čudenju.

Nastanek svetega pekla

Če povzamemo, kraljestvo bega filozofe, ki so navajene urejati stvari v skladu z "načeli" biti, razuma, reda, možnosti, prisotnosti, smisla in pomena. To je strašljiv mimohod velikih duhov, ki uživajo ponosno mesto v filozofiji, to so bogatini in premožni (Kol 1,16), oblasti in poglavarstva filozofije, ki sedijo na čelu filozofskega omizja. Temu nasprotno je kraljestvo, ki je norost, šala, kraljestvo *ironije in lepote*, kjer so zadnji prvi, šibki močni, tisti, ki so zunaj, znotraj, skrivenci ravnani, ničvredneži na prvem mestu, slepi in hromi pa na čelu. Pravcato anarhično kraljestvo, kraljestvo, katerega *arche* je vse, kar je *an-arche*, brez oblasti in vladarske veljave. Kraljestvo koraka v svojem taktu, v svojem ritmu, po svojih zakonih prostora in prepustnosti teles, njegov ključ (ključ kraljestva) pa se pojavi ob zelo nenavadnem, sebi

lastnem času in glede na svoj lasten smisel, kaj je mogoče in kaj nemogoče. Zato se, presegajoča ves grški smisel za čudenje, besedila kraljestva berejo – če si smemo prikrojiti misel, ki izvira od Gillesa Deleuza – kot pravcata *Alica v čudežni deželi*, ki je polna zgodb o najpresenetljivejših preoblikovanjih in spremenjenjih, polna paradoksov in aporij, polna najbolj norih gostij, polna prigod, ki begajo čas filozofov, ki se sploh ne znajo zabavati.

Če povem po pravici – in to je moja hipoteza, za katero pričakujem, da bom moral gotovo plačati – to, kar se bo zgodilo, ko pride kraljestvo, je videti in slišati kot tisto, kar sodobni francoski filozofi imenujejo "dogodek" (*événement*). O kraljestvu bi lahko rekli to, kar Deleuze pravi o *Alici*: da bi ga razumeli, potrebujemo "kategorijo zelo posebnih stvari: dogodke, čiste dogodke".⁸ Prihod kraljestva je izhod, od *evenire* (lat.), izstop ali izbruh nečesa, česar nismo videli prihajati, nečesa nepredvidljivega, edinstvenega, nenavadnega. Poleg tega pa je dogodek tudi to, kar Derrida imenuje *l'invention de l'autre*, prihod (*inventire*) nečesa "popolnoma drugega", ko vdre v naš znani svet nekaj popolnoma presenetljivega, kar pretrese naše obzorje pričakovanj. Ko v vojski nekdo zakriči "prihod", je najpametneje poiskati kritje, sicer nas bo odneslo v prihajajoče kraljestvo. Ta izbruh ali izstop pretrese naša obzorja pričakovanj. Sicer se nič ne dogaja, nič posebnega, nič novega; stvarjenje je trepetanje do konca in 'da' izgublja sposobnost, da se ponovi, da še enkrat pride. "Dogodek" je nekaj, kar se ne zdi mogoče, nekaj, na kar nas nobeno svetovljansko obzorje mogočega in predvidljivega ne more pripraviti. Čakati na dogodek pomeni pričakovati, da bomo presenečeni in prevzeti, pomeni pripraviti se na nekaj, na kar ne moremo biti pripravljeni, kar je tako, kakor da bi vnaprej vedeli, da bo kraljestvo prišlo kakor tat ponoči.

Skratka, po zgledu tistega, ki je jedel z grešniki, dovoljujem kraljestvu, da sede k mizi

z dekonstrukcijo in drugimi zloglasnimi francoskimi fanti. Na veliko pohujšanje dekonstrukcionistov in "krščanske desnice" tudi trdim, da gre način, kako kraljestvo nasprotuje svetovljanskim močem, ki se pretvarjajo, da so in da obvladajo prezenco, z roko v roki z razvpito kritiko "metafizike prezence" (*ousia*) v dekonstrukciji. Nasprotje med "kraljestvom" in "svetom" v Svetem pismu uvrščam ob bok "daru", ki je *nemogoče*, in "ekonomiji" v dekonstrukciji, prihajanje kraljestva uvrščam ob bok prihajanju *tout autre* ali odhajanju dogodka v dekonstrukciji. Trdim torej, da imamo v kraljestvu in v dekonstrukciji opravka z dvema različnima izvedenkama poetike nemogočega. Ne poskušam zvesti ene na drugo, nikakor ne, saj sta pomembno različni, ampak hočem odpreti komunikacijske linije med obema in sporočiti "dobro novice", ki jo prinašata druga drugi.

V poetiki nemogočega so stvari zelo dekonstruktibilne, vendar biti "dekonstruktabilen" ni tako slabo, kot se sliši. V bistvu trdim, da je to dobra novica in da je tik za petami *bonne nouvelle*. Namreč, nekaj je dekonstruktibilno samo, če se je začelo s konstrukcijo, zato je tudi dekonstrukcija nastala skupaj s teologijo in zato njena kritika metafizike prezence izhaja iz miselnega okvira, ki pazljivo opreza za maliki prezence. Dekonstruktibilnost je stanje "dogodka". Sicer bi bile stvari določene preveč strogo in *ousia* bi bila premočno spojena z *ousio*. To je to, kar je vzplamtelo hrepenenje Parmenida, čigar ideja časa je bila popolnoma sferično trdna, kar je, če dobro premislite, izjemno nenavaden ideal, da bi ga hranili v svojem srcu. Kajti vse novo ali presenetljivo, kar bi se lahko pripetilo, vse čudno ali čudovito, kar bi se lahko zgodilo, kar je to, po čemer hrepenimo in kar si želimo, molimo in jokamo, mora biti dekonstruktibilno. Daleč od tega, da bi bila dekonstruktibilnost stvari sovražnik vere ali religije, daleč od tega, da bi bila zadnji žebelj

v krsti, ki je pripravljena za smrt Boga; je ena izmed blagovnih znamk Božjega kraljestva, ena izmed prvih stvari, ki se bodo pojavile, ko pride kraljestvo, ena izmed prvih stvari, ki se bodo zgodile, ko bo zavladal Bog, ena izmed stvari, za katere molimo, ko molimo, naj pride kraljestvo, ko molimo in jokamo, *viens, oui, oui*. Dekonstruktibilnost je temeljna stvar, ki jo morajo imeti stvari, da bi bile odprte in bi sprejemale oblast Boga, saj je čas Božji in ne večni zdaj kot skala trdne lepo zaobljene krogle, kar je bila prva oblika, ki jo je imela *ousia*, ko je prišla na svet.

Presenetljivo se mi zdi, da bi kdorkoli, ki pobožno bere Sveto pismo in ki ljubi idejo Božjega kraljestva, ljubil tudi "usiologijo" ali neoplatonsko hiperusiologijo, esencializem ali hiperesencializem ali grško-rimske teorije "naravnega zakona", s katerimi se pogosto družijo usiologija. Res, narava ima svoje zakone, vendar pa je Bog, ki je avtor narave, zakon teh zakonov, *exousia*, ki povzroča vso zemeljsko *ousio*, kar tudi razloži, zakaj v svetopisemskih zgodbah Bog od časa do časa dopušča, da se ti zakoni postavijo na glavo. Ta zmožnost prekinjanja, ta dekonstruktibilnost v imenu pravičnosti je to, kar *mislimo* s kraljestvom. Če se v svetu Božja slava kaže v urejenem toku narave, kar je ideja, ki ji lahko sledijo celo filozofi, potem je oblast Boga še bolj očitna v zgodbah iz kraljestva, ki govorijo o prekinitvah in obratih običajnega toka narave.

V kraljestvu se dogajajo stvari veliko bolj na tak način, kot se izidejo v dekonstrukciji, katere najmanj slaba opredelitev, pravi Derrida, je "izkušnja *nemogočega*";⁹ kot pa se izidejo v klasični metafizični teologiji, ki, tako jo šaljivo opisuje Johannes de Silentio, "vsa našminkana in napudrana sedi pri oknu in /.../ svoje čare ponuja filozofiji",¹⁰ ljubezni filozofije do nujnosti, reda, prezence, esence, urejenosti in trdnosti. Ne vem, kako omiliti udarec, ki leti tako proti učenim prezirljivcem religije kot proti učenim prezirljivcem dekon-

strukcije, za katere dobra novica označuje izjemno slab preobrat dogodkov: dekonstrukcija je po moje *zgrajena tako kot religija* in uporablja religiozne strukture. Derrida lahko namreč nič manj kot sv. Avguštin reče, da *inquietum est cor nostrum*, nemirno je naše srce, in vodi ga hrepenenje, hrepenenje onkraj hrepenenja, hrepenenje po *nemogočem*. Z *nemogočim* Derrida namreč ne misli samo kakšnega divjega ali norega dogodka, pa naj bo še tako groteskno, surovo ali nasilno. Dogodek se začne z nemogočim, vodi in poganja ga hrepenenje po *daru* onkraj ekonomije, po *pravičnosti* onkraj zakona, po *gostoljubnosti* onkraj lastništva, po *odpuščanju* onkraj povračila, po prihodu *tout autre* onkraj prihoda istega, po tistem, kar je Lévinas, sklicujoč se na antično izročilo, imenoval preobilje *dobrega* onkraj biti. To pa je ljubka ideja, ki jo tisti, ki ljubijo kraljestvo, lahko uporabijo, če opustijo neoplatonsko metafiziko, ki nima skoraj nič opraviti s kraljestvom in ki bi Jezusu iz Nazareta zaprla sapo. Dogodek vodi hrepenenje po Mesiji, ki bo prišel, po Mesiji, ki bo nasprotoval samovšečnemu ugodju in sijaju sedanosti, po Mesiji, ki bo povedal svoje o svetu in o tem, kako stvari v svetu potekajo. Če je torej na eni strani kraljestvo področje, kjer vlada Bog, in če na drugi strani dekonstrukcija pomeni vladavino daru, dobrega, pravičnosti, gostoljubja in odpuščanja, potem se mi zdi, da bi oba, dekonstrukcija in Božje kraljestvo, lahko čudovito shajala, pa čeprav obstajajo medsebojne razlike in celo če njuno osebje in njuni predstavniki ne zaupajo drug drugim.

Ne pravim, da bi morali Novo zavezo postaviti ob bok *Alici v čudežni deželi*, pa čeprav mislim, da se imajo tisti, ki ljubijo kraljestvo, kaj naučiti od Deleuzeve ljubezni do Lewisa Carolla v *Logiki smisla*. Jaz samo opravljam svojo dolžnost in varujem svetost časa in prostora ter ju s tem, ko pravim, da sta Božja, da sta v kraljestvu prostor in čas pro-

stor Božje vladavine, branim pred malikovanjem. Toda če – in zato imamo zagotovilo najvišje oblasti (*exousia*) – je kraljestvo v nas, potem to, kar pravim, vpliva na spremenljivost naših življenj, saj imamo opravka z najmočnejšimi in najbolj preoblikujočimi podobami samo-preoblikovanja, v katerih smo mi in vse stvari narejeni na novo. Ideja za poetiko nemogočega je *metanoetična* in preoblikujoča, preroška in odrešujoča, ustvarjalna in poustvarjalna, popravlja nepopravljivo, preoblikuje obličje zemlje, saj vedno začenja z nemogočim, z dih jemajočim preoblikovanjem *ex nihilo*, ki je, po mišljenju Grkov, nemogoče. Svoje predpostavke se držim z vražjo trdnostjo, z neuničljivim hrepenenjem in brez najmanjšega obžalovanja poskušam otežiti življenje tako učenim prezirljivcem religije kot učenim prezirljivcem dekonstrukcije, ki so na žalost velika učena množica. To je nevaren posel in ne verjamem, da bom imel veliko posnemovalcev. Samooklicani Branilci Dobrega so se namreč vedno pohujševali ob tem, kako kraljestvo sprejema grešnike (in dekonstrukcioniste), ki jih imajo oni za peklenko zalego, medtem ko je dekonstrukcioniste transcendentno zaznamovanega vedno zajela brezbožna vročica ob religiji, saj so jo vedno imeli za upor sužnjev proti morali ali za stvar usmiljenja vrednih ljudi, ki pogrešajo mamico.

Kraljestvo bi moralo biti čim bolj gostoljubno, v duhu tiste nemogoče zgodbe o zelo nenavadni svatbi ali o pravi klobučarjevi zabavi, kjer razlika med tistimi, ki so znotraj, in tistimi, ki so zunaj kraljestva, postaja nekoliko nora. Zelo me zanima vprašanje meja kraljestva, vprašanje njegove notranjosti in zunanosti in njegove politike, zanima me vprašanje, ki se preliva tudi na druga pomembna vprašanja o mejah, ki ločijo "religije knjige", ali meje med ortodoksijo in heterodoksijo, med skupnostjo in izobčenimi, med teizmom in ateizmom, med teologijo in a-teo-

logijo in na splošno med religijo in tem, kar smo s hudičevo sijajno besedno zvezo imenovali "religija brez religije". Obstajajo ostre meje okoli kraljestva? So na mejah obmejni organi? Imajo težave z ilegalnimi pribežniki? Kdo je znotraj in kdo zunaj? Je kdo, ki se ima po pravici za ateista? Nauk, ki ga lahko potegnemo iz te zgodbe, je, da so tisti, ki so znotraj, zunaj, in tisti, ki so zunaj, znotraj. Rade volje se strinjam, da je to popolnoma noro – ima smisel in nesmisel, je popolnoma v skladu s poetiko nemogočega, s tisto vrsto dogajanja, ki ga bomo izkusili, ko bo prišlo kraljestvo.

V skladu z mojo predpostavko je namreč oblast Boga nekoliko samovoljna in kraljestvo je videti kot sveta ali posvečena anarhija, kjer se zdi, povedano po pravici, da je ves pekel udaril na plano.

Hudiča, res je.

Prevedel: Leon Jagodic

1. "The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God." V: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Ur. Graham Ward. Blackwell: Oxford 2001. Str. 470-481. [Op. prev.]
2. Søren Kierkegaard. *Kierkegaard's Works*. Zv. 7. "Philosophical Fragments." Ur. in prev. H. Hong in E. Hong. Princeton University Press: Princeton 1985. Str. 37.
3. Čprav, z dovoljenjem Pavla, ki se je v tem besedilu izkazal kot izjemno dober rimski državljani, se mi zdi, da iz te točke sledi, da je

vladajoča oblast prav tisto, česar *ne* smemo mešati z nečim, kar ima božansko moč.

4. Edmund Husserl. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Prev. John Barnett Brough. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht 1991. Str. 237-8.
5. Gl. Daminanijevo "De divina omnipotentia" v *Die Briefe des Petrus Damiani*. Ur. Kurt Reindel. Monumenta Germaniae Historica: München 1983. Zv. 3. Pismo 119. Str. 341-284. Angleški prevod gl. Peter Damian. "Letters." 4 zv. Prev. Owen J. Blum. V: *The Fathers of the Church*. Catholic University of America Press. Washington 1989-1998. Izvrsten angleški komentar v: Irven M. Resnick. *Divine Power in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*. Brill: Leiden – New York 1992.
6. Johannes Climacus je omenil paradoksalen značaj odpuščenega časa, "retroaktivno moč izničiti preteklost", tudi v misli, da vera potrebuje celo življenje, da se poskuša uresničiti, medtem ko hegllovci trdijo, da gredo dlje. Gl. "Philosophical Fragments." V: Søren Kierkegaard. *Kierkegaard's Works*. Zv. 12. "Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments'" Ur. in prev. H. Hong in E. Hong. Princeton University Press: Princeton 1985. Str. 224.
7. Emmanuel Levinas. "Reflections on Hitlerism." Prev. Séan Hand. V: *Critical Inquiry* 17 (jesen 1990). Str. 65.
8. Gilles Deleuze. *The Logic of Sense*. Prev. Mark Lester in Charles Stivale. Ur. Constantin V. Boundas. Columbia University Press: New York 1990. Str. 1.
9. Bolj poglobljeno in dokumentirano razpravo o ideji, da je dekonstrukcija primerna za religiozno razlago, najdete v moji knjigi *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Indiana University Press: Bloomington 1997.
10. Søren Kierkegaard. *Kierkegaard's Works*. Zv. 6. "Fear and Trembling" in "Repetition." Ur. in prev. H. Hong in E. Hong. Princeton University Press: Princeton 1983. Str. 32.

Krščansko sporočilo in razkroj metafizike

Iz zelo splošne perspektive bi lahko do-gajanje teh 2000 let, ki nas ločijo od skriv-nostnega dogodka, na katerega se sklicuje-jo naši koledarji, označili kot izčrpanje /*con-sumazione*/, ki je napredovalo vse do razkroja /*dissoluzione*/ veljavnosti slovitega izreka “*amicus Plato, sed magis amica veritas*”¹ (antični biografi so ga pripisali Aristotelu). Spomni-mo se na primer, da najdemo izraz tega raz-kroja pri pisatelju, kot je Dostojevski. Ko go-vo-ri o izbiri med Kristusom in resnico, jo Šatov pripiše Stavroginu,² Dostojevski pa v nekem pismu isto izreče tudi v lastnem ime-nu. Vendar zgornjega izreka ne zanikamo ali prevračamo le v imenu ljubezni do Kristu-sa; dejansko predstavlja Dostojevski para-doksalen primer, ker se je krščanska misel, izhajajoč iz Jezusovega stavka “*Ego sum via, veritas et vita*”³, na splošno bolj nagibala k istovetenju Kristusa z resnico – razumljeno v klasičnem pomenu ujemanja s stanjem stvari – in torej k zanikanju možnosti kakršnekoli alternative med obema. Morda je v tem po-men *izjemnega* položaja Dostojevskega zno-traj krščanske misli oziroma za krščansko misel (v mislih imam raziskave svojega učite-lja Luigija Pareysona).⁴ Ne glede na Dosto-jevskega je bila klasična usmeritev krščans-tva istovetenje resnice kot eksaktnega in ob-jeektivnega opisa “stvarnosti” z resnico, ki je Kristus. Resnica ima moč, da nas osvobodi, ker se samo s spoznanjem, kaj stvarnost je, lahko osvobodimo (A česa? Gotovo ne resni-ce -stvarnosti same, četudi neprijetne in nez-osne ...). Odrešenje (“*Redemisti nos Domine, Deus veritatis*”, pravi molitev iz rimskega bre-

virja) bi torej bilo v dejstvu “gledanja” biti same, take kot je: *amor Dei intellectualis*, lah-ko rečemo s Spinozo. Tudi tradicionalno ide-jo, da je večno življenje kontemplacija Boga (iz obličja v obličje), se je namreč interpre-tiralo v spinozovskem smislu, ki na koncu istoveti blaženost s popolnim poznavanjem geometrije. Se je v ta namen druga oseba Sve-te Trojice učlovečila in žrtvovala na križu?

Če izhajamo iz teh razmislekov, lahko vi-dimo, da je s svojo paradoksalno odločitvijo za Kristusa, četudi proti resnici, Dostojev-ski krščanski mislec, ki je bolj zvest smislu evangelija. A še bolj kot pri Dostojevskem in na gotovo še bolj paradoksalen način mo-ramo iskati to zvestobo evangeliju pri Nietz-scheju, v njegovem oznanilu Božje smrti. Ne le v tem, da to oznanilo v dobresednem smislu preprosto ponavlja evangeljsko pripoved o križanju. Če vzamemo, da je mrtvi Bog, ki so ga umorili njegovi verniki, upravičeno samo moralni Bog – najvišji garant svetov-nega (geometričnega) reda, ki je omogočil umirajočemu Sokratu reči, da se pravični člo-vek nima česa bati ne v tem življenju ne po smrti – potem bomo predvsem pri Nietzsc-heju našli najradikalnejši izraz paradoksa, ki ga najdemo pri Dostojevskemu.

Nietzsche si tega paradoksa ne zamišlja kot etično alternativo, pred katero bi bil na svoji poti proti odrešenju postavljen vsak po-sameznik. Božjo smrt vidi prej kot smisel zgo-dovine Evrope, Zahoda, “krščanske” moder-nosti, in to je tudi smer, ki jo tu predlagam za njeno pojmovanje. Smrt “moralnega” Boga je konec možnosti, da bi dali prednost

resnici pred prijateljstvom, ker sporoča, da ni nikakršne "objektivne", ontološke, itd. resnice, za katero bi lahko trdili, da ni preprosto izraz prijateljstva ali volje do moči, subjektivne vezi ... Tudi tisti, ki govorijo *magis amica veritas*, to počnejo iz ljubezni do nekoga, morda do samih sebe, do tradicije, ki govori v njih, iz "človeških, prečloveških" motivacij, ki jih je Nietzsche tako natančno analiziral po sledih francoskih moralistov. Prijateljstvo, volja ali celo (s Pascalovim izrazom) razlogi srca.

Če je evropski nihilizem (kakor pojasnjuje slavni fragment s tem naslovom, napisan v Lenzer Heide poleti 1887)⁵ konec verovanja v objektivni red sveta, ki bi upravičil zvestobo resnici onstran vsakršnega prijateljstva ali sovrastva, potem Nietzsche ne vidi (noče ali ne more videti – spet zaradi svojega lastnega sovrastva: bil je sin pastolja, odraščal v senci cerkve, kot se spominja v enem od svojih avtobiografskih fragmentov), da ta nihilizem ni le "ničejanski" smisel Božje smrti, ampak je tudi smisel Jezusove smrti, o kateri govori evangelij. Ali z drugimi izrazi, smisel tega, kar Heidegger imenuje konec metafizike, ki se, kot vemo, zanj dovrši natanko v Nietzschejevem nihilizmu in v zgodovinsko-usodnostnem *historico-destinalel* fenomenu, ki ga Nietzschejev nauk prepozna, opisuje in oznanja. Nihilizem je iz ničejansko-hajdegerjanske perspektive, kamor se postavljam, izguba vere v objektivno resnico v prid perspektivi, ki pojmuje resnico kot učinek moči, v mnogovrstnih pomenih tega izraza: kot znanstveno eksperimentiranje, ki uresničuje *principium reddendae rationis*,⁶ utemeljeno na aktivni volji subjektov, ki postavljajo eksperiment, in tistih, ki ga v okvirih, če že ne arbitrarne, pa gotovo zgodovinske paradigme sprejemajo za veljavnega; kot ideologija, ki jo imajo za resnično pripadniki nekega razreda; kot laž, ki so jo izmislili menihi, da bi upravičili moč in družbeno disciplino.

V kakšnem smislu imamo lahko vse to izčrpanje objektivne resnice v izraz različnih prijateljstev – in torej v "razloge srca" – za učinek Kristusove smrti, za razvitje tistega skrivnostnega dogodka, ki je osnova za naše sodobno štetje časa?

Avtor, ki nam lahko pomaga bolje odgovoriti na to vprašanje, oziroma na katerega se moramo po mojem mnenju na tem mestu sklicevati, je Wilhelm Dilthey. Dilthey sicer res prevzema Heglovo dediščino, a s prilagoditvami, ki delajo njegovo filozofijo zgodovine manj togo in sistematično. V drugem delu obširne, nedokončane knjige z naslovom *Einleitung in die Geisteswissenschaften*⁷ Dilthey začrta zgodovino evropske metafizike, ki se členi na dve stopnji, antično in moderno, pri čemer je slednji usojen konec z razkrojem metafizike, ki se dovrši s Kantovo kritiko in z njenim razvojem vse do Diltheyevega historicizma.

Antično metafiziko loči od moderne preobrat s prihodom krščanstva, ki prestavi središče filozofskega interesa iz naravnega sveta v človeško notranjost. Platonizem je za Diltheya emblem antične metafizike; čeprav ne gre za naturalizem v strogem pomenu, je njegova emblematična vrednost v tem, da si bit (kot trdi kasneje Heidegger, čigar pogled na zgodovino metafizike je globoko odvisen od te Diltheyeve rekonstrukcije) Platon zamišlja kot vidno formo – idejo, *eidos* – in posledično kot zunanjo "danost", ki je postavljena pred oči duha kot objektivna forma. Krščanstvo predstavlja pozornost misli v notranjost in s tem med drugim postavlja v ospredje voljo pred razumom. Preberimo na prvih straneh druge knjige *Uvoda*: "Za grškega duha je znanje pomenilo preslikavo objektivnega v umu. Od zdaj [v krščanstvu] postane središče vseh interesov novih [tj. krščanskih] skupnosti izkustvo, toda to je preprosto ozavedenje tega, kar je dano v osebi, v samozavedanju ... Izkustva volje in srca s svojim neznanskim

interesom požirajo vsak drug objekt vedenja ... Če bi ta vera skupnosti že takoj razvila sebi povsem ustrezajočo znanost, bi ta morala nastati na osnovi, ki bi izhajala iz notranjega izkustva.”

Če nekoliko na hitro, a zvesto povzame-
mo, je krščanstvo pogoj, ki pripravlja razkroj metafizike in njeno zamenjavo z gnoseologijo – to je (po Diltheyu) s kantovstvom. Poudarek na subjektu in utemeljitev vedanja na osnovi samogotove notranjosti sta principa, ki bosta navdihnili Descartesa in Kanta ter prevladala v moderni filozofiji. Slednja je še dolgo časa ostala metafizika, ki jo je obvladovala objektivistična predstava notranjosti same, ker se novi princip subjektivnosti, ki ga je uvedlo krščanstvo, ni uspel takoj uveljaviti: “Toda notranja soodvisnost, povezana z utemeljitvijo znanosti, krščanstva in iz notranjega izkustva izhajajočega spoznanja v srednjem veku ni porodila ustreznega

temelja znanosti zaradi premoči antične kulture, znotraj katere se je krščanstvo le počasi uveljavljalo.”⁸

Konflikt med “novim vinom” krščanske notranjosti in “premočjo” grškega “vizualnega” ali estetskega objektivizma dobro predstavlja misel svetega Avgušтина. Pri njem se notranja gotovost odnosa duše z Bogom meša s teorijo *veritates aeternae*, ki izhaja iz platonizma in novoplatonizma. “Duša zre resnično skozi sebe in ne s pomočjo telesa in njegovih čutnih organov. ... Zopet smo sredi Platonove metafizike, za katero smo verjeli, da smo jo pustili za sabo.” “V Avguštinovem notranjem izkustvu so po drugi strani navzoči elementi, ki presegaajo to platonizirajočo povezavo med človeškim umom, svetom in Bogom v *veritates aeternae*. ... Postavlja jih druga sestavina, ki presega misel klasične antike.”⁹ Kar se je zgodilo pri Avguštinu (poudarimo, da ne gre toliko ali samo za tradi-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Sledi časa* (Dalmacija)

cionalno nasprotje med platonizmom in aristotelizmom v krščanski misli, prej za konflikt med – tudi in predvsem platonističnimi – grškimi ostanki in “kantovsko” novostjo krščanstva), ponovno srečamo v različnih oblikah in na različnih stopnjah razvoja v vsej zgodovini krščanske srednjeveške in moderne filozofije. Spopad med novimi možnostmi, ki jih krščanstvo ponuja misli, in rezistenco metafizike se je nadaljeval vse do Kanta. Le-ta je dokončno izpeljal antimetafizične posledice začetnega gibanja, ki ga predstavlja krščansko sporočilo. Razlogi za rezistenco metafizike so številni in kompleksni. Dilthey jih, kar se tiče Avguština, nakaže v njegovi osebni zgodovini, zaznamovani z novoplatonskim vplivom. Bolj splošno lahko rezistenco klasične kulture pri Avguštinu in pri ostalih cerkvenih očetih ter srednjeveških mislecih pojasnimo z družbeno in politično odgovornostjo, ki jo je Cerkev prevzela ob padcu cesarstva, ker so na njena ramena padli tako ostanki antičnih družbenih institucij kot tudi kultura, ki so jo izražale. Predvsem pa, naj bo zaradi te odgovornosti “suplence”, kot bi rekli danes, ali zaradi hierarhične organiziranosti, se je Cerkev konstruirala kot toga struktura, (usodno) utemeljena na objektivistični metafiziki, a tudi na dvomljivih znanstvenih spoznanjih o naravnem svetu (kot potrjuje Galilejev primer).

Pogled na zgodovino evropske misli kot zgodovino spopada med principom razkroja metafizike (notranjostjo, voljo, gotovostjo *cogita*), ki ga je v svet vpeljalo krščanstvo, na eni in vizualno-naturalističnim (estetskim) objektivizmom grške kulture na drugi strani, globoko zaznamuje, kot sem že rekel, tudi in zlasti Heideggerjevo predstavo o preživetju in razkroju metafizike. Podčrtal bi zlasti dejstvo, da bolj eksplicitno pri Heideggerju, pa tudi pri Diltheyu, sploh ne gre za spopad med “naravno” (ali, paradokсно rečeno, “objektivno”) resnico krščanskega subjektiviz-

ma in metafiziko, ki bi jo dokončno razkrili kot falzifikacijo te avtentične resnice. Krščansko oznanilo je pravi zgodovinski dogodek, ne razodetje večne resnice po Kristusu. Gre za spopad med dvema zgodovinskima možnostma ali, lahko rečemo, med dvema prijateljstvom. Na to naletimo na primer tudi v Husserlovi *Krisis*, čeprav z drugimi izrazi: kriza evropskih znanosti ni v izdaji domnevno “naravnega” bistva znanosti, ki bi ga moderna znanost zapustila in pozabila; gre (samo) za pomanjkanje zvestobe idealu “absolutne” in popolnoma *utemeljene* znanosti (čeprav imamo tu morda protislovje pri Husserlu samem), idealu, ki se je porodil v določenem trenutku zgodovine in ki se mu ne moremo več odreči. (A zakaj? Le Heideggerjeva ontologija *dogodja* lahko to upraviči.)

Povzemanje Diltheya se mi zdi bistveno, da bi doumeli, v kakšnem smislu je možno imeti krščanstvo za izhodiščno točko moderne razkroja metafizike. Če prepoznamo – in to je pomen Heideggerjevega eksistencializma v *Sein und Zeit* – da je kantovstvo zopet oblika avguštinizma, se pravi zahteva po speljavi notranje gotovosti na ne-zgodovinsko, naravno in v tem smislu objektivno strukturo (Kantovo transcendentalno, ki ga je s temi izrazi kritiziral že Dilthey), potem bomo videli, da sta najbolj radikalna dediča antimefizičnega principa, ki ga je na svet vpeljal Kristus, Nietzsche z Božjo smrtjo in Heidegger s teorijo *dogodja*. Rad bi izpostavil podrobnost, da je nekaj globoko krščanskega v Diltheyevih sklepih o zgodovini in razkroju metafizike, ko na primer piše, da čeprav je metafizika kot znanost postala nemogoča, “meta-fizični element našega življenja kot osebno izkustvo, to je kot moralno-religiozna resnica, preostaja ... izkustva volje v osebi se izmikajo občveljavni predstavi, ki bi bila brezpogojna in obvezujoča za vsak drug um”. “Toda ko človek v svoji volji prelomi soodvisnost zaznave, ugodja, vzgiba in užitka, ko

noče več sebe: tam je meta-fizično, ki se je v prikazani zgodovini metafizike samo zrcalilo v nešteti podobah. Kajti metafizična znanost je zgodovinsko zamejen fenomen, meta-fizična zavest osebe pa je večna.”¹⁰ Težko, čeprav ne nemogoče, bi bilo brati ta odlomek kot kritično opozorilo, ki bi ugotavljalo, da je metafizični objektivizem preživel v Schopenhauerjevi negaciji volje. Prej gre za dvoumnost: po eni strani lahko sumimo, da je negacija sebe in volje skrajni način dajanja prednosti objektu pred subjektom (kar je Adorno v *Negativni dialektiki* v resnici očital Heideggerjevi ontologiji); po drugi strani ton tega odlomka bolj daje misliti, da Dilthey vidi to “večno metafiziko”, ki se manifestira v vsakem premagovanju volje do življenja, kot nekaj pozitivnega, kot metafizični ostanek v globokem in nepresegljivem pomenu tudi za našo postkantovsko modernost: duh negacije volje, ki navdihuje tudi pojem *Gelassenheit* (prepuščenost ali sproščенost). Isto dvoumnost lahko vidimo v Heideggerjevem pogledu na konec metafizike kot triumf modernega subjektivizma in voluntarizma kot zadnje stopnje pozabe biti, ki je hkrati prvi *Aublitzten des Ereignisses* (preblisk dogodja), kakor pravi slovita stran iz *Identitete in difERENCE*.

A zakaj nazadnje *amicus Plato*? Zakaj prijateljstvo na mestu resnice? Tu se morda srečujemo s poslednjim prikazom spopada med rezistenco “objektivnega preostanka” grške metafizike in močjo krščanske novosti. Zelo na kratko lahko rečemo, da sta Nietzschejev nihilizem, pa tudi Heideggerjev ontologizem, še v veliki meri priči mešanice krščanstva in platonistično-grškega objektivizma, podobni tisti, ki jo je Dilthey opazil pri Avguštinu (tu se lahko celo vprašamo, ali se pri obeh mislecih na različne načine ne izraža analogna prisotnost psiholoških osebnih elementov – Nietzsche, sin pastora, ki se je uprl avtoriteti očeta, sestre, itd.; Heidegger, ki se je od-

daljal od katoliške Cerkve v trenutku nastopa akademske kariere – pomešanih z v širšem smislu političnimi in oblastnimi težnjami: mislim na spise poznega Nietzscheja, na njegova pisma kralju in ljudem v vladi ter na Heideggerjevo nacistično prigodo...). Tudi Nietzsche in Heidegger do različne mere in iz razlogov, samo na široko analognih razlogom sv. Avguština, ostajata ujetnika grškega objektivizma in se branita do temelja razviti implikacije antimetafizične krščanske revolucije.

Teh implikacij ne moremo v polnosti razviti, ne da bi se zatekli k ljubezni. Še enkrat na zelo shematičen način: samo prijateljstvo, prepoznano kot odločilni dejavnik resnice, preprečuje misli konca metafizike, da bi padla v to, kar lahko, če povzamemo Nietzschejev izraz, imenujemo reaktivni (in pogosto celo reakcionarni) nihilizem.

Omejujem se na skico – ki se mi zdi vsaj prepričljiva, čeprav je potrebna mnogih podrobnih pojasnitev. V osrednji vlogi, ki jo je ponovno prevzel drugi (Drugi?; tu srečamo problem teološkega objektivizma samega Lévinasa) v tako različnih teorijah, kot sta Lévinasova misel in Habermasova filozofija komunikacije, ali v uporabi izraza *charity* pri Davidsonu, ne moremo spregledati potrditve moje hipoteze o osrednji vlogi *caritas*.

Zakaj potem ne dajem prednosti Lévinasu, Habermasu in Davidsonu pred sumljivo avtoriteto kontroverznih mislecev, kot sta Nietzsche in Heidegger? Lahko bi odgovorili, tudi tokrat poenostavljeno, da samo Nietzsche in Heidegger s svojo rekonstrukcijo (kajti najdemo jo tudi pri Nietzscheju: mislim na odlomek z naslovom “Kako je resnični svet postal bajka” iz *Somraka malikov*¹¹) zgodovine in razkroja metafizike ponujata dosleden filozofski temelj teorijam, ki so dovetnejše za *caritas*, kot so Habermasova, Lévinasova, itd. Še jasneje: prijateljstvo lahko postane princip, dejavnik resnice samo tedaj,

ko je misel opustila vsakršno zahtevo po objektivni, univerzalni, apodiktčni utemeljivosti. Brez avtentične odprtosti do biti kot dogodka Lévinasov drugi vedno tvega, da ga bo odstavil Drugi z veliko začetnico – zopet resnica, ki “upravičuje” prijateljstvo do Platona samo, če ga odpravi kot zgodovinskega posameznika. Zdi se, da podobno velja tudi za Habermasa, za katerega prosojna komunikacija, ki deluje kot normativni horizont, ni utemeljena na spoštovanju drugega kot takega, ampak na poskusu reducirati ga na mene samega, na neko idejo “transparentne” racionalnosti. Čeprav se ne sklicuje na racionalistično metafiziko kantovskega tipa, ali prav zato, ker jo zahteva, je ta ideja nazadnje zgolj kolonizacija življenjskega sveta s strani strateške racionalnosti, ki obvladuje znanost in tehniko.

Krščansko oznanjevanje ljubezni ni samo ali nikakor ni etična ali bolj vzgojna posledica razodetja “objektivne” resnice glede naše narave Božjih sinov. Prej je klic, ki izhaja iz zgodovinskega dejstva inkarnacije (zgodovinskega ne toliko v smislu, da gre za “realno” dejstvo, ampak predvsem, kolikor je konstitutivno za našo eksistenco v svoji *Wirkungsgeschichte*) in govori o nihilističnem poslansktvu biti, o teleologiji šibitve vsakršne “ontične” rigidnosti v prid onto-loške biti – je Verbum, Logos, beseda, izmenjana v *Gespräch*, kaj smo kot zgodovinska bitja.

Resnica kot *caritas* in biti kot *Ereignis*, dogodek, sta dva vidika, ki tesno priklicujeta eden drugega. Osrednja vloga Drugega v mnogih današnjih filozofskih teorijah pridobi ves svoj pomen, če jo postavimo v okvir razkroja metafizike. Samo pod tem pogojem se izognemo tveganju jasnega vzgojnega ali preprosto “pragmatičnega” (“v vsakem primeru je bolje živeti

v svetu prijateljev ...”) moralizma. Z vsemi površnostmi, ki jih tak zaključek, četudi provizoričen, dopušča, se mi zdi, da moramo prav s te točke začeti refleksijo o tem, kaj preostaja ne le spominu, ampak tudi ravnanju 2000 let po dogodku krščanstva.

Prevedel: Rok Blažič

1. “Platon je prijatelj, a večja prijateljica je resnica.” Teга stavka dobesedno ni najti pri Aristotelu, a se po pomenu sklada z izjavo iz Nikomahove etike, kjer govori o zagovornikih teorije idej (NE 1096a). Op. prev.
2. “...če bi bilo matematično dokazano, da resnica izključuje Kristusa, bi se raje oprijel Kristusa kot resnice?” (F. M. Dostojevski, *Besi* II. del, I. pogl., VII). Op. prev.
3. “Jaz sem pot, resnica in življenje” (Jn 14,6). Vattimo Sveto pismo praviloma navaja po latinskem besedilu. Op. prev.
4. Prim. raziskave, zbrane v: L. Pareyson, *Dostojevskij*, Einaudi, Torino 1993.
5. Dolgi fragment o “Evropskemu nihilizmu” je zdaj izšel v *Framenti postumi (1885-87)* v *Opere complete*, ur. S. Giannetta, G. Colli in M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, Tomo I, pp. 199-206.
6. Princip danega razloga: v Leibnizevi spoznanjski teoriji princip, po katerem je za vsako resnico možno podati razlog (*ratio*).
7. Izvirnik je na spletu dostopen na: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Dilthey,+Wilhelm>. Op. prev.
8. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, italijanski prevod G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, 324sl. (Gre za odlomke iz 1. poglavja 3. razdelka druge knjige z naslovom “Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik”. Op. prev.)
9. Odlomka sta iz 2. poglavja 3. razdelka druge knjige z naslovom “Augustinus”. Op. prev.
10. Odlomka sta iz 3. poglavja 4. razdelka druge knjige z naslovom “Die Geisteswissenschaften”. Op. prev.
11. Nietzsche, Friedrich. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom. ...* Slovenska matica, Ljubljana 1989, 28-29.

Moč šibkosti

Filozofija religije pri Gianniju Vattimu

V času, ko smo dokončno občutili vso težo temnih oblakov krize vseh pglavitnih projektov, ki so si jih zadale zahodne razsvetljene družbe, od gospodarskega napredka, družbe blaginje in socialne države preko znansvenega razčaranja sveta in tehnološkega obvladovanja narave vse do njihove etične podlage v humanističnem emancipacijskem idealu, se zdi vedno bolj naivno ali celo nevarno sklicevati se na postmoderno zgodbo. Postmoderna se s svojo ludičnostjo, pretočnostjo in neoprijemljivostjo res kaže kvečjemu kot prehodna, krizna misel, ki sama iz sebe ne more ponuditi nove univerzalne paradigme, ki bi omogočila ponovno vzpostavitev starega ali nekega novega svetovnega reda. Sklicevanje nanjo je še posebej problematično za religiozno misel, ki deli položaj v krizi s svojim razsvetljskim nasprotnikom. Na eni strani občuti ob njegovem propadu olajšanje ali celo zmagoslavje – racionalistična utopija, ki jo je hotela izriniti iz družbe in jo že razglasila za preseženo, se je izkazala za prav tako prazno kot vse mitološke pripovedi, ki jih je skušala razkrinkati. Po drugi strani so se tradicionalne religije ob tem znašle v razdrobljenem svetu, kjer imajo v najboljšem primeru vlogo prodajalcev na trgu duhovne ponudbe in povpraševanja. V tem položaju religioznost morda bolj kot kadarkoli izraža celotno paleto možnih zadržanj do sveta in družbe, od zapiranja v okope fundamentalizmov do razblinjanja nauka v eklektični duhovnosti. Razmerja med religijo in postmoderno so negotova tudi zaradi dvoumnega odnosa slednje do razsvetljske-

ga projekta; kaže se hkrati kot njegovo nadaljevanje in kot njegova radikalna kritika.

Ambivalentna je tudi prevladujoča drža postmoderne filozofije do religioznih pojavov. Kot misel po koncu metafizike je odprta za drugačnost, ki jo zanjo predstavlja religioznost, in hkrati radikalno kritična do nje-nega zaprtja v institucionalne strukture Cerkve ali naroda. Zaradi takega zadržanja je tudi vloga religije v teh filozofijah dvojna. Po eni strani predstavlja ostanke metafizike, po drugi pa deluje kot nekakšna zakladnica netafizičnega mišljenja, iz katere črpa filozofska misel. Danes opažamo široko razširjeno vračanje religije v filozofske diskurze: Bog se je vrnil v filozofijo, pa naj gre za opazanje povečanega pomena religioznosti v družbenem življenju, za odkrivanje religioznih korenin velikih filozofskih in ideoloških sistemov preteklih stoletij, za spraševanje o prihodnji vlogi religij v svetu ali za osebno vračanje k vprašanju vere.

Šibka vera

Takšno vrnitev predstavlja tudi filozofija italijanskega filozofa Giannija Vattima. Prevzem krščanskega izročila v Vattimovi misli se dogaja na dveh ravneh; najprej kot posledica Vattimove filozofske refleksije, ki vključuje refleksijo družbene in osebne religioznosti ob koncu moderne, na drugi strani pa je ta refleksija že sama pogojena z njegovo interpretacijo krščanskega razodetja, njegovo podobo Boga in odrešenjske zgodovine. Obe ravni sta prepleteni, saj Vattimo v skladu s svojimi hermenevtičnimi izhodišči nakazane



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Narava in zgodovina* (Atene)

krožnosti ne odpravlja, ampak jo še poudarja in stopnjuje. Svet, v katerem živimo, pogojuje našo opredelitev glede religiozne tradicije, ki ji pripadamo, hkrati pa je ta svet oblikovan po podedovanih izročilih.

Iz tega izhaja naslednje vprašanje: v kakšnem odnosu je Vattimo do krščanstva in do krščanske teologije? Če ni dvoma, da izhaja iz krščanske tradicije, ali s svojo aktualizacijo in predelavo krščanskega sporočila še ostaja v njej? Je Vattimo “krščanski filozof”?

In širše: v čem lahko vidimo prispevek postmoderne filozofije religije in kje so meje, ki jih ne more prestopiti?

V uvodu v knjigo *Dopo la cristianità* nam Vattimo opiše svojo “pot v veri”, ki je hkrati tudi njegova pot v filozofiji: v domači župniji je razvil osnovni odnos do sveta, ki ga je končno usmeril v študij filozofije z namenom, da bi prispeval k izgradnji novega krščanskega humanizma (pod vplivom Jacquesa Maritaina). Ta študij ga je skupaj z osebnim

religioznim in političnim prepričanjem, ki ga je usmerjalo v nasprotovanje modernemu liberalnemu kapitalizmu, pripeljal k branju Nietzscheja in Heideggerja, dveh mislecev, ki sta radikalno kritizirala moderno, ravno ta dva avtorja pa sta ga, paradoksalno, pripeljala nazaj h krščanstvu.¹

Nietzschejevo oznanilo Božje smrti in Heideggerjeva misel o koncu metafizike za Vattimo pomenita izraz zgodovinsko-usodnostne težnje proti šibitvi trdnih struktur, vse do biti same. Njegova "šibka misel" pomeni teorijo o šibki biti, ki skozi zaton metafizike vse bolj dobiva poteze zgodovinskosti, prigradnosti in vpetosti v hermenevtično obzorje. Bit je ujeta v interpretacijo, ki vedno znova poraja nove načine te biti same; vendar se interpretacija nikoli ne začneja iz nič, ampak izhaja iz zgodovinsko predanega izročila. Postmoderni obrat v filozofiji je tako reinterpretaacija izročila, ki ga v primeru Zahoda eminentno predstavlja Knjiga, Sveto pismo.

Sodobno religiozno življenje v zahodnih družbah je v veliki meri zaznamovano s sekularizacijo. Na podlagi svojih izhodišč jo Vattimo razume pozitivno, kot nadaljevanje krščanskega sporočila kenoze. Prav krščanstvo je z naukom o inkarnaciji omogočilo razkroj sakralnosti naravnih in družbenih pojavov, s tem pa odprlo pot emancipaciji "zemeljskih stvarnosti". Zato je bistvo sodobne zahodne kulture še vedno krščansko, hkrati pa je danes resnica krščanstva (in s tem njegova edina pot) demitologizirajoča interpretacija verskih vsebin.

Zato krščanskega izročila zahodna filozofija po koncu metafizike ne more prevzeti v smislu vrnitve k izvoru. Temeljna knjiga Zahoda, Sveto pismo, je tudi samo sestavljeno iz vedno vnovičnih povzemanj izročila na nov način. Razodetje pa s tem ni končano; za Vattimo je zgodovinska reinterpretaacija krščanskega sporočila nadaljevanje Božjega razodevanja: zgodovina odrešenja je "predvsem zgo-

dovina oznanila, ki ga bistveno oblikuje njegovo sprejetje".² Delo interpretacije, ki skozi zgodovino izvornemu sporočilu daje vedno novo obliko (s tem pa tudi "vsebino"), je sporočilo samo. Drugače rečeno: onkraj interpretacije ni nekega trdnega vsebinskega jedra, ampak se razodetje, resnica teksta, dogaja skozi naše razumevanje.

Ker Vattimo dosledno sledi svojemu radikalnemu hermenevtičnemu stališču, v njegovem razumevanju krščanstva ne more biti prostora za transcendenco. Bog, tako kot vsak drug koncept, je popolnoma povzet v svoji zgodovini učinkovanja, v zgodovinsko določenem interpretacijskem horizontu. Tisto, kar kliče interpreta, da vključi božje v svoje razumevanje, ni "stvar sama", ni Bog, ampak tradicija, ki nam govori o Bogu. Ni klic drugega, ampak klic moje, naše zgodovine. Vattimov Bog je *Bog Knjige*, ne le, ker bi se razodeval preko določenega teksta, ampak ker je popolnoma zaobjet v zgodovini njegove reinterpretaacije.

Vseeno Vattimo ne trdi, da je možna *kakršnakoli* interpretacija. V zgodovini interpretacij vidi "rdečo nit", ki mu predstavlja tudi srž krščanskega sporočila in s tem kriterij oz. princip, ki je podlaga za razločevanje: to je *caritas* oz. ljubezen. Krščanstvo z naukom o kenotičnem spustu absolutnega Boga v človeško zgodovino in postmoderni nihilizem z razkrojem objektivnih struktur metafizike sta dve strani iste težnje po preseganju nasilnega ustroja človeške družbe. Ljubezen je princip šibitve vseh "objektivnih resnic", ki ukinjajo vsako nadaljnje vprašanje.³ Ljubezen pomeni torej *omejevanje nasilja* na vseh ravneh življenja, je tako etičen kot političen pojem, hkrati pa ustreza hermenevtični epistemologiji (pogojenost spoznanja resničnega z osebno interpretacijo – resnično je, čemur dajem prednost, kar bolj ljubim).

V skladu s tem je tudi Vattimov osebni odgovor na vprašanje, kako živeti religijo v

dobi po zatonu močnih struktur metafizike, ki so v preteklosti predstavljale njen miselni okvir. Svojo vero označi kot *credere di credere*, z dvoumnim izrazom, ki ponazarja “šibko vero”, podvrženo negotovosti “golega” mnenja. Šibka vera ne more imeti močne vsebine, razen te, ki prihaja k nam iz zgodovinske posredovanosti razodetja: to je kenoza, spust transcendentnega Boga, ki odseva v šibitvi biti in redukciji resnice na ljubezen. Specifične vsebine vere so pogojene z vsakokratnim uresničevanjem principa *caritas*, ki pa se dogaja v odnosu do živega izročila in skupnosti, ki izročilo prenaša.

Razpotje postmoderne

Vattimov poglavitni prispevek je njegova osupljiva in prepričljiva povezava krščanske dediščine in nihilizma: religijo, ki jo mnogi vidijo kot avtoritarno branilko večne resnice, je povezal z nihilističnim razkrojem resnice in emancipacijskim idealom razsvetljenstva, vse skupaj pa začinil z principom ljubezni. S tem dosežkom se je Vattimo vpisal med najpomembnejše reference, ko gre za razmislek o položaju religije v sodobnem svetu ali o možnostih postmoderne religioznosti (ter izzval verjetno prav toliko nasprotovanja kot odobravanja).

Toda še vedno ostaja vprašanje: v kaj (ali koga) torej veruje Vattimo? Vattimov Bog je *Bog zgodovine*, kar moramo razumeti v obeh pomenih genitiva: je Bog, ki deluje v zgodovini, se v njej razodeva, hkrati pa tudi Bog, ki tej zgodovini bistveno pripada. To navsezadnje za Vattima pomeni kenoza, Božji sestop iz transcendence v imanenco. V filozofiji je odmev tega šibitev biti, razkroj metafizičnih struktur, ki pomeni tudi smrt Boga kot *summum esse*. Zgodovina je usodnostno gibanje postopnega napredovanja krščanskega sporočila kenoze, ki sovпада z nihilističnim poslanstvom biti. V tem je Vattimo seveda dedič razsvetljenske ideje napredka, čeprav v oslavljenem smislu, saj ne išče več do-

končne racionalne izpolnitve človeka v “kartezijanski samoevidenci”.⁴ Vattimova eshatologija se navdihuje pri “dobi duha” Joahima iz Fiore, ki prinaša spiritualizacijo pomenov. Izguba teže nasilnih struktur spelje boj volj do moči v spopad interpretacij kot proliferacijo predstav o svetu, to pa daje možnost uresničitvi “estetskega kraljestva duha”.⁵ Odrešenje ima za Vattima tako bolj poteze estetske lahkotnosti kot pravičnosti: “večno življenje ni nič drugega kot ‘popolno’ užitanje pomenov in duhovnih oblik, ki jih je proizvedla zgodovina človeštva in sestavljajo ‘kraljestvo’ nesmrtnosti”.⁶ Doba duha se torej danes naznanja v priložnosti približevanja kraljestvu nesmrtnosti kot uresničenju zgodovinskih duhovnih teženj.

Postmoderna misel se ob vprašanju vsebine vere znajde na določenem razpotju. Vattimo ga opiše kot nasprotje med “eksistencialistično” smerjo, ki izhaja iz Kierkegaarda in vidi izhod iz metafizike v posameznikovem bivanjskem odnosu do transcendentnega Drugega, v tem, kar je onkraj biti in zgodovinskih teženj, in “ontološko” smerjo, ki izhaja iz Nietzscheja in Heideggerja in postavlja bit samo v končnost, dogodkovnost, imanentno zgodovinskost.⁷ Za Vattima prva možnost predstavlja vrnitev v metafiziko, ker iz svojih radikalnih hermenevtičnih izhodišč ne more sprejeti ničesar onkraj zgodovine interpretacij. Zato je kenoza zanj Božje izpraznjenje v zgodovino brez preostanka. V tem se kaže Vattimova lastna nasilnost: ukinitev vsake možnosti prehoda iz mojega obzorja interpretacije, iz moje zgodovinsko prigodne vpetosti v izročilo (npr. v izročilo drugega ali v odnos do presežnega). Po drugi strani pa se zdi, da potrditev absolutnosti transcendence razvrednoti vsakršno človeško prizadevanje za zgodovinsko uresničenje krščanskega oznanila ljubezni.

Vattimo s popolno redukcijo na imanenco izstopa iz krščanskega izročila, ki je zaz-

namovano prav z nenehnim vzdrževanjem napetosti med imanenco in transcendo, med "že" zgodovine odrešenja in "še ne" eshatološke izpolnitve. Pri njem lahko zaznamo obliko gnoze, saj je zanj ključno spoznanje nevzdržnosti metafizike, s tem pa spoznamo tudi, da smo že odrešeni "težnosti" nasilnih struktur. Po svetopisemskem razumevanju spoznanja Boga je razodetje vedno dialektika razkrivanja in zakrivanja, Bog vedno ostaja večji od svojega razodevanja v zgodovini.⁸ V tej dialektični napetosti je potrebno vztrajati, če hočemo ostati zvesti izročilu. Je torej Vattimo izven njega?

Mislím, da bi bil to prehitер sklep. Morda se namreč še nismo dotaknili osrednje "stvari" Vattimove misli, to pa je navsezadnje ljubezen. Ljubezen je morda tista, ki olajša napetost človeškega položaja, presega in povezuje prepad med imanenco in transcendo. Ljubezen je tista nevarna lahkotnost Vattimove filozofije, ki včasih v imenu ljubezni (do svoje zgodovine, izročila) tudi močno, nasilno ukine drugost drugega. Morda je poglavitna Vattimova napaka prej v tem, da na tej poti ne gre dovolj daleč, saj se zdi, da ljubezen omejuje na nenasilje in dopuščanje dialoga interpretacij. Božja kenoza se dopolni šele v šibkosti križa, s prekinitvijo možnosti dialoga, v popolnem molku smrti. Vattimo ostaja zato na pol poti, kljub vsej svoji "prevratnosti". Lahko bi rekli, da se iz ljubezni do svojega izročila zapre vanj in ne sliši tišine onkraj šumenja interpretacij.

Če se torej vrnemo k izhodiščnemu razmišljanju o možnih razmerjih med postmoderno filozofijo in religiozno mislijo, na primeru "krščanske filozofije" Giannija Vattima vidimo, da je njuna interakcija lahko plodna. Postmoderno razkrinkanje nasilnosti sistemov, ki težijo k popolni objektivizaciji resnice, lahko religijo zavaruje pred "nevarnim zavezništvom" s strukturami moči. Krščanstvo kot religija Zahoda lahko v tem prepozna

svoje lastno izročilo kenotičnega Božjega spusta v zgodovino, ki je ostalo skrito notranje gonilo razvoja zahodne misli, tudi ko mu je ta odrekala kakršnokoli veljavnost. Hkrati lahko z varovanjem transcendence skritega Boga ponudi filozofiji impulz preseganja ujetosti v lastni interpretativni horizont.

Na družbeni ravni bi to pomenilo, da najdemo alternativni odgovor na sedanjo krizo, ki se bo izognil skušnjavi povratka v ideološke konstrukte 20. stoletja, a hkrati ponudil utemeljeno upanje v vzpostavitev pravičnejših družbenih odnosov. Morda bo zato potrebna nova metafizika, nov poskus iskanja Temelja. Kakšna bo ta metafizika, je težko napovedati; gotovo pa je, da bo morala biti metafizika ljubezni. Morala bo poiskati in ubesediti možnost človekovega odnosa do transcendence, ki bo presegal lažno absolutnost nasilja in vzpostavljajl pogoje za uresničenje absolutnega principa ljubezni v svetu. To pa ne bo možno brez refleksije krščanskega izročila in njegove *moči šibkosti*.

1. Prim. Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Garzanti, Milano 2002, 6.
2. Gianni Vattimo, n.d., 30.
3. "Utišati vsako nadaljnje vpraševanje z avtoritarno peremptornostjo prvega principa" je Vattimova definicija nasilja. Gianni Vattimo, *Mislím, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerkev?*, KUD Logos, Ljubljana 2004, 72.
4. Prim. Richard Rorty in Gianni Vattimo, *The future of religion*. Columbia University Press, New York 2005, 80.
5. Prim. Gianni Vattimo, Recimo, da sem zagovornik kanona [intervju vodil Samo Kutoš]. V: *Literatura* 10, 1998, št. 89/90, 122.
6. Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Garzanti, Milano 2002, 58.
7. Prim. Gianni Vattimo, Recimo, da sem zagovornik kanona [intervju vodil Samo Kutoš]. V: *Literatura* 10, 1998, št. 89/90, 110-111.
8. Prim.: Ciril Sorč, Troedini Bog. V: *Priručnik dogmatične teologije 1*, Družina, Ljubljana 2003, 90-92.

Derridajeva religija brez religije

Derrida kot tipičen postmodernistični mislec razglaša smrt smisla, resnice, avtorja, boga, ... in kot nadomestilo razglaša večno tekstualno igro novih in novih nanašanj v verigi označevalcev, ki nikoli ne bodo dosegli označenca (kaj šele absolutnega označenca). Prvi strah, ki ga moramo ob tem imeti, je zdrs v relativizem, brez temelja je namreč vse enako dobro in legitimno. Tudi nihilizem je tako samo-ponujajoč se odgovor. Ni smisla, vse stare resnice so se izkazale za skorumpirane, konstituirane kot resnice zgolj iz motivov zatirati tiste, ki resnice nimajo v lasti, in jim vladati. Postmoderna filozofija, sledeča Nietzscheju, je hitro prišla do izsledkov, da so vse družbene strukture namenjene nadzoru in zatiranju drugih. Vse, na prvi pogled še tako človekoljubne ustanove so izvodi za nadzor in vsiljevanja hierarhičnosti družbe. Kot s svojim delom uči Foucault: resnica ne obstaja več, obstajajo resnice vladajočih. Te resnice pa so v popolnem neujemanju s stvarmi samimi, so v službi razslojevanja.

Tudi Derridajevo zgodnje kritike metafizike se uperijo v to smer, kjer pa je še radikalnejši: s svojo kritiko vseh binarnih opozicij pokaže, da je prav vse, v kar smo bili do sedaj prepričani, prenatrjeno in napačno. Ves sistem zahodne metafizike je posledica napačnih branj, prenatrjenih zanemarjanj dvopomenskosti (izbira zgolj enega pomena in spregled drugega) in nereflektirane izbire temeljev. Že res, da je našim možganom lažje dostopno eno kot mnogo, celotno kot razbito, čisto kot umazano ..., vendar to še ne pomeni, da je svet tak, pa naj si še tako želimo. Svet je mnogoterost, razpršenost, neuhlovljivost, večna nedoumljivost. Podobno je

s smislom. Smisla ni, če je, je nedosegljiv in za nas nerelevanten. Človeško bivanje je torej s postmoderno filozofijo ostalo brez utemeljitve, brez smisla. Svet je naključje, nered, nesmisel. Nam ne more biti dostopen kot drugačen. Če obstaja absolutni označenec, velika resnica, nam je nedostopna. Z Derridajem in dekonstrukcijo pa se hkrati na smrt obsojenim ponudi rešilna bilka. Subjekt, smisel, resnica, dogodek dobijo možnost preživetja, možnost preživetja, ki vsebuje strast negotovosti in nevedenja. Največja Derridajeva zasluga je v tem, da nam je pokazal, kako se naj obnašamo pred skrivnostjo. Vprašanje aporetične strukture, ki jo zavzame skrivnost, se je tako prebilo v ospredje zanimanj poznejše dekonstrukcije. Dekonstrukcija je namreč podobno kot negativna teologija nemogoč poizkus govora o skrivnosti. Absolutna skrivnost pa človekovo dojemanje sveta razcepi na dva dela. Prvi del, del logike, nas spravi v obup, dezorientirano vrtiličkarstvo, redukcijo življenja na nesmisel. Drugi del, ta, za katerega nas navdušuje Derrida, pa je verski skok, skok preko ovire aporetičnega. Je afirmacija skrivnosti, ki vzbuja strast. Derrida bere tekste in izročila tako temeljito, da nujno pride do roba, do kontradiktornega, do paradoksov in aporij. Aporija v grščini pomeni neprehodno, konec poti. Ta pomen nase vzame tudi Derrida. Vendar pa je dekonstrukcija v prvi vrsti pristopanje in odprt odnos do "tout autre" (povsem drugega), zato se Derrida ne zaustavi ob znaku "ni prehoda", "konec poti". Derrida se, nasprotno, ob znaku "aporija" usmeri naprej. "Ni prehoda" pomeni "pojdi", "konec poti" pomeni "začetek resnične poti". Je

pot sploh pot, če zgolj stopamo po že shojeni trasi, smo še na poti k cilju, če ne zapustimo poti? Derridajev enoznačni odgovor je "nismo", seveda, če predpostavljamo, da naša pot vodi k potovanju, ki je nečesa vredno. Kaj pa je vredno potovanja? Z eno besedo: dogodek. Nekaj, kar je povsem drugačno in povsem novo, npr. Bog. Dogodek ne more biti oddaljen ideal, pač pa je povsem neznano, tisto, kar nikoli ne more biti znano. Dogodek je tisto, kar ne more biti predmet pričakovanja (*futur*), pač pa je v sferi popolnoma presežne prihodnosti (*avenir*). Dogodek je prelom z razumom, zakoni logike. Dogodek se lahko zgodi zgolj v trenutku, ki prebije čas, v trenutku, ki je norost. Dekonstrukcija je torej religija brez religije, je mesijanska brez mesijanskosti, je nedogmatični dvojček religij. V svoji odprtosti do povsem drugega, do prihoda drugega, ki ima in bo vedno imel še *za priti*, je dekonstrukcija religiozna. Bolje rečeno, dekonstrukcija ima v sebi nekaj religioznega. Pravzaprav je dekonstrukcija tista drža, ki omogoča nastanek religij. Brez dekonstrukcijske drže čakanja na nemogoče se razodetje ne bi dogodilo. Dekonstrukciji se, za razliko od razodetih religij, še ni. Dekonstrukcija ostaja brez srednika med nemogočim in mogočim, ostaja na neskorumpiranem stališču nevednosti in neavtoritarnosti. Religije lahko s tega vidika v dekonstrukciji najdejo navdih (kljub temu, da je v Derridajevi izvedbi "ateistična") za to, kako ohranjati spoštljivost do presežnosti presežnega. Dekonstrukcija nudi vzor, kako ohranjati absolutno odprtost do vseh (česar religije zgodovinsko niso počele), prav to pa je omogočilo religije, ki se morajo za reanimacijo svojega bistva k tej ponižnosti vrniti. Derrida tako ponuja svoj prispevek k teološkim refleksijam. V zgodnji fazi je navduševal z izredno preciznim izražanjem o svetem, s prikazom, kako previdni moramo biti pri kovanju povedi o najbolj vsakdanjih stva-

reh. Razumljivo mora biti govor o nevsakdanjih predmetih, teh, o katerih govorijo religije, še toliko bolj izbirčen. Izraz o svetem mora biti govor, ki je nekje na polovici med govorom in molkom.

Teologija prihodnosti bi morala svoj diskurz oblikovati tudi ob Derridajevi kritiki metafizike kot logocentrizma, želje po prisotnosti. Kaj sploh pomeni čista prisotnost? Je to Bog v monoteizmi? Derridajeva kritika zahodne metafizike se nujno mora dotakniti tudi judeo-krščanskega razumevanja ustroja sveta. Vera v Boga mora namreč vedno hkrati biti nevera. Gotovost mora vedno biti v dialogu z dvomom. Pristno verovanje je tisto, ki nikoli ne ukine samospraševanja. Verovanje na podlagi doktrine je fundamentalistično. V verskem sistemu, kjer je bog čista prisotnost, ni prostora za vero, pač pa je ta stvar razuma in z njim povezanega dokazovanja, zakonov, vzrokov in logike. Bog mora biti tisto, kar se izogiba vsakršnemu popredmetenju. Takšno dekonstrukcijsko gledanje na boga pa je blizu nekaterim krščanskim idejam. Zgodovina krščanskega razumevanja Boga in samorazumevanja sebe kot božjega ljudstva se je vedno vrtela okoli paradoksa. Že najbolj izvorno izkustvo, ki razgiba religiozna občutja, je občutje nesmiselnosti sveta, krivičnega toka dogodkov. Vernik vedno znova v svojem verskem procesu trka ob vprašanje o pravičnosti sveta. V osrčju krščanskega verovanja je torej zavest o neskladju predstav o Bogu z njim samim. Že sama analiza presežnikov, ki se mu pripisujejo in pridevajo, pokaže, da je takšna bitnost nemogoča. Božja vsemočnost kljubuje njegovi neskončni dobroti, vsevednost izključuje svobodo ... Že res, da so te kategorije človeške, da so plod antropologije in ne teologije, vendar lahko iz njih sklepamo na paradoksalnost Boga. Krščanski vernik z razodetjem dobi še močnejši razlog za razblinjenje vseh antropomorfnih predstav o Bogu. V krščanstvu se Bog ra-

zodeva kot Trojica. Razodetje trinitaričnosti zamaje vse naravno-teološke predstave, ki jih je svet gojil do takrat. Mit o Sveti Trojici, če ne drugega, vnaša v vero zavest o skrivnosti in večni nerazumljivosti Boga. V krščanstvu pa se, morda za našo temo še pomembneje, razodene človeški sin Jezus kot Kristus, Odrašenik. To pohujšljivo razodetje vnaša v dotedanje predstave o Bogu dekonstrukcijsko noto. Bog je tisti, ki je absolutno suveren in močan ter hkrati nemočen in krhek. Božja beseda je tista, ki nagovarja s silo, z grozečo kaznijo in sodbo, na drugi strani pa hkrati nagovarja z ranjenostjo, krhkostjo, otroško lepoto in milino.

Kdor je bral Derridajeva dela, ve, da so vsa ta nasprotja za lase privlečena in neprava. Derrida je ob analizi suverenosti rad poudarjal, da tudi Bog ne sme biti dojeman kot absolutno suveren. Primerneje je govoriti o šibkosti Boga, o njegovi nemoči. Opozicija med vsemogočnostjo in nemočjo ne odraža realnosti, saj je (kot pokaže dekonstrukcija za vsako binarno opozicijo) drugo vedno že vsebovano v prvem. Krščanski Bog je torej razodel tudi

tisto, kar se je v dveh tisočletjih izkristaliziralo kot dekonstrukcijska kritika zahodne metafizike; Derridajev prispevek ima tako veliko skupnega z *kenozo*. Grška *kenosis* pomeni izpraznjenje in je postala pomemben teološki termin. V Flp 2,7 lahko tako beremo, da je Bog "sam sebe izpraznil". *Kenoza* je torej prispodoba vsega, v kar veruje krščanstvo, samožrtvovanje Boga. Toda Derridajeva zahteva po šibkem bogu gre še korak naprej od *kenoze*. *Kenoza* namreč še vedno ohranja suverenost Boga. Samoizpraznjenje, na katerega upa Derrida, bo še radikalnejše kot to, o katerem uči krščanska teologija.

Znotraj dekonstrukcije se je hkrati z usmeritvijo stran od gramatologije zgodil preobrat glede uporabe besede "bog". V zgodnji dekonstrukciji je služila kot zaprtje diskurza. V kasnejši pa prevzame drugačno vlogo. Derrida se na neki način približa razumevanju, da je vsako imenovanje boga hkrati že obračanje nanj, klicanje, izpoved in torej odprtje diskurza. Tako smo pred nevedenjem, ki ima izvor v prihodu prihodnjega (ki bo vedno prihodnje), na katerega ne moremo biti



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Kljubovalnost* (Kornati)

pripravljeni. Nevednost je pozitivna danost, ki akumulira življenje in strast verovanja. Nevednost je tisto, kar daje človeškemu bivanju notranje dostojanstvo in usmeritev v prihodnost. Ko je Tomaž Akvinski doživel razodetje, je preklical vse napisano, umolknil in umrl; vstopil je namreč v stanje vednosti, ki nima prihodnosti. Skrivnost je torej tisto, kar oživlja duhovno življenje. Derridajev imperativ je živeti iz strasti nevednosti, nujnost vzeti na svoja pleča vso neizčrpnost misterija in poizkušati z nemogočim, najdbo smisla, ki je enak smrti. Tu seveda odpadejo vsi tisti, ki se oklicujejo za agnostike, vsi tisti, ki pravijo "o tem ne morem vedeti nič in se raje ne sprašujem ter opredeljujem". Takšen suspenz spraševanja je ravno nasproten derridajevski "strasti nevedenja" (Derrida 2001, 71), ki se ne zaustavi ob nemogočem – tam dobi polet za nadaljnjo pot. Derridajeva mesijanska misel, s to strastjo nevednosti, je znanilec nove etike, ki vstaja iz prahu relativistične brezbriznosti. Ta misel je obuditev kierkegaardovskega življenja za trenutek (Augenblick), čudež prebitja tiranije časa. Upanje, ki vznikaja iz brezupnega, je norost. Norost je čista nepreračunljivost, ki preživi delitev skrivnosti, da skrivnosti ni. Vsak drugačen prijem nas obsodi na večno nesprijaznjenost in izmišljanje bogov ter nasedanje tistim, ki si jih izmišljujejo. Derrida z izbiro Abrahama za prototip slehernega človeka (v *Daru smrti*) pove prav to. Ko pridemo v stik z dogodkom, čisto nerazumnostjo, nam ne ostane drugega kot molk. To je molk, ki izraža, da še sami ne vemo, da zaupamo neznanemu.

Dekonstrukcija je, za razliko od religij, diskurz, ki odpira. V religijah se vedno pojavlja določena negativnost, dekonstrukcija pa je v prvi vrsti afirmativnost, odprtost povsem drugemu. Dekonstrukcija je tisto, kar so religije z institucionalizacijo religioznega občutja izgubile. Dekonstrukcija je tista drža odprtosti, ki je vedno pripravljena na dogodek. Če je re-

ligija življenje iz dogodka, je dekonstrukcija življenje iz dogodkovnosti dogodka. Dekonstrukcija je torej odziv na obljubo in ne na gotovost. Religijo brez religije bi lahko locirali v polje napetosti med sedanostjo in prihodnostjo (*avenir*). Prihodnost, ki je povsem neznanana, ne more biti znana, z vednostjo nima in ne more imeti nič skupnega. Dekonstrukcija je preroški govor o dogodku, ki ima vedno še *za priti*, s kasnejšo dekonstrukcijo se zgodi pojav tistega, čemur dekonstrukcija pravi nedekonstruktibilno, *tout autre*.

Dekonstrukcija se tako, kljub temu, da je skrivnost, da ni skrivnosti, začne osredotočati na skrivnost, ki se nahaja za znakom "ni prehoda", na skrivnost, ki razplamti strast mišljenja, se ne ustavi ob nemogočem in je "konstitutivni element prihoda, kvazi-transcedentalen pogoj njene možnosti in nemožnosti" (Caputo 1997, 101). Čas *viens* (pridi) je tisti, ki se vrti okoli obljube in ne okoli sedanosti. Prav lahko potegnemo vzporednice z biblijskimi teksti, ki ne gledajo na čas kot na večno prisotnost *ousie*, pač pa gledajo na čas kot zvestobo obljubi. To novo dekonstrukcijo, ki bi jo lahko označili s terminom "preroška", je moč locirati že v leto 1980, in delo *Psyche: L'inventions de l'autre*, v katerem je opredelitev pristne prihodnosti kot *a venir*, prihodnost kot absolutna drugorodnost z vsakršnim vedenjem in razumevanjem, prihodnost onkraj vsakršne anticipacije. To je obdobje spremembe ključnih izrazov dekonstrukcije, v ospredje so postavljeni gostoljubnost, pravičnost, dar, odpuščanje, demokracija ... S tem je povezana tudi sprememba polj, znotraj katerih deluje namesto govora in pisave, v ospredje pridejo izrazito etično-politično-religiozne teme, ki so bili navzoče že v zgodnejših delih, zdaj pa je nastopil čas za podrobnejšo izpeljavo. Stran od prihodnosti, ki je navzoča že tu v sedanem in k prihodnosti, ki prihaja, o kateri ne vemo nič. Takšna prihodnost in čakanje nanjo pa je v celoti prežeto z aporijami,

neprehodnimi situacijami, ki bi v fundamentalističnem svetu, svetu, ki na skrivnosti odgovarja z gotovostmi, zaustavile potovanje, v Derridajevem primeru pa pomeni ravno obratno, aporije so začetek.

Kako se naj torej pripravimo na prihodnost, na prihod *tout autre*, na prihod tistega, ki že strukturno ne more priti, ker je vedno v prihajanju? Kako se naj pripravimo na prihod tistega, na prihod katerega nikoli ne moremo in ne smemo biti pripravljeni, kako se pripraviti na prihod drugega, absolutno drugega in s tem ne izničiti njegove drugosti? Odgovor je drža, razumevanje in nerazumevanje, pakt z nemogočim, v vsej njegovi nemogočnosti. Sliši se nemogoče, in to zato, ker takšno je. Toda za Derridaja je omenjeno imperativ, nujno je, da se naredimo sposobnega reči: "Pridi, da da" (*viens, oui oui*). In to misli zelo resno, saj "biti pripravljen na ta dogodek drugega je to, čemur lahko rečemo dekonstrukcija. Dekonstrukcija: pomeni reči ›pridi!‹ (*viens*)" (73).

V tej luči si pogledjmo, kaj je torej dekonstrukcija ali bolje rečeno gostoljubje. Gostoljubje namreč ni primer med primeri, ampak je bistvo tega, čemur rečemo dekonstrukcija (podobno pomembnost in istovetnost z dekonstrukcijo je podelil tudi drugim, praktično vedno drugim, izrazom). Kot lahko beremo, je gostoljubje vrlina, ki je Derridaju, večnemu tujcu, v življenju pogosto primanjkovala, tudi zato se je z njo veliko ukvarjal. Problematika priseljencev, političnih pribežnikov, pisateljev na begu postane glavna politična zadrega sveta, kot ga vidi Derrida. Pogledjmo si preskok iz tega, da ne vemo nič, v konkretizacijo, v veselo praznovanje skrivnosti ob primeru Derridajevе analize gostoljubja. Brezpogojnega gostoljubja kot tisto, kar je nemogoče, še več, gostoljubje je nemogoče samo. Ta izkušnja nujnosti nemogočega je to, čemur pravimo religiozni akt. Nemogoče, a nujno je verovati v neverjetno, upati proti upanju, odpustčati neodpustljivo, ljubiti *neljubljivo* ...

Gostoljubje je vsem znan termin, razumemo ga kot "biti dober gostitelj", v slovenščini ima beseda še močnejšo vez z gostom kot v večini evropskih jezikov, ljubezen (gosto-ljubje). Toda je to mogoče, je brezpogojno gostoljubje nekaj, kar mora še priti? Gostoljubje je termin, ki "omejuje samega sebe oziroma si kontradiktira" (Derrida 2000, 14). Zanj moraš biti gospodar (iz besede *hostis*), suveren hiše ali prostora, kamor se sprejema gosta in se hkrati tej suverenosti odreči. Zakaj odreči? Gostoljubja, na katera pomislimo, so vedno pogojna. Vedno so strukturirana v obliki: "si dobrodošel, vendar ...". Temu "vendar" ni niti potrebno biti izrečen, obstaja kot družbena konvencija, vsi vemo, kaj pomeni biti dober gost. Z vstopom čez prag se dogaja anti-gostoljubnost oziroma boljše uničenje gostoljubnosti, prejmemo besedo dobrodošlice, se zanjo in za vse, kar nas čaka, zahvalimo. Oba ali vsi vključeni pristanemo na spoštovanje, gostje pristanejo ali bolje razumejo, da to ni njihova posest, pač pa začasen, če je gostoljubje zelo dobro, dom. Vsak od teh aktov gostoljubnosti in "biti gost" pa uniči gostoljubnost in iz nje napravi nekaj drugega, npr. zakon ognjišča (oikonomijo). Derrida se v predavanju *Hostipitality* podrobno posveti konceptu. Sam naslov je besedna igra, ki implicira ambivalentnost latinske osnove *hostis*, beseda je nedoločljiva glede razlike prijatelj-sovražnik. *Hostis* pomeni tako tujca, torej tistega, ki mu nudimo zatočišče, kot sovražnika, pošast, ki lahko pride, kadar smo odprti absolutni, brezpogojni gostoljubnosti. *Hostility* (sovražnost) in *hospitality* (gostoljubje) imata enak izvor, tako besedni kot konceptualni, saj temeljita v izkušnji tveganja. Riziko ni izključen, takšen bi odstranil gostoljubje, vključen pa lahko odstrani mene kot lastnika doma (zakaj pa me gost ne bi kar ubil?). Brezpogojna gostoljubnost pomeni izpostaviti se, in to v celoti. In ravno ta ambivalent-

nost izraza *hostis* je tisto, kar pri Derridaju zelo dobro označuje gostoljubnost, pripravimo se na popolnega neznanca ali neznanko (zakaj enega od teh dveh spolov?), pripravimo se na grozljivost prihoda in prihajajočega (*tout autre*). Druga dvopomenka, ki v navezavi na gostoljubje izraža nemožnost le-tega, je francoska *hôte*. Ta izraz v francoščini pomeni tako gosta kot gostitelja in ravno za to gre. Gostitelj (*hôte*) mora, če je res gostoljuben in torej dober gostitelj, postati gost (*hôte*) v svoji hiši, odreči se mora vsakršni suverenosti, vsaki pravici, vsakemu glasu. Tako je gostoljubje večna menjava vlog obeh "*hôtejev*", ki se dogodi v trenutku, v trenu očesa (*Augenblick*). Takšna nemogoča koreografija bi bila približek urešničitvi "biti za drugega" do te mere, da vstopam na njegovo (nezavidljivo) mesto.

Kako torej biti gostoljuben? Predpogoj je, da imaš moč, kontrolo, zmožnost (*potentia* + *hostis*). Nujno je biti jaz, ki daje in vabi, toda ta jaz tudi omejuje vabilo; ko vabi drugega, že vabi istega. Torej je nedostojno reči "jaz", "jaz vabim", saj to implicira moč jaza, narcisoidnost, zavest o pomembnosti. Nedostojno je reči karkoli, vsak glas razbija shemo popolne drugosti, absolutna, brezpogojna gostoljubnost od mene zahteva in pričakuje, da odprem dom in zaprem usta (ne vabiti, ne spoprijateljovati se), čeprav je na mestu *obnemeti*, morda znova odprtih ust. Kot je jasno, je brezpogojno gostoljubje nemogoče, "nemogočnost" sama. Derrida razlikuje med vabilom (ki izniči gostoljubnost v korist ekonomije) in obiskom. Obisk je tisto pravo, je nuditi gostoljubje temu, ki ni dobrodošel, ni vabljen, ni niti željen. In to zadnje je najbolj nemogoče, je aporija, v katero se nujno ujamemo. Če me gost razveseli, ne gre za gostoljubje, pač pa za *ljubje* veselja ob obisku. Če me ne razveseli, spet ni gostoljubje, pač pa gosto-trpnost. Derrida nam predlaga enigmatično možnost, ki je

med oziroma nad obema skrajnostma. Gosta moramo sprejeti s smehom, in smeh je tu pomemben, saj hkrati tudi razvija in dopolnjuje Levinasovo shemo talčevstva. Po Levinasu *biti talec* drugega pomeni prevzeti njegovo krivdo, to je jasno norost, vendar pa prav takšna, kot jo pripisujemo svetniku, in norost je tisto, kar omogoča dogodek, razum pa ga izključuje, onemogoča. Gostoljubnost, ta mesijanska, o kateri je govora, brez norosti in brez ekscesa ne more priti, saj je nemogoče samo, vabiti nepovabljivega. Norost je paraliza pristnega gibanja ekonomije, in norost je pogoj za brezpogojno, ki je edini možen dogodek. Norost in z njo nemogoče je elementarna religiozna struktura. Seveda tu norost ni norost vsakdanje rabe, s katero okarakteriziramo tiste, ki govorijo svoj jezik, jedo izločke ..., pač pa duhovna drža "ne ustaviti se" ob nemogočem, iti naprej ob znaku konec poti, iti v "strasti nevedenja" (Derrida 2001, 71). Drugega ne moremo prisiliti v prihod, edino, kar lahko in moramo, je pričakovati nepričakovano.

Mogoče je zdaj jasneje, zakaj je Derrida izmed vseh terminov za svoj osrednji pojem izbral prav tega. Hkrati je teoretična in praktična aporija. "Ne vemo, kaj gostoljubje je. Ne še." (Derrida 2000, 6.) In to smo obvezani reči vsakomur, ki pride, in upati v prihod. Gostoljubje je danes naša prva etična naloga, v svetu, kjer so ljudje brez držav, civilnega in naravnega prava, ki bi jih ščitil (izven Kantovega kozmopolitskega prava), preganjani zaradi verske ali druge pripadnosti ... In tako se je Derrida tudi konkretnije zavzemal za aplikacijo gostoljubja, zavzemal se je za ustanovitev tako imenovanih mest zatočišč, mest ki bodo po svetu nudila zatočišče preganjanim. V nagovoru, ki je bil prebran na kongresu Mednarodnega parlamenta pisateljev leta 1996 v Strasbourgu, z naslovom *Kozmopoliti vseh dežel, še en napor*, je Derrida razčlenil zahtevo po novi opredelitvi

“pojma gostoljubja, pojma dolžnosti gostoljubja in pojma pravice gostoljubja” (Derrida 2002, 145). Od abstraktnejših analiz se je preusmeril h konkretnejšemu, k ljudem brez države, brez pravice do azila in s tem vsakršnih človekovih pravic. Dandanes se v Evropski skupnosti govori o obvladovanju priseljevanja, kar je seveda izraz, ki po ločnici med ekonomskim in političnim vzgibom za emigracijo izbere prvega, in tako, ker so tujci v našo državo prišli zaradi ekonomskih koristi (ta motiv seveda nikoli ni primaren), omogoča brezbrizno izselitev. Ta ločnica (ekonomsko/politično) je čudežna, saj nam kardarkoli omogoča zavrnitev priseljencev. Samo pogledjmo naši sredozemski državi, veliki člani Evropske unije, ki vsakodnevno prepučata sodržavljane sveta smrti v morju in ravno v teh dneh protizakonito in nekritično izseljujeta romsko prebivalstvo. Da se naša politična tvorba lahko odpira navznoter in ruši te meje (Schengenska konvencija), še močnejše ograjuje zunanje meje. Besedičenja o azilu, pribežališču, če smo še perverznejši, o gostoljubju, so tako zgolj “retorični alibi” (152). V ozadju je nepripravljenost na tveganje ob *prihodu*. Naše države rade sprejemajo premožneže, izobražence in uspešne športnike ter jim po hitrem postopku dodeljujejo državljanstva, v tem pojmu selektivnega, pogojnega gostoljubja je jasna ločnica na tiste, ki nam bodo koristili, in na druge, ki ostanejo zunaj. Takšna je duhovna realnost zahodnih držav, ki se ravna po logiki kapitala. Ob vsem tem je utopično pričakovati prihod gostoljubja, mogoče bo bolje, da za začetek poizkusimo z manjšimi cilji, ohlapnejšo etično zahtevo. Nujnost premagati ekonomsko miselnost, miselnost štetja, in mu ponuditi (pogojeno) gostoljubje, saj smo od (brezpogojnega) gostoljubja očitno oddaljeni galaksije. Poizkusimo z gostoljubjem, vsaj kadar nas za to prosi ranjeni drugi, absolutno drugi, s svojim molkom in trpljenjem.

Derrida je torej religiozen, njegova religija je religija brez religije, njegova misel je mesijanska brez mesijanstva. Toda brez (v x brez x) nikoli ni preprosta negacija, je nov način *biti* s terminom x, blizu avguštinskemu brez v “moder brez modrosti” ... Logiko *sans* (brez) Derrida v večji meri naslanja na Blanchetovo pripoved o mesiji, ki je strukturno ta, ki ima še vedno *za priti*, tudi ko je prišel, ljudje niso znali kaj boljšega kot spraševati ga, kdaj bo prišel. Upamo, da pride, ter hkrati, da bo svoj prihod odlagal še naprej. Ne smemo namreč zamenjati prihoda in njegove navzočnosti, tu je zgolj zato, “da osuplja sedanost, da vnaša motnje vanjo in jo razbija” (Caputo 2007, 248). Prihod bi bil namreč katastrofa, konec. In podobno je z Derridajevo religijo *sans*, ki je brez tradicionalnih onto-teoloških vodil, aksiomov. Religija večnega še ne, in hkrati vedno že, absolutne ponižnosti pred skrivnostnostjo skrivnosti.

Skrivnost bo, ne glede na vsa naša prizadevanja po razkritju, vsa naša pisanja in govorjenja, ostala skrivnost, nedostopna jeziku in tako posredovanju, Derrida zato slavnostno zapiše: “Skrivnost kot taka ne obstaja, to zanikam.” (Derrida 2003, 54.) In ravno to je skrivnost, ki jo zaupa vsakomur, ki mu je pripravljen prisluhniti in poizkusiti nemožne – delitev skrivnosti.

Literatura:

- Caputo, John D.. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D.. 2007. *Radikalnejša hermenevtika; O tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Derrida, Jacques. 2000. Hostipitality. *Angelaki, The Journal of the Theoretical Humanities* 5, št. 3: 3-18.
- Derrida, Jacques. 2001. *Ogenj, pepel*. Koper: Hyperion.
- Derrida, Jacques. 2002. Kozmopoliti vseh dežel, še en napor. *Problemi* 40, št. 1-2: 143-160.
- Derrida, Jacques. 2003. *Izbrani spisi o religiji*. Ur. Nike Kocijančič-Pokorn in Vid Snoj. Ljubljana: Kud Logos.

Vera – pot do upanja pri Paulu Ricoeuru

1 Kritika in prepričanje

“Če se zatečem k jeziku, ki ostaja zelo mitičen, potem lahko rečem, da naj Bog po moji smrti naredi z mano, kar hoče.” (Ricoeur 2009, 228.) Stavek, ki bi ga na koncu življenja lahko pripisali kakšnemu obupanču, po drugi strani pa bi ga lahko izrekel človek, ki je resnično dozorel v zaupanju v Boga. Ricoeur sam se verjetno ne bi hotel opredeliti ne za eno ne za drugo stran. Njegovi zadnji zapiski govorijo o močnem dvomu, iskanju, nemoči človeka, da bi se dokopal do trdnega odgovora. Bi ga to lahko uvrstilo v množico postmodernih mislecev šibke misli, celo šibke teologije (Raschke 2006)? Če se postmoderna pogosto sklicuje na Pavlove besede: “Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi” (1 Kor 1,25), bi lahko upravičeno to pripisali tudi njemu. Vendar nam vsa njegova filozofija, še posebej hermenevtika, ki je posegala v branje Razodetega, ne dopušča tako preproste umestitve v šibko misel. Ricoeurjevo pojmovanje šibkosti izvira iz človeka, ne iz Boga, kot to utemeljuje večina postmodernih teologov, ko se naslanja na razglasitev smrti Boga pri Nietzscheju (Raschke 2006, 7). Ta nemoč starca pred smrtjo je bližje sv. Pavlu kot Nietzscheju. Nasproti Derridaju piše: “Če ‘končno naučiti se živeti’ pomeni naučiti se umreti, torej sprejeti absolutno umrljivost brez vsakršnega zveličanja, vstajenja ali odrešenja, potem sem jaz na povsem nasprotnem bregu.” (Ricoeur 2008, 127.) Jasnost vere in moč starca, ki zre smrti v obraz, spominja na globoke mistike. Na drugi strani je pogost

njegov izrek v zadnjih dneh življenja: “Seveda čutim tesnobo ničā...” (Ricoeur 2008, 141.)

Zdi se, da se v tej razpetosti zrcali njegovo celotno življenje. Na zunaj je pogosto deloval kot hladen mislec, ki pretehta vsako besedo in se nikoli dokončno ne odloči. Kot da bi razmišljal le o razmišljanju in iskal le pravila za branje, sam pa ne bi dokončno ničesar izbral. Vendar je “branje zanj miselna naloga in obljuba, ki nam razpira bogastvo resničnosti: naloga zato, ker je izhodišče Ricoeurjeve misli ‘subjekt’, ki je postal sam sebi radikalno vprašljiv, saj se razume kot možnost, da sebe in vse drugo postavlja pod vprašaj in to možnost tudi udejavanja z radikalnostjo, ki presega kartezijski dvom; obljuba zato, ker se v branju prek zapleta intersubjektivnosti subjekt nujno razpre skrivnosti drugosti ‘biti’.” (Kocijančič 1999, 64.) V sledih branja, Branja življenja, je iskati tudi religiozno držo njegovega življenja. Pripoved, ki jo vsakič znova pripoveduje z drugačnimi miselnimi obrati, se vedno znova vrača v prebiranje življenja, zapisanega v božjem razodetju. Če ga hoče razumeti v vsej ranjenosti, ga mora brati s človeškimi očmi in v času lastnega življenja, da bi lahko odprl usta za ustvarjalno – poetično poimenovanje nikoli do konca izrekljivega. Vedno ima pred očmi dvojnega človeka, ranjenega, ki trpi, in sposobnega, ki ustvarja. Ranjenost ga sili k iskanju, sposobnost mu daje možnost ustvarjalnosti, odpira upanje in odkriva presežno (Vincent 2008, 21).

1.1 Med agnosticizmom in tradicijo

Če hočemo srečati Ricoeuja vernika, moramo sprejeti njegovo ‘branje’, ki ga je zaz-

namovala razpetost med dediščino protestantske zvestobe Svetemu pismu in kritičnostjo filozofske izobrazbe. "Vedno sem krožil med tema poloma, med bibličnim polom ter racionalnim in kritičnim polom. Takšno dvojnost sem ohranil skozi vse življenje." (Ricoeur 2009, 16.) Krščanstvo je zanj dejstvo, kot je dejstvo življenje. V francoski reformirani Cerkvi je deloval kot odgovoren član. Kljub temu je iz zbirke predavanj, ki jih je imel v Angliji in so izšle v delu **Sam kot drugi, izločil zadnji dve o religiozni razsežnosti, da je lahko ostal zgolj filozof.**

"Vendar pa moramo ... ta Ricoeurjev agnosticizem razumeti le kot strožje mišljeno apofatično dimenzijo (dimenzijo radikalne Drugosti, ki jo je v mladostnih delih verjetno z jaspersovskim terminom imenoval Transcendenca), ki je francoskega misleca po notranji filozofski logiki – analogno kot pri antropologiji – privedla do eksegeze simbolov Absolutnega v Bibliji, torej do posebnega 'branja' Absolutnega." (Kocijančič 1999, 67-68.) Uvrstiti ga med postmoderne mislece je prav tako težko kot opredeliti, da je krščanski mislec. Če je moderna še vedela in priznavala svojo dediščino tradiciji in z njo vodila nekakšen ustvarjalni konflikt, še posebej, ko je šlo za razmerje vere in razuma, se zdi, da je postmoderna to vprašanje odnosa do preteklosti uredila; tega ne moremo reči za Ricoeurja. Vseskozi si postavlja vprašanja, ki izhajajo iz religije in njenih totalnih rešitev, ki jih posreduje po izročilu (Vincent 2008, 15).

Prav tako je vprašljiva Ricoeurjeva drža postmodernega vernika, kjer je danes vedno bolj prevladujoče prepričanje, da je vera osebna odločitev, enkrat taka, drugič lahko drugačna. Ne, ker bi to izhajalo iz odločitve po temeljitem premisleku, ampak je odraz pluralnosti pripovedi, kjer v šibki misli in krhkosti posameznika ne moremo dopuščati ali pričakovati kaj drugega. Saj nad

sodobnim človekom ne more nič vladati, ga nič omejevati in še manj usmerjati. Še najmanj ga lahko usmerja tradicija. Prav zaničanje hermenevtičnega ozadja bi Ricoeurju branilo, da bi se dovolil opredeliti za postmoderne misleca: "Najprej pa bi želel pojasniti tisto, kar raje kot vera imenujem pripadnost, in obenem njen odnos do argumentiranja, zaradi katerega se imam za kristjana s filozofskim izrazom." (Ricoeur 2008, 108.) Vse njegovo življenje je le rast iz tradicije, ki mu je bila položena v zibelko. Ostaja kristjan, ki svoje prepričanje vedno znova premleva, naj bo primerno ali ne. Ob tem se zaveda lastne omejenosti, ki ga ne vodi v postmoderno neopredeljenost, ampak mu je temelj samozavedanja: "Gre za naključje, kajti vedno mi lahko kdo reče, da bi se stvari drugače odvile, če bi bil rojen drugje. Vendar pa ni ta argument name nikdar naredil močnega vtisa, kajti, če bi bil rojen drugje, potem to ne bi bil jaz. Pripravljen bi bil celo reči, da je religija kot jezik, v katerem si ali pa nisi rojen oziroma si se v njem nasesil zaradi izgnanstva ali gostoljubja. V vsakem primeru se v njem počutimo doma." (Ricoeur 2009, 209.)

Zanj vera ni nekaj, kar bi lahko bilo v naivnem postmodernem izrazju nekaj nedoločene. O veri lahko razmišljamo samo v konkretni veroizpovedi, prav tako lahko v njej ubesedimo to, kar lahko začutimo v posebnih, težkih trenutkih življenja: "da prihaja poziv k pogumu in zaupanju od nekje, kar je onstran tega ali onega jezika. Danes bi sem vključil še idejo izkušnje: nihče, ki bo umrl, ni umirajoči, je živeči, in morda obstaja trenutek, to upanje gojim zase, ko se v soočenju s smrtjo tančice tega jezika, njegove omejitve in kodifikacije zabrišejo in pustijo, da pride do izraza nekaj bolj temeljnega, kar morda dejansko sodi med izkušnje." (Ricoeur 2009, 210.) Že v njegovih zgodnjih delih lahko opazimo, da mu prav človekova nemoč,

njegova krhkost in ranjenost, najbolj glasno spregovori o izkušnji Neizrečenega.

2 V luči daru

Nemoč in ranjenost lahko občutimo samo v temeljni izkušnji vnaprejšnje obdarjenosti. Mitična govorica izgubljenega raja je za Ricoeurja dokaz, da gre pri človeku za predizkušnjo, ki je globlja kot ranjenost. Pred grehom je milost in pred prikrajšanostjo je dar. Mit, religiozne pripovedi, njeno obredje izražajo to temeljno ontološko odprtost v samem izhodišču človeške kulture. Biti človek pomeni priznati neizvornost in hkrati možnost, da to izrazimo. To ne v smislu Derridaja, ampak v luči biblične pripovedi. Najvišji izraz človekovega dojetja resničnosti izhodiščne obdarjenosti je prav molitev (Ricoeur in LaCocque 1998, 280). Zato je Ricoeurjevo izhodiščno pojmovanje človeka vedno v razponu danosti in odprtosti. Združitev karakterja, kot poimenuje dejstvo, da smo rojeni taki in ne drugačni, v takih in ne drugačnih časih in razmerah, in horizonta, kar razume kot odprtost življenja vsakega posameznika za številne možnosti, ki jih lahko odkrivamo na svoji življenjski poti, je krhek in ranjeni subjekt.

Kljub tej izraziti 'božji' obdarjenosti lastne misli Ricoeur stalno zavrača povezanost svoje filozofije z religiozno razsežnostjo lastnega prepričanja. Pred bralca noče postavljati argumentov, ki bi vsebovali predpostavke biblične vere. "Opazili boste, da ta askeza v argumentaciji, ki, verjamem, zaznamuje vse moje filozofsko delo, vodi k določenemu tipu filozofije, kjer je dejansko poimenovanje Boga odsotno in kjer vprašanje o Bogu, kot filozofsko vprašanje, ostaja ravno tako v nekakšnem suspenzu, ki bi mu lahko rekli agnostičen." (Ricoeur 1996, 36.) Sam pravi, da se brani pred preveč teološkim pristopom, ker želi poudariti svoj napor, da ne bi biblični veri pripisoval nekakšne kriptofilozofije (Ricoeur 1996, 37). Gre torej za

zavestno vzpostavitev odmika, ki onemogoča, da bi prišlo do mešanja pojmov, kar je še ena lastnost, ki je postmodernizem ne ceni preveč.

Vendar je vse njegovo filozofsko razmišljanje od vsega začetka povezano s krščanstvom in njegovo sklicevanje na Spinozovo trditev, da več, ko vemo o posameznih stvareh, bolj poznamo Boga,¹ je jasen dokaz, da gre za metodološki odmik, ki povratno še bolj poudari njegovo življenjsko in tudi znanstveno povezanost z biblično tradicijo in vero v Jezusa Kristusa. "Če zavrača etiketo 'krščanski filozof', se Ricoeur ne obotavlja govoriti o svojem 'krščanstvu filozofa' [christianisme de philosophe], po izrazu, ki ga je podedoval od Léona Brunschvicga preko Jeana Naberta, ki ga ne bi nikakor mogli imeti za krščanskega filozofa ali njegov nadomestek."²

2.1 Etičnost človeškega bivanja

Kljub poudarjanju razlike med filozofom in vernikom je težko govoriti o resnični ločitvi. Še posebej, ker se zdi, da je v samem izhodišču religija in filozofija tako prepletena, da temu lahko damo samo eno ime: antropologija. Religiozna in filozofska razsežnost hermenevtike je najprej antropološka, bi lahko razumeli iz Ricoeurjeve filozofije. Človek je najprej obdarjen, naučijo ga govoriti, mu podarijo pomene, ki jih potem res sam oblikuje in ustvarja, vendar je izkustvo obdarjenosti temeljno. Učljivi smo le, če smo sposobni temeljne odprtosti. Ta vodi v zmožnost religioznega izkustva. V tej antropološki odprtosti, t. i. ekonomiji daru, se skriva etična razsežnost, brez katere ne moremo razumeti Ricoeurja (Bouchindhomme in Rochlitz 1990, 35). Krhkost in ranjenost odpira polje iskanja totalnega pomena, ki res ne more biti dokončno razkrit, je pa v stalnem ustvarjalnem procesu razodevanja poetične poti do zapolnitve zadnjega človeškega hrepenenja. Prav ta nezadostnost, neizpolnjenost poganja

željo po razumevanju, ustvarja in je gibalo vsega našega življenja. To v skladu s Kantom vseskozi veže na človeško pot do Boga. Hkrati vedno znova poudarja pravico in dolžnost mislecev, da etiko in s tem posledično zakonodajo utemeljijo zgolj na človeški ravni, brez sklicevanja na določene religiozne predpostavke. V utemeljevanju svojega vztrajanja v religioznosti deklariranemu ateističnemu znanstveniku Jean-Pierru Changeuxju odgovarja, da je pripadnost veri predvsem pripadnost tradiciji. Ta daje zmožnost govorice, razumevanja in sporazumevanja in hkrati tudi zavest, da gre samo za možno pot, ki je drugačna od drugih. Šele v okviru te govorice in tradicije lahko posameznik ustvari lastno samozavest (Changeux in Ricoeur 1998, 300). Pri tem se posameznik ne more izločiti. Še tak zagovornik človeške izvirnosti in samostojnosti bo moral uporabiti naučeno govorico, da se izrazi. Pri religioznosti ne gre zgolj za opis stanja, ampak za opis še nezaveščene obdarjenosti in usmerjenosti v prostor, ki ga je treba šele ustvariti. Ta je za Ricoeurja sinonim transcendence. Ob tem lahko tudi razumemo skrito podmeno, da nihče, ki ne sprejema religijskega sveta, nima pravega in celostnega dostopa do polja, v katerem se sproža govorica, ki lahko vzpostavi neko avtonomijo moralne danosti določene družbe.

Vodilna poteza, ki se kaže skozi vse Ricoeurjevo filozofsko razmišljanje, je priznanje mej. K tej ponižnosti filozofije pripomore ravno raziskovanje teoloških vprašanj. "Ta filozofija mej odpira prostor zmožnosti sprejetja besede, ki prihaja od Drugega." (Thomasset 1996, 233.)

Te meje so po njegovem dane s t. i. sodobnimi mojstri dvoma, kamor prišteva Nietzscheja, Marxa in Freuda, ter razbijajo samopostavljajoči subjekt. V nasprotju s postmodernimi misleci ne gre za šibkega Boga, ampak za šibkega človeka (Raschke 2006, 2). Človek se vedno rodi v nekem okolju, zato

se ne more zavedati samega sebe, če se ne poistoveti s pomenom, ki se nahaja najprej zunaj njega (Ricoeur 1969, 26). V razmišljanju o religiozni dediščini zahodnega človeka postavi dva vira. Prvi je grška filozofija, ki nas je v svojem spraševanju o bivajočem naučila misliti.³ Ob njej se judovstvo pojavlja kot prvi Drugi te filozofije, ki ji vedno ostaja tudi njen bližnji. "Srečanje judovskega vira z grškim izvirnikom je temeljno in utemeljujoče križanje za našo kulturo." (Ricoeur 1988, 183.) Zato je zanj vsako razmišljanje v okviru te filozofske dediščine, ki ne bi sprejelo poleg filozofskih korenin grštva tudi drugega v judovstvu, brez možnosti, da zaobseže celotno stvarnost naše civilizacije. Etičnost je s tem postavljena ne le v osebno izhodiščno nezadostnost in hrepenenje po bolj polnem življenju, ampak v samo srž človeštva. Od te etične zaznamovanosti ne moremo ločiti religiozne govorice in zmožnosti poimenovanja tega, kar nas presega.

2.2 Odprtost filozofije – upanje

Če torej filozofija ni brez virov in predpostavk, ki jih mora upoštevati in se jih v vsakem trenutku hkrati zavedati, tudi ne more biti zaprta v neko totaliteto samo na sebi. Stalno zavračanje Hegla, ki se mu najprej pusti zapeljati z močjo njegove analize, je večna tema v njegovem razpravljanju, še posebej ko gre za zlo in trpljenje. Poskusi teodiceje, da bi zaobjela vprašanja zla in jih ustrezno definirala, so se vedno izjalovili. Zato pri Ricoeurju ostaja prostor za simboliko zla, ki vedno daje misliti. To pa je vselej že domena religioznega, saj posega na področje 'presežka smisla'. Ta simbolika vedno prinaša s sabo razbijanje vseh poskusov zajetja celotnega pomena in smisla. Zato razumemo, zakaj se njegova filozofija tako izogiba teologiji, kajti sicer bi lahko izčrpala smisel in zaprla simbol, ki mora dati misliti, ali iz žive metafore, če smemo uporabiti ta izraz, ne da bi ga obde-

lali, ustvari mrtvo, ki ne zmore več ustvarjati novega pomena.

V kritiki Hegla se vrne h Kantu, da bi tako odprl prostor odprtemu razmišljanju. V poheglovskem pristopu do Kanta poskuša odpreti prostor upanju, ki ga zadnji postavlja kot jasni nasledek vprašanja, kaj moram storiti. V razpravi o *Svobodi po upanju* (Ricoeur 1969, 393-415) predlaga, potem ko zavrne možnost filozofiranja v smislu ignorance tega, kar verujemo, ter filozofije kot dekle teologije, svojo pot: "Med abstinenco in kapitulacijo je avtonomna pot, ki sem jo postavil pod naslov 'Filozofski pristop'." (Ricoeur 1969, 394.) V tem pristopu nakaže pot, po kateri bomo varno hodili, ne da bi zašli v zgoraj omenjeni skrajnosti. To možnost najde v upanju. Kantovo spraševanje po tem, kaj moram storiti, torej njegova morala, ni nauk, kako postati srečen, temveč kako postati vreden te sreče. V tem spraševanju o človeku, ki v upanju odpira svoj prostor, ne gre za razširitev vedenja ali spoznanja, temveč za približevanje temu, kar naj bi bilo skupno srečanje med filozofijo in teologijo: 'zgolj človeška svoboda'. Zato govorjenje o mejah človeka in njegovi neizvirnosti ni samo sebi cilj, temveč pot k upanju, ki je zanj filozofski pristop do religioznih vprašanj. Ravno pojem upanja sega tja, kamor naj bi tudi, kakor sam pravi na istem mestu, t. i. 'šifre Transcendence', ki so mu bile blizu zaradi poglobljanja v Jaspersa. Zahteva po filozofskem pristopu k religiozni odprtosti človeka, ki najde svoj temelj v upanju, je dovolj jasno znamenje, kje moramo iskati vzrok potrebe po ustreznih distanci v razpravljanju o Bogu. Vsa njegova hermenevtična pot in ukvarjanje s tekstom, metaforo in končno tudi z ideologijo in utopijo, je iskanje možnosti, kako odpreti človeka za Presežno. Skupaj z njim se lahko vprašamo: "Ali dešifriranje teh šifer Transcendenčnega ne postavlja popolnega modela filozofije transcendence, ki bi bila hkrati tudi

poetika?" (Ricoeur 1995, 25). Zato lahko vidimo, da je poetika, ki bo našla v etiki svoj odmev in regulator v upanju, pot k praveму razumevanju njegovega razmišljanja, ki poteka med nekakšno religiozno abstinenco in jasno željo po končni podobi hermenevtičnega polja v tradiciji, ki se ne brani pojma Boga. Poetiko razumemo kot ustvarjalnost, ki nastopa v konfliktu med nekakšnim racionalnim agnosticizmom in hotenjskim vidikom sveta v luči Boga.

Zanimiva je tudi trditev, ki jo navaja v enem izmed zadnjih intervjujev, ki ga je imel za belgijski radio (Ricoeur 1999). Pravi, da gre za pot filozofije "v totalnost vesoljstva. Pa naj se ta totalnost imenuje Narava, Bog, panteizem, ni pomembno, to, kar šteje, je dejstvo, da smo del velike celote. Pot v to celoto, česar še ne poznamo na začetku, prepoznamo pa kot delež na koncu, nas vodi k svobodi." (Ricoeur 1999, 44ss.) Sklicevanje na začetke, ki ponazarjajo Platonov Eros ali Leibnizev "appetitio", je najbolj zaobjeto v conatusu, ki ga najde pri Spinozi in predstavlja notranjo moč bivajočega. Ta zagon bivanja – conatus – je temelj človeške etičnosti.

Ricoeur predpostavlja in utemeljuje, da je etika od morale različna stvar. Morala, to je obligacija, to je prepoved, kaznovanje, ki ima nujno svoje mesto, v bistvu zaradi človeške ranjenosti in nasilja, ki iz tega izvira. "Vendar je kakšna stvar, ki sega preko dolžnosti, to je etika." (Ricoeur 1999, 44.) Omenjeno osnovno najdenost v območju etike pripisuje ravno pojmu življenja in conatusa, kot to najde pri Spinozi. Res gre za totaliteto, ki nas obkroža in postavlja. Vendar ob pojma conatus in libido postavlja tudi telos, v smislu Aristotela, prvič kot nedosegljiv horizont našega hotenja, ki ga poimenuje sreča, drugič kot princip sploh vsake terapije, ki ga poimenuje kar s teleološkim principom psihoanalitičnega zdravljenja. Hkrati nam nakaže smer razmišljanja, ki poskuša upošte-

vati v svoji arhitekturi subjekta tako najdenost v smislu Heideggerja kot odprtost in preseganje v smislu Hegla: "To je Spinozova lekcija: najprej se najdemo kot sužnji, razumemo svoje suženjstvo, nato se ponovno najdemo svobodne v razumljeni nujnosti. *Etika* (mišljeno je Spinozovo delo) je prvi model te askeze, ki naj preseže libido, voljo do moči, imperializem vladajočega razreda. Toda vzvratno, ali v tej disciplini realnega, tej askezi nujnega, ne manjka milost imaginacije, pojavitev možnega? In ta milost imaginacije, ali nima ničesar skupnega z Besedo kot Razodetjem?" (Ricoeur 1965, 44.)

3 Upanje – vez med filozofijo in religijo

Upanje je pot, preko katere poskuša združiti tako filozofski pristop, iz človeškega izkustva, kot teološki, osnovan na branju Svetega pisma. Tu Ricoeur znova ponovi nujnost razlikovanja obeh poti in hkrati možnost, da se srečata ter dopolnita v isti točki, poimenovanju Boga. Ključni pojem tako 'filozofa' kot 'eksegeta' je svoboda. Svoboda, ki je kot pojem last predvsem etike, se tu razširi na celotno razmišljanje in ustvarjanje. Ne gre zgolj za možnost delovanja, ta je gotovo cilj vsega, temveč gre za širše razmišljanje o polju, kjer se svoboda sploh postavlja. Preden imam možnost izbire, ki je ključni sinonim za svobodo, moram izbiro prepoznati in o njej razmišljati. Gre za izhodiščno ugotovitev, da je treba biti za svobodo sposoben. Ricoeur to razširi iz zgolj posameznika na celotno skupnost in vso našo civilizacijo. Sposobnost ustvarjanja možnosti je širša kot zgolj individualna, čeprav lahko posameznik presega določeno skupnost. Na ravni možnosti se pojavi pojem upanja. Ta sega tako na področje posameznika kot skupnosti. Izhodišče je, da brez upanja vsako razmišljanje o svobodi postane jalovo. Samo tam, kjer zmorem preseči trenutek, v katerem sem, in

misliti kaj drugega kot to, kar je, je smiselno govoriti o svobodi.

Človeška imaginacija se odraža v njegovi zmožnosti, da odstopi od stvarnega, čutnega in se odpre 'svetu kot', ki je proizvod lastne domišljije. Živa metafora postavlja pod vprašaj objektivno in zahteva nove odgovore. Gotovo ta 'svet kot', ki se nam ponuja v domišljiji, ni brez nevarnosti, možnosti zlorabe. Vseskozi je treba paziti, da tega 'sveta kot' ne bi zamenjali s svetom sanjskega, še bolj navideznega, kot nekakšnim zatočiščem za vse, ki ne zmorejo živeti 'tu in sedaj'. Beg pred stvarnostjo ali bolna domišljija je nevarnost, ki nas odvrne od prave poetike, saj le ta more pripeljati do končnega cilja, človeškega poimenovanja vsega, kar se ponuja v izkustvu kot presežno. Biti moramo še posebej previdni, saj prav zmožnost odpreti svoj pogled za presežno, nikoli dosegljivo, zmore tudi voditi v sposobnost, da prepoznam transcendenčno in se to presežno preko Razodetja v procesu 'branja' razkriva z osebnim imenom Jahve – Bog.

Svoboda, ki se tako omogoča in ponuja preko upanja, ni nič drugega "kot ustvarjalna domišljija možnega" (Ricoeur 1969, 399). To možno, ki se ustvarja v domišljiji, ne more ostati nekaj poljubnega, kar je prepuščeno zgolj sanjam in morda še umetnosti. To možno, če hoče resnično odpreti življenjsko upanje, mora nujno vključevati tudi zavezo. Na tem mestu trčimo ob starozavezne obljube, ki jih Bog postavlja v svoji sklenitvi zaveze. Upanje Izraela terja zmožnost, da si predstavljajo čase izpolnitve zaveze. Mesijanizem, ki izhaja iz zaveze in konkretnega življenja, je tako del vere kot življenja izvoljenega ljudstva. Brez njega to ljudstvo zapade ne zgolj v egiptovsko sužnost, ampak tudi v pogled, ki vidi zgolj 'čebulo in lonce, polne mesa'. Preroki kot tudi očaki v svoji ustvarjalni domišljiji rišejo svet Božjega kraljestva, ki temelji na zavezi, sklenjeni v določenem času in pro-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Človek in kamen* (Istra)

storu. Preteklost najde svojo izpolnitev v eshatološkem času, ta svoj izvor v prvem. Upanje je hkrati povezano tako z očeti in izročilom kot z obljubljenim deželom. Vsako plodovito upanje tako vključuje tudi preteklost. Ta preteklost je nujno moja, naša stvar, je del zaveze. Zanj smo vedno odgovorni, nosimo krivdo, ali osebno ali narodno. Res je,

da Bog posega v zgodovino, vendar mora človek prispevati svoj del, da je vreden obljube, zaveze. Ricoeur to ponazori z latinsko besedo "promissio", ki po njegovem nujno vključuje "missio". Upanje, ki bi bilo popolnoma odvezano vsake obveznosti, bi bilo prazno in hkrati osamljeno. Tako lahko postavimo mejo med zdravo in bolno domiš-

ljijo. Če je človek izgubljen v svojih sanjah in ni zmožen odgovarjati na konkretne izzive, je to znak boleštne domišljije. Bolešno zapiranje vase, ki ni zmožno verjeti ničesar, kar bi presegalo meje njega samega in konkretnega dneva, počasi vodi do izgube vsakega upanja. Ko zmoremo vključiti v svoje predstave svet, v katerem živimo, in ga združiti v skupnem upanju vseh, je to znamenje zdrave in ustvarjalne domišljije, ki vodi iz avtizma in pesimizma. Mojzes je ob gorečem grmu morda res zgolj sanjal, vendar njegove sanje še zdaleč niso bile boleštne. Zanje se je čutil odgovornega, predvsem pa jih je lahko povezal s celotno zgodovino Izvoljenega ljudstva. To je pokazalo novo pot svobode celotnemu občestvu, za katerega se je čutil odgovornega in poklicanega. Samo upanje, ki povezuje izkušnjo, zavezo, hkrati pa me obvezuje k lastnemu delovanju, *missio*, je resnično ustvarjalno in vodi k svobodi.

Lahko bi rekli, da je tako kot s pojmom Boga, ki me absolutno presega, tudi z upanjem, ki gre mimo mene. Če se ne čutim del upanja in zavračam vsako odgovornost in povezanost s tem, kar upam, je edino vprašanje, ki se mi upravičeno poraja, prav izvor tega upanja. Najlažje odgovorimo, če upanje odpravimo z opredelitvijo, da gre za beg od resničnosti, ki se nam daje preko izkustva. Stvarnost je ena sama in taka, kot je, zato nam upanje v razmerju do nje lahko da le odgovor, kot da gre za nekakšen beg od te stvarnosti. Kljub temu, da priznavajo še tako vneti pristaši psihologizma, od behavioristov do nevrologov, določeno ustvarjalno dimenzijo upanja, stalno kažejo na njegovo shizofrenost. Temelj njihove kritike je dejstvo, da pri upanju ne gre za reševanje konkretnih problemov, ki se ponuja v reševanje preko izkušnje, ampak za izkrivljeno kombiniranje pridobljenih podatkov. Res, da gre za iskanje boljšega izhoda, upanje bi tako lahko bilo zdravilo za notranjo bolečino, a ne gre za dejanje, ki ga do-

ločen trenutek zahteva. Namesto konkretnega dejanja se zatečemo v sanjarjenje. Tako se upanje poveže s sanjami, s čisto predstavno zmožnostjo. Upanje torej še ni dejanje, je samo nekakšno pričakovanje, vezano na predstavno zmožnost. Hrepenenje po svetu, ki ga ni in ki bi bil v veliki meri 'boljši', 'lepši', torej popolnejši od stvarnega, nujno postavlja vprašanje, od kod se je vse to prikradlo v mojo zavest, še posebej če sprejememo zgoraj postavljeno trditev, da gre za beg pred dejanjem. Poznamo odgovore, ki govorijo o takem svetu kot o svetu odtujitve, alienacije, kjer človek zgublja svoje bistvo ter tako zanemarja svoje resnične zmožnosti.

Vendar v človeški kulturi lahko najdemo nekakšen praspomin, ki ga imajo mnogi za temeljni vir vsakega hrepenenja. Pot nazaj v raj je zaprta, hrepenenje pa ostaja. Iz dejstev, ki so sedaj v umu, lahko sklepamo, da je moralo pred našo lastno izkušnjo biti nekaj, česar ne moremo pripisati zgolj izkustvu. Vendar imamo o tem le slutnjo, pojem, ki ga moramo sprejeti. Ideja, ki jo imamo o popolnem bitju, nam je tuja, čeprav se je ne moremo znebiti. Mnogi bodo v tej tujosti našli oviro zame kot subjekt. Ta tujost me ropa sposobnosti, da se spoprimum s konkretnimi nalogami, ker naj bi živel v namišljenem svetu, ki je po največji verjetnosti zgolj bled spomin. Namesto, da bi bil tu in sedaj, sem nekakšen drugoten človek, zgolj posledica in ne začetek. Poleg odmika od stvarnosti mi tako pridobljena podoba Boga, ki mu pripišem izvor te ideje o popolnem bitju, vedno govori o moji meji. Priznati moram svojo nepopolnost in nezadostnost, kar opravičuje mojo vdanost in ponižnost. V tem 'razumskem' sklepu, ki ga zmora samopostavljeni *cogito*, gotovo ni možnosti za upanje, ki bi bilo vredno svojega imena, še manj za to, kar Ricoeur imenuje "strast do možnega".

Taka pot poimenovanja Boga, ki izhaja iz popolne ločitve med mano kot subjektom

in idejo, ki jo v sebi zgolj najdem, vodi v veliki meri k uporabi, kot ga predstavi Nietzsche. Smrt Boga po naših rokah hoče dokončno zavreči izvor tega popolneža, ki stalno kaže na naše meje. Zato gre pri uboju Boga predvsem za osvoboditev človekovega najboljšega dela. Umor Boga prinese tudi odprtje igri, kot osnovnemu principu ustvarjalnosti. Saj popolna tujost in drugost Boga slabi moč ustvarjalne domišljije. Vpeljava pojma popolnega bitja, ki ga najdem le v sebi in sem tako prisiljen priznati nekakšno drugost, bi tako v svoji posledičnosti pripeljala do izgube realnega temelja za govorjenje o upanju.

Ricoeur nam ponuja drugo pot. Zanj je prav upanje kraj združevanja tako mojega hrepenenja, ko želim biti svoboden dejavni subjekt, kot priznanja obdarjenosti, zaznamovanosti v smislu priznanja drugih in predvsem Drugosti. Konfliktnost je Ricoeurju spodbuda k stalnemu iskanju novih pomenov, ki bodo odpirali nove možnosti lastnega bivanja. Pomeni, ki jih tak pristop prinaša, so resnično lahko novi ravno v okviru upanja, da bom v tem svetu, ki mi je podarjen, lahko ustvaril nov svet, primernejši za moje življenje. V bibličnem območju Ricoeur to poudari z uporabo pojma "creatio ex nihilo", ki je najvišji izraz ustvarjalnosti. Bog je vedno tisti, ki zmore delati "novo nebo in novo zemljo". Tu ne gre za vprašanje, iz česa je vse ustvarjeno. Gre za poudarek na novosti, drugačnosti, dogodku, ki zaznamuje tudi časovno dimenzijo. Božja podoba v človeku se prav tako odraža v ustvarjalni moči. Hkrati je ta ustvarjalnost v človeških rokah vedno tudi izvor tako naše bogopodobnosti kot odprtje možnosti oddaljitve od Njega; vira upanja in obupa. V tej dualistični potezi ustvarjalnosti najde Ricoeur mesto svobode, ki edina omogoča upanje. Zaveš o meji moje moči in delovanja mi omogoča tako odgovornost kot upanje. Samo tam, kjer vem, da lahko storim in zmorem premisliti posledice nekega

dejanja, lahko terjajo od mene odgovornost. Vendar je to zunanja odgovornost. Če pa za svoje dejanje vem, da je neuresničljivo, in hkrati doživljam nujnost, da ga opravičim, nima nihče pravice, da me razglasi za odgovornega. Kljub tej zunanji opravičenosti se ne morem popolnoma znebiti odgovornosti pred samim sabo. Ob pogledu na ljubljeno osebo, ki je neozdravljivo zbolela, nimam nobene zunanje odgovornosti, notranje pa se čutim zavezanega, da bi kaj storil, navkljub jasnim mejam, ki se jih zavedam in priznavam. Takrat nastopi resnično upanje, ki je proti vsakemu pričakovanju.

4 Upanje razkriva božje obličje

Za Ricoeurja je odraz najvišjega upanja vstajenje od mrtvih. Za vsako normalno bitje, ki živi iz razuma in izkušnje, je upanje v vstajenje mrtvih preseganje vsakega pričakovanja. Kristus, ki je bil kot pravi človek deležen človeške usode, normalnega poteka človeškega življenja, prelomi pričakovano, usodo ali, če hočemo, tudi večno vračanje. Prazni grob je nelogičen, je proti pričakovanju, je pa odraz upanja. Vstali Kristus, kot ga prikazujejo evangeliji, prestraši vse, ki bi se dejansko morali razveseliti. Zato je prvi pozdrav po vstajenju: "Ne bojte se!" (Mt 28,5). Njihove oči potrebujejo dokazov, Tomažev prst hoče otipati, Jude pa je strah. "Gospod, spomnili smo se, da je tisti zapeljivec, ko je bil še živ, rekel: 'Po treh dneh bom obujen.'" (Mt 27,63.) Bolj 'upajo' ti, ki naj si ne bi želeli vstajenja, kot ti, ki bi se ob tem morali razveseliti. Vendar vse to govori o naravi upanja. Upanje ni nikoli popolnoma gotovo niti odpravljeno. Gre torej za nekaj vrojenega in hkrati nikoli dokončno dosegljivega. Vsi, ki bi se morali ob praznem grobu razveseliti, bi morali tako prelomiti s pričakovanji, porojenimi ob izdaji, obsodbi in križanju. Ti, ki bi si ob Jezusovi smrti morali oddahneti, ne morejo mirno spat, ker jih kljub vsemu

obdaja človeška slutnja, ki nikoli ne konča z razmišljanjem: kaj pa, če ...

Tako lahko razumemo Ricoeurja s prej omenjeno trditvijo, da *promissio* nujno skriva v sebi *missio*. Zavezanost, ki jo prinaša upanje, je povezana – če sprejmemo izraz tesnobe, kot temeljni izraz za spoznanje svojih mej – z možnostjo, da to uresničim ali ne, da si jo prilagodim ali jo stoično prenašam. Vedno bolj se torej približujemo zavezi, ki nas odpira za več kot zgolj pojem o absolutnem bitju. Ta se vedno bolj kaže kot srečanje zaupanja in obljube. Naše filozofsko razmišljanje pa ima namen, da pokaže to možnost srečanja in nas pripravi na poimenovanje tega trenutka.

Zato vprašanje, kaj smem upati, ni račun, ki ga ob dolžnosti moralnega življenja izstavljam nevidnemu plačniku. Je spraševanje, ki se mi poraja v stalnem razmerju med svobodo drugega in mene. Tesnoba negotovosti, ki se poraja iz zavesti odgovornosti vesoljnega zakonodajalca in zavesti o spoštovanju svobode drugega, poraja vprašanje moje lastne vrednosti take pozornosti drugih. Zato Ricoeur povzame Kantova izhodišča, ko trdi, da morala ni nauk, kako postati srečen, temveč kako postati vreden te sreče (Ricoeur 1969, 412). Dokončna potešitev ni nikoli mogoča, zato je ravno svoboda, ki odpira vrata temu spraševanju, tudi pot, ki preko upanja poimenuje Boga. Le tam, kjer se zmorem spraševati, ali sem vreden upanja, da presežem meje, postavljene s smrtjo, zmorem v zavezanosti svobodi z zaupanjem sprejeti to neskončno hrepenenje. Z zaupanjem v koga? Če je na ravni spoštovanja moje svobode treba zaupati tem, s katerimi živim, in ustanovam, ki jih oblikujejo, moram na ravni absolutne svobode vzpostaviti zaupanje z absolutno drugim. Zato je v *Visoki pesmi* ljubezen močnejša kakor smrt (Vp 8,6).

Če smo ob Ricoeurjevem razumevanju ustvarjalnosti vseskozi govorili, da gre za strast

do možnega in hkrati ustvarjanje 'sveta kot', moramo sedaj dodati, da prav v procesu dialoga odpiramo nujnost trdnega temelja. Če kot dva različna in svobodna posameznika, ki sva zavezana drug drugemu v skrbi, ne bova imela temelja v obojestranskemu zaupanju, bo najin dialog le trmasto vztrajanje pri svojem in bolj ali manj nasilno prepričevanje drugega. Šele tam, kjer nastopa konkreten, zgodovinski pogojen osebek, ki ima pravico do resnice, v konkretnem času in z imenom, zmoremo resnično govoriti o zaupanju. Kakor je upanje Izraela zgrajeno na zgodovinski izkušnji in odnosu do osebnega Boga, tako je tudi moje zaupanje v konkreten osebo postavljeno na osnovi izkušenj. Te imam vedno le s konkretnimi osebami, ki jih poznam po imenu. Poimenovanje je ključ do zaupanja. Vem, komu sem veroval, v koga zaupal, bi lahko povzeli in vzpostavili polje resnice, ki ne gradi na subjektivni objektivnosti, ampak na objektivni subjektivnosti. Ime je tista objektivnost, ki nas v medosebnih odnosih določa. Hkrati s sprejetjem imena sprejem tudi svoje meje. Vendar ko nekoga pokličem po imenu, ga ne pokličem zgolj zato, da ga ločim od drugih. Potrebujem ga, hočem mu izraziti svoje zaupanje. Klic je vedno poklicanost, prošnja za zavezo. Tam, kjer vemo, kdo je kdo, tam, kjer se lahko zanesemo na dano besedo, tam je tudi polje resnice, zaupanja.

Čeprav v 'trenutku groba' ni več zaupanja, se v nas prav takrat poraja največje upanje. Upanje, da zmoremo nagovoriti svoje lastno hrepenenje, svojo lastno moč preseganja, se odpreti popolni skrbi za drugega. Če človek razočara, to lahko sprejem in ljubim ter upam, ker Nekdo nikoli ne razočara. Klic imena, ki mu moram dati sam ime, je zadnji poziv mojega upanja, da ohranim ravnotežje med resnico in ljubeznijo v odnosu do drugih. Zavezanost do skrbi za druge me zavezuje, da končno sam poimenujem Nei-

menovanega. Zato je razumljivo, da je najpogostejše ime ravno Oče, ki odraža hkrati potrebo mene samega kot skupnosti po zavezanosti drug drugemu. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da gre za osebno ime. Kakor je Izrael živel v osebni odnosu, spoštovanju in dopuščanju različnosti, tako smo tudi mi poklicani, da iz lastne izkušnje poimenujemo Boga. Pri tem se morata združiti tako izročilo, Razodetje, kjer je izkušnja obdržana, kot moje osebno doživljanje Boga. Upanje, da bom priklical pravo ime, da bom slišal pravi odgovor, je tisto, kar vedno ohranja vero.

Začetna trditev starčka Ricoeurja torej ni obup, ampak bolj izročitev v roke Drugemu, ki ga ne more posedovati in ga niti noče prilagoditi v nekakšnem postmodernem procesu šibkega mišljenja. Ujet v lastno ranjenost in ustvarjalnost zmora vedno znova poimenovali Neizrečeno, zato bi se tudi težko strinjali z opredelitvijo, da gre za apofatičnega misleca. Še posebej, ker noče ostati le mislec niti ne mistik, hoče biti pričevalec: "Seveda je potrebno kritično delo na samem sebi, o čemer pa se lahko izve tudi preko pričevanj preprostih ljudi, ki nikakor niso filozofi in ki so se brez oklevanja odločili, da se umaknejo v ozadje, da izberejo pot radodarnosti, sočutja, na kateri spekulacija na neki način vedno zaozstaja za pričevanjem in na kateri so ta skromna bitja veliko pred mano. Lahko bi rekli, da je ta prednost pričevanja pred refleksijo darilo religioznega filozofskemu, nekakšno brezobrestno posojilo." (Ricoeur 2009, 231.) Občudovanje teh, ki nosijo luč pričevanja v vsej preprostosti bivanja, je znamenje Ricoeurjeve življenjskosti. Ne moreš poklicati nekaj zgolj Nedoumljivega, še manj se lahko čutiš poklican od Njega. Življenje globokega vernika je odgovor na poklic Osebe, je zavest bivanja pred Spoznanim in Spoznavajočim. Ricoeurjev agnosticizem se odpira pričevanju vere tistih, ki so zaznamovani z Imenom in pri Njem se poraja tudi ime nove-

ga upanja. Te osebne odgovornosti, poklicanosti in upanja, ki iz tega izhaja, je še kako potrebna vsa postmoderna.

Reference:

- Amherdt, François-Xavier. 2001. "Introduction." V: Ricoeur, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Cerf.
- Bouchindhomme, Christian, in Rainer Rochlitz. 1990. "*Temp set récit*" de Paul Ricoeur en débat. Paris: Cerf.
- Changeux, Jean-Pierre, in Paul Ricoeur. 1998. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Editions Odile Jacob.
- Kocijančič, Gorazd. 1999. Branje Bivajočega : o Ricoeurjevi "lektorski" ontologiji. *Tretji dan* 28 (2): 64-70.
- Raschke, Carl. 2006. *The Weakness of God*. (<http://www.jcrt.org/archives/o8.1/raschke.pdf>), pridobljeno 27. 7. 2010.
- Ricoeur, Paul. 1965. *De l'interprétation*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1069. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1999. *L'unique et le singulier*. Liège: Alice.
- Ricoeur, Paul. 1955. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 2009. *Kritika in prepričanje*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Ricoeur, Paul. 1988. *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Réflexion faite*. Paris: Esprit.
- Ricoeur, Paul. 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 2008. *Živ vse do smrti in fragmenti*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Ricoeur, Paul, in André LaCocque. 1998. *Penser la Bible*. Paris: Seuil.
- Thomasset, Alain. 1996. *Paul Ricoeur: Une poétique de la morale*. Leuven: University press.
- Vincent, Gilbert. 2008. *La religion de Ricoeur*. Paris: Les Editions de l'Atelier.

1. V tej drugi, popolnoma samostojni knjigi, torej čisto na začetku znanstvene kariere, se poimenuje tudi kot 'poslušalec Besede' (Ricoeur 1955, 11).
2. Prav tam navaja tudi trditev, ki jo je Ricoeur dal leta 1999 za *Panorama*, kjer trdi, da je vernik, kristjan protestanske veroizpovedi, ki pa se je vedno trudil vzdrževati potrebno distanco med vero in svojo filozofsko potjo (Amherdt 2001, 14).
3. "Ne bo izginilo prepričanje, da smo rojeni za filozofijo z Grki in da smo, kot filozofi, srečali Jude, preden smo srečali hindujce in Kitajce." (Ricoeur 1988, 186.)

Bit in čas po krščansko

Heideggerjev uvod v fenomenologijo religije

Uvod

K stvari sami. Heidegger se v drugem poglavju (§ 2) svojih predavanj o *Uvodu v fenomenologijo religije* [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*],¹ ki jih je v zimskem semestru 1920/21 kot privatni docent izvajal na freiburški univerzi, sprašuje, kaj pomeni beseda *uvod*. Pri tem loči znanstvene uvode od filozofskih. O slednjih zapiše naslednje pomenljive besede: "Filozofa spoznamo po njegovem uvodu v filozofijo."² Nadalje pa potem še pravi: "Uvod v filozofijo ima morda tako velik pomen, da mora biti so-upoštevan [mitbeachtet] pri vsakem koraku v filozofijo."³ V tem članku nas predvsem zanima, kaj to pomeni za samega Heideggerja in njegovo filozofijo. Je mogoče razumeti zgodnja predavanja o fenomenologiji religije kot take vrste uvod? Če da, kako se to kaže v nadaljnjih delih, predvsem v *Biti in času*, in kaj to pomeni za bralca njegove filozofije? Pri tem se bo izkazalo, kako veliko vlogo pri vsem skupaj igra Heideggerjevo razumevanje krščanstva oziroma *prakrščanske religioznosti* [*urchristliche Religiosität*], kot sam poimenuje omenjeni fenomen.

Biografska notica⁴

Preden pa se posvetimo predstavitvi Heideggerjeve interpretacije, je dobro, če naredimo *ovinek* skozi njegovo življenje. Martin Heidegger (1889-1976) je bil vzgojen kot katoličan, tako da je kratek čas celo študiral v katoliškem semenišču (1909-1911) in se pozneje (1915) neuspešno potegoval za katoliško stolico iz filozofije. Leta 1917 je nato dokon-

čno zapustil dogmatični sholastični katolicizem.⁵ Kot mlad učenjak je bral Schleiermacherja,⁶ Luthra, Kierkegaarda in Bartha,⁷ a je zavračal dialektično teologijo. V zgodnjih dvajsetih letih prejšnjega stoletja je izvajal predavanja o Pavlu in Avguštinu in predaval o *Lutru in grehu* v Bultmannovem⁸ seminarju o Pavlu. V predavanju o *Fenomenologiji in teologiji* (1927)⁹ je začrtal strogo ločitev med *vero* in *filozofijo* ter med *Bogom* in *bitjo*, pri čemer gre za Lutrovo pozicijo, ki jo je Heidegger vzdrževal skozi vso svojo kariero.¹⁰ Leta 1929 izjavi, da delo *Bit in čas* ni podalo nobenega argumenta za ali proti Bogu, čeprav v neki osebni korespondenci zapiše, da "mora človeško bivanje ostati odprto za božjo milost". V tridesetih letih je nato krščanski teologiji očital, da je utemeljena na nevzdržni metafiziki/onto-teologiji. V kolikor metafizično krščanstvo Bogu odreče status najvišjega bitja, v toliko Heidegger v tem vidi izvor sodobnega nihilizma.¹¹ Pred Bogom filozofov, kot zapiše, "ne moremo klečati v globokem spoštovanju". Obenem je trdil, da je njegovo "brezbožno mišljenje, ki zapusti filozofskega Boga ... morda bližje božanskemu Bogu. To pomeni, da je bolj odprt Zanj, kot bi mu morda priznala onto-teo-logija". Leta 1966 je naposled v intervjuju za revijo Spiegel¹² razglasil, da "nas reši lahko še samo kak bog". Obenem je pojasnil, da ta *bog* ni judovsko-krščansko razumljena božanskost, ampak zgolj bog pesnikov, *svetost biti* v Hölderlinovem¹³ ne-metafizičnem smislu. Heideggerjevo delo s tem nima nič opraviti s pripravo na krščansko razodetje in milost. *Bog*, ki ga pričakuje nje-

gova filozofija, je preprosto *pojavitve sveta* v takem smislu tega izraza, ki kaže na popolnoma brezdanji izvir vsega smisla. Prihod takega sveta znotraj človeškega življenja naj bi omogočil "obrat [die Kehre] od pozabe biti k zaščiti njene navzočnosti". Ta dogodek je torej mišljen kot prihod *zadnjega boga*, tj. sveta kot takega, in s tem možnosti sekularno-filozofske odrešitve.

Zakaj je bil ta ovinek potreben, pa bo jasno šele v nadaljevanju.

Fenomenologija religije

Heidegger se je s predavanji v zimskem semestru 1920/1921 osredotočil na *prakrščanstvo* [Urchristentum]. Predavanja so potekala dvakrat tedensko (ob torkih in petkih) od dvanajste do trinajste ure, in sicer od 29. oktobra 1920 do 25. februarja 1921. Rokopis predavanj je izgubljen, ohranili pa so se zapiski različnih slušateljev, ki danes skupaj tvorijo dostopen tekst.¹⁴ Vsebinsko si je zamislil dvodelno, najprej teoretski/metodološki uvod in nato podrobnejša obravnava treh Pavlovih pisem kot konkretizacija nakazanega v prvem delu. Rezultat teh prizadevanj je zgoraj v uvodu omenjeni tekst, ki kaže na miselno bogastvo Heideggerjeve fenomenologije religije.¹⁵ Za začetek si poglejmo pojem *fenomenologije religije*.

Najprej je treba poudariti, da Heidegger besedo *fenomenologija* uporablja kot sinonim za filozofijo samo.¹⁶ Svojo nalogo v predavanjih tako opiše kot "fenomenološko razumevanje *prakrščanske religioznosti*".¹⁷ Na drugi strani imamo besedo *religija*, s katero ima Heidegger v mislih predvsem religiozno izkustvo/izkušnjo [Erfahrung/Erlebnis]. Kaj to natančneje pomeni, bomo poskušali pojasniti v nadaljevanju, sedaj pa bi se ustavili pri drugem poglavju predavanj, kjer Heidegger govori o nalogah in predmetu filozofije religije ter o fenomenološkem razumevanju le-te. Pri tem se že navezuje na Pavlov tekst, in sicer na *Pismo Galačanom*.

Najprej pravi takole: "Če povsem naivno določimo religiozno-filozofsko nalogo, potem lahko rečemo: religija naj bi bila filozofsko razumljena, pojmovana. Religijo lahko prenesemo [ist hineinzuprojezieren] v razumljiv sklop. Zato je postavitev religiozno-filozofskega problema odvisna od pojma filozofije."¹⁸ Če se sedaj njegova raziskava omeji na *prakrščansko religioznost*, potem je treba upoštevati, da gre pri njej za zgodovinsko dejstvo [historisches Faktum]. Prav od razumevanja zgodovine¹⁹ pa je odvisen filozofski odnos do problema religioznosti. Heidegger loči med objektivno-zgodovinskim razumevanjem, ki se osredotoča na sam religiozni odnos [Bezug] in pri tem opušča opazovalca samega; ter med fenomenološkim razumevanjem, za katerega je značilno izvajanje/izvrševanje [Vollzug] opazovalca. "Pri fenomenološkem razumevanju moramo narediti zastavitev (*anticipacijo*) [Ansatz (Vorgriff)]."²⁰ Heidegger pri tem opozarja, da taka zastavitev ni vedno mogoča za vsakega opazovalca in za vsak fenomen, kajti opazovalec mora biti najprej dobro seznanjen s fenomenom. Metodično gre pri osnovni določitvi najlažje, če o njej govorimo povsem formalno. Pri *prakrščanski religioznosti* jo zastavimo takole:

- "Prakrščanska religioznost obstaja v *faktični življenjski izkušnji*. Pristavek: ona je pravzaprav sama taka.
- *Faktična življenjska izkušnja je zgodovinska*. Pristavek: Krščanska izkušnja živi čas sam (>življenje< razumljeno kot *verbum transitivum* (prehodni glagol, op. T.R.)).²¹

S tem zastavkom je omenjenim pojmom namenoma dopuščena določena nestalnost, kajti njihov pomen se dokončno določi šele v teku same fenomenološke raziskave. Obenem gre tu za dve tezi, ki jih ni moč dokazati, ampak se morata v fenomenološki izkušnji sami potrditi. Osnovne določitve so torej hipotetične: "Če veljajo, potem se za fenomen izkaže to in to."²² Heidegger se obe-

nem sprašuje, kaj je cilj takega fenomenološkega razumevanja in se pri tem navezuje na *Pismo Galačanom*. Pravi, da "želimo izraziti njegov lastni smisel",²³ pri tem pa je odločilna seveda že prej izražena osnovna določitev raziskave in njenih pojmov.

Sedaj pa si pogledajmo, kaj se dogaja pri taki fenomenološki eksplikaciji. Materialna osnova je določeno Pavlovo pismo, na katerem se eksplikacija prek različnih nivojev izvršuje, in sicer:

- Najprej se določi kontekst fenomena povsem objektivno-zgodovinsko, torej predfenomenološko, vendar že zaradi fenomenoloških motivov.
- Nato se poskuša pridobiti izvajanje [Vollzug] zgodovinske situacije fenomena, pri čemer je treba upoštevati naslednje:
 - a) Artikulacija raznolikosti situacije
 - b) Pridobitev poudarjene situacije v raznolikosti
 - c) Izpostavitve prvotnega ali primarnega smisla poudarjene situacije
 - d) Priti iz tega do konteksta fenomena
 - e) Končno od tam zastaviti izvorni premislek

Heidegger nato v naslednji točki opozori na držo samega opazovalca (fenomenologa), čigar življenjska izkušnja naj bi bila pri eksplikaciji izključena, a ker ni povsem jasno, v čem je potem fenomenološka pot, ki naj bi se glede na prej pojasnjeno predvsem obrnila stran od objektivnega raziskovanja, v tem drugačna, omenjeno vprašanje puščamo za zdaj odprto. Pogledajmo pa si za konec tega podpoglavja še tri težave, na katere opozarja Heidegger, ko ravno govori o tem "obratu od objektivno-zgodovinskega konteksta dogodka [Vorkommniszusammenhang] k prvotni zgodovinski situaciji"²⁴. Najprej gre za problem jezika. Zopet gre za dve ravni, na eni strani za *govorico stvarnih pojmov* in na drugi strani za *pojmovnost faktične izkušnje*. Kot bomo videli v nadaljevanju, ima življenje svojo logiko in glede te si je treba priti čim bolj na

jasno, tudi in predvsem glede fenomena religioznega. Druga težava, ki jo omenja Heidegger, je vživljanje v situacijo. Tudi tu imamo dve razsežnosti, in sicer spoznavno-teoretsko, kjer vživljanja praktično ni, in zopet izkušnjo življenja, kjer je vživljanje prisotno. Pri tem gre za "izvorno-zgodovinski fenomen, ki ga ni mogoče razumeti brez fenomena tradicije v izvornem pomenu".²⁵ Heidegger to pojasni s Pavlom, ko pravi, da nam je njegov svet/okolni svet [Umwelt]²⁶ povsem tuj. A ker pri vsej stvari ne gre za stvarni karakter, v skladu s predstavami, se *okolni svet* pridobi šele z razumevanjem njegovega smisla.²⁷ Nazadnje imamo tu še problem, ki zadeva vprašanje same eksplikacije. Ta stoji nasproti abstrakciji, ki je potem, ko je pridobljena, že ločena od svojega temelja, medtem ko je eksplikacija pridobljena samo preko konkretnega življenjskega konteksta. Sedaj je torej čas, da si podrobneje ogledamo, kaj je mišljeno z izkušnjo življenja in z razumevanjem le-te.

Filozofija življenja

Zopet bomo začeli pri besedi filozofija, in sicer pri poudarku, da pri njenem odnosu do stvari ne gre samo za spoznavno, racionalno zadržanje, kajti to bi v Heideggerjevi interpretaciji pomenilo, da že zapade idealu znanosti, ki pa ima, kot smo že omenili v uvodu, drugačen značaj od filozofije. Tisto, kar po Heideggerjevem mnenju stoji v temelju filozofije in jo obenem dela edinstveno, je izražanje iz *faktične življenjske izkušnje*. Najprej pojasnimo, kaj je *faktično*. V *Biti in času* lahko najdemo sledeč zapis: "Toda ko vprašamo: »kaj je bit?«, smo že v nekem razumetju tega »je«, ne da bi mogli pojmovno utrditi, kaj ta »je« pomeni. Ne poznamo niti horizonta, iz katerega naj bi dojeli in določili ta smisel. To povprečno in nedoločno razumetje biti je *fakt* (podčrtal T.R.)."²⁸ V predavanjih, ki nas zanimajo, pa Heidegger takole opiše življenjsko izkušnjo: "življenjska izkušnja je več kot

gola zavest o izkušnji, pomeni namreč celotno aktivno in pasivno naravnost človeka na svet.²⁹ Gre torej za poimenovanje tega, v čemer človek živi kot bitje, ne glede na svoje predstave in smisle. Ko torej Heidegger uporablja besedno zvezo "faktična življenjska izkušnja", misli na dve stvari:

- na samo udejstvovanje izkušnje,
- na tisto, kar je prek izkušnje izkušano.

Pri tem pa je spet treba opozoriti, da prirednika *faktičen* ne smemo razumeti niti naturalistično niti vzročno, niti ne stvarno-predmetno, torej ne iz določenih spoznavnoteoretskih predpostavk, ampak, kot pravi Heidegger, *zgodovinsko [historisch]*, torej skozi filozofijo, seveda v samem procesu filozofiranja. Kar se tiče naravnosti na svet, ki tvori jedro življenjske izkušnje, lahko o njej govorimo prek treh odnosnih poudarkov. Najprej imamo tu že omenjeni "okolni svet [*Umwelt (Milieu)*]", ki označuje predmetno in pojmovno razsežnost sveta, s katerima je človek v stiku. Ko gre za odnos med ljudmi, ki imajo vsak svojo vlogo (poklic) na svetu, govorimo o "skupnem svetu [*Mitwelt*]", Nazadnje pa je tu še "lastni svet [*Selbstwelt*]", ki obstaja ravno prek faktične izkušnje sveta. Ključno spoznanje, ki ga glede na do sedaj prikazano prinašajo Heideggerjeva predavanja, pa je naslednje: "Najgloblja zgodovinska paradigma za nenavaden proces premestitve poudarka faktičnega življenja in življenjskega sveta [*Lebenswelt*]³⁰ v lastni svet [*Selbstwelt*] in svet notranje izkušnje se nam razkriva v nastanku krščanstva. Lastni svet [*Selbstwelt*] vstopi kot tak v življenje in bo kot tak živel."³¹ Na tem mestu pa se je spet treba vrniti k Heideggerjevemu življenju.

Življenje filozofa

Zgoraj v bibliografski notici je bil postavljen nekakšen okvir poti, ki jo je v odnosu do religije, še posebej krščanstva in vprašanja Boga, prehodil Heidegger. V resnici pa je

zgodba, ki se skriva v tem okviru, še veliko zanimivejša, a tudi problematična. Zaradi izrazite³² dvojnosti odnosa do *fenomena religioznega* glede na Heideggerjevo zgodnje in poznejše obdobje je dobro, če si podrobneje ogledamo nekatere nadaljnje poudarke.

V knjigi z naslovom *Na poti do govornice*³³ pravi Heidegger na nekem mestu nekako takole: "Brez tega teološkega izvora ne bi nikoli prispel do poti mišljenja. Izvor pa ostaja vedno prihodnost."³⁴ Parafrazo te formulacije lahko izluščimo tudi na straneh *Predavanj o uvodu v fenomenologijo religije*, ki se jim na tem mestu še posebej posvečamo, in sicer gre tam za označbo filozofije same: "Izhodišče kot tudi cilj filozofije je faktična življenjska izkušnja."³⁵ Prvi poudarek bi torej bil, da je, če sedaj še sami izrazimo isto na drugačen način, *krščanska misel* alfa in omega mišljenja kot takega.

Druga pomembna stvar je s tem povezana in vključuje Heideggerjev lastni prispevek. Samega sebe v nekem pismu označi za "krščanskega teo-loga"³⁶. Kolikor nam je znano, ta izjava nikoli ni bila preklicana ali vsaj omiljena, res pa je, da lahko opazujemo razlike v Heideggerjevem vrednotenju krščanstva v predavanjih z začetka 20. let prejšnjega stoletja in potem pozneje, kar je razvidno že iz biografske notice.³⁷

Temeljni premik v Heideggerjevem doživljanju in razumevanju krščanstva se je dogajal postopoma, najprej gotovo v konkretni življenjski situaciji, obenem pa tudi miselno, filozofsko. Zatorej ne trdimo, da je Heidegger v resnici tudi *krščanski filozof*,³⁸ torej da bi v sebi združeval vsa nasprotja, ki jih prinaša na eni strani *vera* v *Razodetje* in na drugi strani *filozofski logos*. Najpogosteje omenjani dokaz za zavestno odločitev v tem boju v prid filozofiji je tekst *Fenomenologija in teologija*. V njem je Heidegger ozavestil težavnost t. i. *fenomenološke hermenevtike*, ki se resda lahko približa religioznem fenomenom v vsej njihovi pomenski odprtosti, za razliko od fi-

lozofij religije, ki subsumirajo fenomen religije v ta in oni pojmovni aparat, a se ob enem ne more izogniti podobni transformaciji religioznih pomenov v logiko faktičnega življenja, ki ostaja veri zunanja in tuja.³⁹ S Heideggerjevimi besedami pa takole: "Filozofija je možni, formalno označujoči ontološki korektiv ontične, in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov. Filozofija pa je lahko to, kar je, tudi če faktično ne fungira kot ta korektiv (Podrčrtal T.R.)."⁴⁰

Od tod sedaj lahko razumemo, zakaj se Heidegger po zimskem semestru 1920/1921 ni več podrobneje ukvarjal s fenomenom krščanstva kot takega,⁴¹ ampak je svojo fenomenološko metodo raje uporabil na grški filozofski misli.⁴² Vendar nas je s tem filozofovo življenje v našem razpravljanju o filozofiji življenja že prehitelo, zato je prav, da svoj *intermezzo* ustrezno prekinemo.

Pavel

Nadaljujemo pa ga pravzaprav pri *glavnem junaku predavanj*, Pavlu. Za začetek si pogledjmo vzporednice med njim in filozofijo. "Filozofija ni nič drugega kot boj proti zdravemu razumu."⁴³ "Pavel se znajde v boju. Prisiljen je v to, da zagovarja krščansko življenjsko izkušnjo nasproti okolici [Umwelt]."⁴⁴ Pavla torej lahko razumemo kot filozofa prve vrste! Kaj to pomeni za Pavla? "Osnovno Pavlovo držo lahko primerjamo s Flp 3,13:⁴⁵ samogotovost drže v njegovem lastnem življenju – prelom v njegovi eksistenci – izvorno zgodovinsko razumevanje svojega lastnega jaza in svojega bivanjaltubiti [Dasein]. Od tu navzven se godi njegov dosežek apostola in človeka."⁴⁶ O filozofiji pa Heidegger še zapiše: "Vrnitev v izvorno zgodovinsko je filozofija."⁴⁷ Še enkrat več je torej jasno, da se s Pavlom dogaja nekaj revolucionarnega. Osredotočimo se sedaj na tisto morda najbolj bistveno.

Heidegger je v obravnavo na svojih predavanjih vzel tri Pavlova pisma, in sicer že

omenjeno *Pismo Galačanom* ter *Prvo in Drugo pismo Tesaloničanom*. Pri tem mu ni šlo za teološko-eksegetsko interpretacijo, niti ne samo za zgodovinsko motrenje ali religiozno meditacijo, ampak razumljivo predvsem za fenomenološko razumevanje pisem. To z drugo besedo poimenuje formalni prikaz [formale Anzeige],⁴⁸ ki zgolj odpre dostop do Nove zaveze in ni mišljeno kot dokončno razumevanje, kajti to je po Heideggerjevem mnenju prihranjeno za pristno religiozno doživetje.⁴⁹ Tako doživetje je bilo Pavlovo spreobrnjenje in izvorno pričevanje dogajanja po njem je poleg Apostolskih del prav *Pismo Galačanom*. Po drugi strani pa gre pri Pavlu tudi za zgoraj omenjeni boj, ki se dogaja med *postavo* in *vero* ali, kot pravi Heidegger: "Vera in postava sta oba posebne vrste poti odrešenja."⁵⁰ Iz tega odnosa se posledično razume osnovno zadržanje krščanske zavesti. Pavlov dokončni odgovor na problem najdemo v 3. poglavju, ko na primeru Abrahama pokaže, da je bil opravičen samo iz vere. Heidegger v tem prepozna dialektiko, ko se vzame versko držo enega in se jo naredi razumljivo, da bi jo potem lahko pridobili vsi ostali, v tem primeru Galačani. Ob enem še poudari, da ne gre za logično dokazovanje, ampak izvira dokaz iz "zavesti vere same te eksplikacije".⁵¹ Odgovor na to, čemu potemtako služi postava, pa najdemo v Gal 3,19.⁵²

Pri že omenjenem *izražanju lastnega smisla pisem* gre z drugimi Heideggerjevimi besedami zato, da "skupaj s Pavlom pišemo pismo"⁵³, kajti v tem je namreč čar *fenomenološke eksplikacije*. Če je šlo prej še za *interpretacijsko tipanje*, pa je sedaj v naslednjih dveh pismih Heideggerjev namen res prikaz tistega *prakrščanskega* pri Pavlu. *Prvo pismo Tesaloničanom* kot najzgodnejši tekst Nove zaveze⁵⁴ je za razčlenbo tega problema še kako primerno. Heideggerjevo izhodišče je *faktična življenjska izkušnja* ter takoj nato iz nje izpeljana premisa, da "krščanska religioznost živi časovnost kot tako".⁵⁵ Osred-

nji element pri razlagi tega fenomena pa je Pavlovo oznanjevalno poslanstvo, kajti v "njem je zajet neposreden življenjski odnos lastnega Pavlovega sveta [Selbstwelt des Paulus] do okolnega sveta [Umwelt] in skupnega sveta [Mitwelt] skupnosti."⁵⁶ Pri tem gre za take vrste odnos, ki omogoča neobjektivizirajoči življenjski stil, ki se določa prek smisla izvajanja [Vollzug-sinn] in njegove časovnosti. "Tako je lastna izkušnja skupnosti v Tesalonicih v njihovem vedenju usmerjena k temu, da so prek Pavlovega oznanjevanja postali kristjani."⁵⁷ Ključni Heideggerjev stavek pri tem pa je: "Njihovo nastajanje je njihova sedanja bit. [Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein]"⁵⁸ Nadalje gre eksplikacija v to smer, da še podrobneje opredeli nastajanje [Gewordensein]. Heidegger se tega loti prek natančne analize besed in izrazov v pismu, kar v bistvu počne že od vsega začetka, le da na tem mestu njegova interpretacija doseže svoj vrhunec. Gre za dve besedi, in sicer

v grščini Ἐπιμελέω (pričakovati) in Ῥεῦμα (služiti). Pri pričakovanju gre za Heideggerjevo analizo Pavlovega pojma paruzije,⁵⁹ ki sploh utemeljuje krščansko bit kot nastajanje v času. O njej med drugim pravi takole: "Struktura krščanskega upanja, ki je v resnici smisel odnosa do paruzije, je radikalno drugačna kot sleherno pričakovanje."⁶⁰ Pri tem gre za bistveno vprašanje "Kdaj?", ki pa ga spet ne moremo objektivno zaobseči, kajti "kako stoji paruzija v mojem življenju, to se kaže na izvajanju [Vollzug] življenja samega."⁶¹ S služenjem pa je mišljeno služenje pravemu Bogu in zaobrnitev od lažnih. Pri tem se Heidegger navezuje prav tako na pomen paruzije, le da tokrat vzame pod drobnogled *Drugo pismo Tesaloničanom*. Če naj bi se paruzija glede na prvo pismo zgodila nepričakovano/v miru, pa jo drugo napove skupaj z vojno proti Antikristu/v boju. Zato pravi Heidegger, da "bo to, kdo je resnično kristjan, odločeno po tem, da bo prepoznal An-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Inukšuk* (Nunavut, Kanada)

tikrista".⁶² Tako smo se vrnili na začetno Pavlovo situacijo *boja*, ki ima še dva nadaljnja poudarka. Gre za *delovanje milosti* ter pojmovanje *časa*. Do spremembe v življenju ljudi, ki jim Pavel oznanja, namreč ne more priti zgolj iz njihove volje, ampak je ključno delovanje milosti. Zato Heidegger s svojim lastnim besednjakom spregovori tudi o tem fenomenu. "Izvajanje [Vollzug] presega človeško moč."⁶³ Kako jo torej doseči? Odgovor se skriva v drugem pojmu časa, ki je tesno povezan s pričakovanjem. "Pavlov odgovor na vprašanje o kdaj paruzije je povabilo, da smo budni in trezni."⁶⁴ Kdaj ne more biti objektivno določen, zato Heidegger uporablja čas v pomenu trenutka (gr. Σ[[[Λ'): Analiza časovnosti, ki bo imela tak pomen v *Biti in času*, je s tem začrtana.

Tako smo tudi prek Heideggerjevih predavanj prišli do *razpoke* v njegovi misli, ki smo jo že prej nakazali v odnosu fenomenologija-teologija. "Heideggerjeva paradigma živeče časovnosti živi od transcendentnih predpostavk, ki ogrožajo njegov paradigmatični karakter. Na poti do *Biti in časa* bo zato časovnost izkušnje *kairosa* nadomeščena s tisto, ki se izteka proti smrti [Vorlaufen zum Tod]."⁶⁵

Na poti do *Biti in časa*

Ostane nam le še obljuba iz začetka, da se namreč opredelimo do vplivov predavanj na temeljno Heideggerjevo delo ter tako tudi dokončno utemeljimo svojo izbiro naslova. Najprej še enkrat ponovimo glavne postaje Heideggerjevega filozofskega zanimanja pred letom 1927, ko izide *Bit in čas*. Pred predavanji, ki smo jim posvetili večji del naše obravnave, so bila na vrsti predavanja, ki so uvajala v fenomenološko raziskovanje in s katerimi je Heidegger prvič nakazal pomen *fakticitete*.⁶⁶ Za njimi pa so nato takoj sledile prav tako že omenjene fenomenološke interpretacije Aristotela.⁶⁷ A če pogledamo to *genealogijo*, kot se kaže v *Biti in času*, lahko rečemo, da je precej

čudna. "Delo je bilo posvečeno Edmundu Husserlu, a ga je vseskozi kritiziralo. Ponašalo se je z zaslugami Kierkegaarda in Jaspersa, a obsodilo oba misleca za nezadostna. Praktično na vsakem koraku je temeljilo na Aristotelu, ampak grobo zavračalo njegovo metafiziko substance. Gotovo je delo ustvarjalna mešanica, ki si obenem lasti in razlašča celotno filozofsko tradicijo."⁶⁸ Thomas Sheenan se tako v svojem članku loti *dokazovanja* drzne predpostavke, da je namreč obstajal še en vir, do katerega se Heidegger sicer ni izrecno opredelil,⁶⁹ a stoji v ozadju celotnega projekta *Biti in časa*. To ni nič drugega kot "Heideggerjevo branje Pavla in zgodnjega krščanstva".⁷⁰

Pomanjkanje prostora nam ne dovoljuje, da bi se sedaj na koncu podrobneje lotili vzporednic med obema deloma, obenem pa to niti ni naš namen.⁷¹ Kar bi radi, je, da ob koncu predstavimo neki širši problemski sklop, ki omogoča za naše razmere⁷² novo perspektivo v ukvarjanju s Heideggerjevo filozofijo. Pri tem bomo izhajali iz povsem zadnjega poglavja predavanj (§33), ki nosi težko prevedljiv naslov [Der Vollzugszusammenhang als "Wissen"], gre pa za povsem drugačno razumevanje vedenja, ki je tesno povezano z življenjem.

Heideggerju gre v osnovi za to, da bi na podlagi treh Pavlovih pisem odkril izvorno življenjsko izkušnjo kristjanov.⁷³ Ta je zgodovinsko potrjena v tem, da se pojavi prek oznanjevanja, s katerim se dotični ljudje v nekem trenutku srečajo in je potem vseskozi živo prisotno v izvrševanju življenja [Vollzug des Lebens].⁷⁴ Bistveno pri tem je, da se vse skupaj ne dogaja na neki izreden ali poseben način, ampak gre pri "izvrševalni zvezi [Vollzugszusammenhang]" za odnos z Bogom. Heidegger pravi, da se celo "smisel Božje biti [Sinn des Seins Gottes]"⁷⁵ določa iz te zveze. V središču tega dogajanja pa je Pavel, čigar oznanjevanje, izpričano v pismih ljudem, prinaša vero, a obenem Pavel odslej živi to vero

z njimi [mitleben], tako da je celo njegov smisel odvisen od vere teh ljudi.⁷⁶ V zadnjem poglavju, ki nas sedaj še posebej zanima, je Pavel imenovan "pnevmatik" (iz gr. $\rho^1\text{M}\text{F}$ = duh). Heidegger se navezuje na malo daljši pasus iz *Prvega pisma Korinčanom*,⁷⁷ pri tem pa mu gre predvsem za razjasnitev pojma *duha*, ki stoji v temelju vedenja, ki izraša iz življenja samega. Kot so opazili že nekateri pred nami⁷⁸, gre tukaj za Heideggerjevo pripoznanje, da obstaja posebna raven védenja, ki vključuje življenje v vsej celostnosti in dinamiki. Pri tem kot nosilka takega védenja ključno vlogo igra duhovna razsežnost človeka, ki je Heidegger ne pojmuje kot *še nekaj poleg telesa in duše*, ampak je "[...] ⁴¹UL ρ^c : $\rho^1\text{M}\text{c}\text{F}$ [?] S : [duhovni človek] tisti, ki si je posvetil določeno posebnost življenja."⁷⁹

Zaključek

Kot smo že omenili, imamo Heideggerja lahko brez zadržkov za izvirnega *filozofa krščanstva*, ki se je v svoji začetni fazi pisanja zelo resno loteval ključnih pojmov, ki vendarle bolj spadajo pod $\rho^2\text{?}$: kot $\text{D}\text{F}\text{W}^:$. Za slednjega bi lahko rekli, da Heideggerja kot filozofa bolj opredeljuje. Vendar mu je šlo v končni fazi predvsem za življenje [],⁸⁰ katerega veliko vrednost je vsaj za trenutek [S [//L F :] prepoznal kot vprašujoči v *Jn 14,5-6*. Kdor bere, naj razume!

Literatura:

- Becoming Heidegger. On the Trail of His early Occasional Writings 1910-1927*, uredila Theodore Kisiel and Thomas Sheehan. Evanston. Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- Biblija.net – Sveto pismo na internetu. Slovenski standardni prevod*. Dostopno na spletu <http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=1> (27.8.2010).
- Crowe, Benjamin D. *Heidegger's Phenomenology of religion. Realism and Cultural Criticism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- Crowe, Benjamin D. *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

- Ehlen, Peter. *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank*. Freiburg: Alber, 2009.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Heidegger, Martin. "Fenomenologija in teologija", *Phainomena*, letnik 3, št. 9/10 (1994), str. 70-95.
- Heidegger, Martin. "Fenomenološke interpretacije k Aristotelu", *Phainomena*, letnik 5, št. 15/16 (1996), str. 10-46.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 58, Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 60, Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. *Na poti do govovice*. Ljubljana: Slovenska matica, 1995.
- Heidegger, Martin. "Pogovor s Heideggrom (1966)", *Nova revija*, letnik 7, št. 73/74 (maj-junij 1988), str. 614-626, ali *Phainomena*, letnik 4, št. 13/14 (1995), str. 103-134.
- Henry, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.
- Henry, Michel. *Jezusove besede*. Ljubljana: KUD Logos, 2008.
- Jonas, Hans. "Heidegger in teologija", *Tretji dan*, letnik 35, št. 9/10 (2006), str. 2-19.
- Jung, Matthias. "Phänomenologie des Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben." V: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, urednik Dieter Thomä. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003, str. 8-13.
- Jung, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- Kocijancič, Gorazd. *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba 1996.
- Kocijancič, Gorazd. "Bivajoči in bivajoče. Prevajalčev epilog", *Nova revija*, letnik 10, št. 111/112 (julij-avgust 1991), str. 1058-1076.
- Lévinas, Emmanuel. "Heidegger, Gagarin in mi", *Tretji dan*, letnik 26, št. 1 (1997), str. 40-43.
- Oslič, Josip. "Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju "prakrščanske religioznosti"", *Phainomena*, letnik 10, št. 35/36 (2001), str. 311-342.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 1988.
- Sheenan, Thomas. "Heidegger and christianity." V: *Cambridge Dictionary of Christianity*, glavni urednik Daniel Patte, 2010. Dostopno na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf%20202010%20HEIDEGGER>

CHRISTIANITY.pdf (20.8.2010). Sheenan, Thomas. "Heidegger's Introduction to the Phenomenology of religion, 1920-21". Dostopno na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/51%20%201979%20%20PHENOMENOLOGY%20OF%20RELIGION%201920-21.pdf> (20.8.2010). Stagi, Pierfrancesco. *Der faktische Gott*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2007. Tonkli, Andrina. "Znanost in svet življenja", *Phainomena*, letnik 1, št. 2/3 (1992), str. 1-9.

1. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 60, Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995). V nadaljevanju *GA 60* z ustrežno navedbo strani.
2. *GA 60*, str. 6.
3. *GA 60*, str. 7.
4. Pri tem se, razen v opombah, v celoti opiram na geslo Thomasa Sheenana: "Heidegger and christianity", v: *Cambridge Dictionary of Christianity*, ur. Daniel Patte, 2010, dostopno na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/2%202010%20HEIDEGGER%20%20CHRISTIANITY.pdf> (20.8.2010).
5. O tem filozofskem spreobrnjenju se je Heidegger izrazil leta 1919 v pismu Engelbertu Krebsu, katoliškemu duhovniku in dolgoletnemu prijatelju, ki je med drugim Heideggerja tudi poročil. Več o tem v: Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt, New York: Campus Verlag, 1988), str. 106 isl. Dalje *Unterwegs zu seiner Biographie*.
6. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) je bil nemški teolog in filozof.
7. Karl Barth (1886-1968) je bil švicarski protestantski teolog.
8. Rudolf Bultmann (1884-1976) je bil nemški protestantski teolog.
9. Slovenski prevod v: *Phainomena*, letnik 3, št. 9/10 (1994), str. 70-95. V nadaljevanju "Fenomenologija in teologija".
10. Kot bomo poskušali pokazati na koncu, obstaja še neki drug pogled, ki ni tako preprosto dvostranski.
11. S tem je hotel povedati, da potrebujemo alternativo za misel, ki v Bogu ne vidi najvišjega bitja. O njegovem lastnem odgovoru in o možnih drugačnih pogledih na situacijo več v: Gorazd Kocijančič, *Posredovanja* (Celje: Mohorjeva družba 1996), ali še natančneje: Isti, "Bivajoči in bivajoče. Prevajalčev epilog." V: *Nova revija*, letnik 10, št. 111/112 (julij-avgust 1991), str. 1058-1076.

12. Slovenska prevoda naslovljena kot "Pogovor s Heideggrom (1966)", v *Nova revija*, letnik 7, št. 73/74 (1988), str. 614-626, ali v *Phainomena*, letnik 4, št. 13/14 (1995), str. 103-134.
13. Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) je bil nemški romantični pesnik, ki ima odločilno mesto v pozni Heideggerjevi filozofiji.
14. *GA 60*, str. 339. Poleg "Uvoda v fenomenologijo religije" sta v *GA 60* objavljena še dva sklopa predavanj, in sicer "Avgustin in novoplatonizem" (poletni semester 1921) ter "Filozofski temelji srednjeveške mistike" (načrtovano predavanje iz let 1918/1919, ki pa ni bilo uresničeno). Poleg zapiskov so na koncu objavljene še kratke, a jedrnate Heideggerjeve opombe. Za še več podrobnosti glej sklepno besedo v: *GA 60*, 339-343.
15. Za osnovni pregled vsebine teh predavanj in razvoja fenomenologije religije pri Heideggerju glej: Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Phenomenology of religion. Realism and Cultural Criticism*" (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008). V nadaljevanju *Heidegger's Introduction*.
16. *GA 60*, str. 5. V t. i. metodičnem paragrafu (§ 7) v *Biti in času* pa Heidegger takole zapiše: "Z vodilnim vprašanjem o smislu biti stoji raziskava pri fundamentalnem vprašanju filozofije sploh. Način obravnavanja tega vprašanja je fenomenološki. S tem se obravnava ni zapisala niti kakemu določenemu ›stališču‹ niti ›smeri‹, saj fenomenologija, dokler sama sebe razume, ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz ›fenomenologija‹ pomeni stvarno pojem metode. Ta ne označuje vsebinsko stvarnega kaj predmetov filozofskega raziskovanja, temveč njegov kako. [...] Naziv ›fenomenologija‹ izraža maksimo, ki jo lahko formuliramo takole: ›K stvarnem samim!‹" V: *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, 2005, str. 52. V nadaljevanju *BiČ*.
17. *GA 60*, str. 76.
18. *GA 60*, str. 75.
19. Obsežnega problemskega sklopa o zgodovini se bomo na tem mestu samo dotaknili. Heidegger o njej izrecno govori v tretjem poglavju prvega dela od §7 do §10, *GA 60*, str. 31-54, vseskozi pa uporablja pridevnik zgodovinski/historičen [historisch], ki ima za fenomenologijo ključen pomen.
20. *GA 60*, str. 82. Stavek je lahko dvoumen, v kolikor anticipacijo razumemo kot pred-prijemanje [Vor-griff] pred-meta. Heidegger opozarja, da ne gre za take vrste predsodek kot pri objektivno-zgodovinskem gledanju, ampak za formalno zastavitev, torej za fenomenološki kako in ne za vsebinski kaj.
21. *GA 60*, str. 82.
22. *GA 60*, str. 83.
23. *GA 60*, str. 78.

24. GA 60, str. 84.
25. GA 60, str. 85.
26. Gre za izraz, vzet iz Husserlove filozofije, s katerim je hotel pokazati na *predznanstvenost življenja* Kot nadaljnje branje, glej: Andrina Tonkli, "Znanost in svet življenja", v: *Phainomena*, letnik I, št. 2/3 (1992), str. 1-9.
27. Glej tudi spodaj podpoglavje o Pavlu, ustrezno opombo.
28. BiČ §2, str. 23-24.
29. GA 60, str. II.
30. Besedo "Lebenswelt" je najbrž treba razumeti kot celoto "Umwelt" + "Mitwelt" in ne kot še četrti odnosni poudarek.
31. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 58, Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), str. 61. Citirano po: Dieter Thomä (ur.), *Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung* (Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003), str. II. Dalje *Heidegger-Handbuch*. Gre za prispevek Matthiasa Junga z naslovom "Fenomenologija religije. Zgodnje krščanstvo kot ključ do faktičnega življenja". Jung je sicer velik poznavalec odnosa med religijo in filozofijo pri Heideggerju (med drugim je tudi soizdajatelj predavanj). Za nadaljnje branje glej: *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger* (Wurzburg: Königshausen & Neumann, 1990). Zanimivo je, da gre za citat iz dela, kjer Heidegger izrecno govori o problemih filozofije, zato je pripisovanje take vrednosti krščanstvu toliko zanimivejše za nas, a več v naslednjem podpoglavju.
32. Ali pa navidezne?
33. Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
34. "Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft." Citirano po: *Unterwegs zu seiner Biographie*, str. 61.
35. GA 60, 15.
36. Gre za pismo Karlu Löwithu iz leta 1921. Citirano po Dieter Thomä (ur.), "Heidegger-Handbuch", str. 8. Angleški prevod pisma je objavljen v: Theodore Kisiel and Thomas Sheehan (ur.), *Becoming Heidegger. On the Trail of His early Occasional Writings, 1910-1927* (Evanston. Illinois: Northwestern University Press, 2007), str. 99-102.
37. Vendar res celovita geneza, ki ne samo, da bi zajemala ves Heideggerjev objavljeni pisni material, ampak tudi življenjsko (faktično) situacijo, še manjka. V to smer gre recimo leta 2006 objavljena knjiga Benjamina D. Crowa: *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006). Mogoče kot tak poskus lahko razumemo tudi še delo Pierfrancesca Stagija *Der faktische Gott* (Würzburg: Verlag Königshausen&Neumann, 2007).
38. Brez težav pa ga lahko imenujemo filozof krščanstva, vsaj v pomenu, kot nam ga je predstavil Michel Henry, francoski fenomenolog, v svoji knjigi *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996). Angleški prevod: *I am the Truth. Toward a philosophy of Christianity* (Stanford University Press), 2002. Nemški prevod: *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums* (Freiburg/ München: Verlag Karl Alber), 1997. V slovenščini imamo za enkrat prevedeno njegovo delo *Jezusove besede* (Ljubljana: KUD Logos, 2008).
39. *Heidegger-Handbuch*, str. 10.
40. "Fenomenologija in teologija", str. 85. Citat gre razumeti kot dokaz za *samozadostnost filozofije*, ki je kvečjemu lahko v pomoč teologiji, ne pa, da je od nje kakorkoli odvisna. O kritiki takega odnosa med filozofijo in teologijo glej Hans Jonas, "Heidegger in teologija". V: Tretji dan, letnik 35, št. 9/10 (2006), str. 2-19. Nasploh o *nevarnosti* Heideggerja za naš pogled na svet pa Emmanuel Lévinas, "Heidegger, Gagarin in mi". V: Tretji dan, letnik 26, št. 1 (1997), str. 40-43.
41. Seveda to ne drži povsem, Crowe v omenjeni knjigi omenja neobjavljen tekst iz poznih tridesetih let, kjer Heidegger govori o pojmu božanstvu in pri tem ostro kritizira judovsko-krščansko podobo Boga. Tekst je objavljen v *Zbranih delih*, in sicer 66. zvezek [*Besinnung* (1938/39), 1997], str. 225-256.
42. V mislih imam njegova predavanja iz zimskega semestra 1921/1922 z naslovom "Fenomenološke interpretacije k Aristotelu", v: *Phainomena*, letnik 5, št. 15/16 (1996), str. 10-46.
43. GA 60, str. 36.
44. GA 60, str. 72.
45. "Ne mislim, bratje, da sem to dosegel. Eno pa: pozabljam, kar je za menoj, in se iztegujem proti temu, kar je pred menoj [...]" Gre za elektronsko verzijo SSP.
46. GA 60, str. 74.
47. GA 60, str. 90.
48. Kot anticipacija.
49. GA 60, str. 67: "Die formale Anzeige verzichtet auf das letzte Verständnis, das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben kann. Sie beabsichtigt nur, den Zugang zu eröffnen zum Neuen Testament." Več o formalnem prikazu pred tem na str. 62-65. Povsem drugače pa o veri v predavanju *O fenomenologiji in teologiji*: "To posebno razmerje (med teologijo in filozofijo, op. T.R.) ne izključuje, ampak ravno vključuje to, da vera (kurziva op. T.R.) v svojem najbolj notranjem jedru kot specifična eksistenčna možnost ostaja smrtni sovražnik eksistenčne forme, ki

- bistveno pripada filozofiji in je faktično skrajno spremenljiva." "Fenomenologija in teologija", str. 85.
50. GA 60, str. 69.
51. GA 60, str. 73.
52. "Čemu torej postava? Dodana je bila zaradi prestopkov, dokler ne bi prišel potomec, kateremu je bila dana obljuba, razglašena pa je bila po angelih, s pomočjo posrednika."
53. GA 60, str. 87. S tem se zopet odpira veliko vprašanje pravilne soudeležnosti raziskovalca pri tem. Heideggerjev odgovor gre v smeri tega, da nas ne zanima stvarni karakter Pavlovega sveta, ampak njemu lastna situacija. To pa moramo razumeti kot *faktičnost* in ne objektivno-zgodovinsko. V tem naj bi tudi bila razlika med abstrakcijo in *eksplikacijo*, ki smo jo tudi že omenili.
54. Heidegger navaja leto 53 po Kristusu.
55. GA 60, str. 80.
56. Prav tam.
57. Heidegger-Handbuch, str. 11.
58. GA 60, str. 94.
59. Drugi Kristusov prihod.
60. GA 60, str. 102.
61. GA 60, str. 104.
62. GA 60, str. 110.
63. GA 60, str. 122.
64. GA 60, str. 105. Prim. 1 Tes 5,6: "Zato nikar ne spimo kakor drugi, ampak bodimo budni in trezni."
65. Heidegger-Handbuch, str. 12.
66. Osnovni problemi fenomenologije.
67. Fenomenološke interpretacije k Aristotelu.
68. Thomas Sheenan, "Heidegger's ›Introduction to the Phenomenology of religion,‹ 1920-21", str. 312. V nadaljevanju "Heidegger's ›Introduction to the Phenomenology of religion". Članek v datoteki pdf dostopen na spletu: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/51%20%201979%20%20PHENOMENOLOGY%20OF%20RELIGION%201920-21.pdf>.
69. Vsaj ne v *Biti in času*, medtem ko mu je, kot smo videli v "Na poti do govornice", priznal prehodno mesto na poti do lastne filozofije.
70. Prav tam.
71. Končno se tudi Sheenan z vsemi navedenimi vzporednicami problema, kot pravi sam, zgolj dotakne.
72. V mislih imam slovensko *situacijo* glede obravnave Heideggerjeve fenomenologije religije, ki je za sedaj zelo skopa. Pravih objav praktično ni, pred seboj imamo samo naslednji prevod: Josip Oslič: "Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju "prakrščanske religioznosti"', v: Phainomena, letnik 10, št. 35/36 (2001), str. 311-342. Osličev članek se začne na zanimiv način, ko namreč govori o "situacijskem razumevanju religioznosti". Heideggerjevo fenomenološko razumevanje *situacije* je po Osličevem navedku in besedah v tem, da: "›situacija‹ v navadnem jeziku nosi pomen tega, kar je po sebi statično; ta postranski smisel moramo odstraniti. Prav tako ›dinamično‹ razumevanje zanemarja situacijo, v kateri sklop fenomenov razumemo kot tisto ›kar teče‹, in v kateri govorimo o reki fenomenov." (GA 60, str. 92.) ›Statično‹ mora biti po Heideggerju pri razumevanju situacije odstranjeno, ker je življenje dogajanje tukaj in zdaj v smislu neprekinjenosti. Na ta način dobi življenje prav s fenomenološkim razumevanjem situacije v smislu neprekinjenosti določeno kontinuiteto, ki človeka napoti na smisel." Prav tam, str. 315-316. V splošnem pa menimo, da je članek preveč podvržen obnavljanju Heideggerjevih iztočnic in tako z izjemo uvoda, kjer je posrečeno omenjen Avguštin, neproblematično zastavljen.
73. Heidegger's ›Introduction, str. 319.
74. GA 60, str. 117.
75. GA 60, str. 117.
76. Prim. 1 Tes 2,20: "Vi ste namreč naša slava in naše veselje." GA 60, str. 97.
77. 1 Kor 2, 10 isl.: "[...] to nam je Bog razodel po Duhu. Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine. Kdo izmed ljudi pa ve, kaj je v človeku? Mar tega ne ve le človekov duh, ki je v njem? Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo Božji Duh. Mi nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi mogli spoznati to, kar nam je Bog milostno podaril. To tudi govorimo, pa ne z besedami, kakršne učí človeška modrost, ampak kakršne učí Duh, tako da duhovne stvari presojamo z duhovnimi. Duševni človek ne sprejema tega, kar prihaja iz Božjega Duha. Zanj je to norost in tega ne more spoznati, ker se to presoja duhovno. 15 Duhovni človek pa presoja vse, medtem ko njega ne presoja nihče. Kdo je namreč spoznal Gospodov um, da bi njega učil? Mi pa imamo Kristusov um."
78. V mislih imamo naslednje delo: Peter Ehlen, *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank* (Freiburg: Alber, 2009), str. 145-145 op. 6. Ehlen, sicer strokovnjak za rusko religijsko filozofijo, govori o t. i. *Živečem spoznanju [Lebenvissen]*, ki je zelo značilno za ruske filozofe, prepoznavno pa tudi pri zgodnjem Heideggerju.
79. GA 60, str. 124: "[...] $UL\phi'$: $\phi^1\mathfrak{M}\zeta F[[?]]\mathfrak{S}$: ist einer der sich eine bestimmte Eigenheit des Lebens zugeeignet hat."
80. GA 60, str. 69.

Bog in religija pri Williamu Jamesu

Jamesova predstava Boga in religije sta povezana z njegovo etiko. Bistveno (krščanski) religiozni fenomen svetništva mu pomeni vrhunec moralnosti, dobrosti. Tudi če Bog ne obstaja, so za Jamesa etična načela resnična.¹ Etika in religija zadevata način, na katerega sprejemamo svet. Zato sta tesno povezani. Religija vpeljuje možnost novih dimenzij v moralno življenje. Toda po Jamesu do religije človeka pripeljejo moralne zahteve in tako kot v odnosu do metafizike ima etika tudi v odnosu do religije nadrejeno vlogo.² Po Jamesu človek sprejema religijo, ker je ta uspešna hipoteza, pragmatično uspešen pojem, ima določeno stopnjo rabe. Pragmatizem ne zavrača nobene hipoteze, "če iz nje izvirajo za življenje koristne posledice".³ Torej tudi religije ne. Da verujemo, je dobro v toliko, kolikor ima vera koristen vpliv na življenje, saj vera povečuje naše možnosti in svet odpira za možnost novosti. Vera (teizem) izraža človekovo upanje, hrepenenje po popolnem redu, in je ob enem spodbuda (in ne pogoj) za človekovo moralno delovanje.

V zadnjem poglavju *Pragmatizma* se James vprašuje, ali naj predmet religije pojmujejo pluralistično ali monistično in ugotovi, da pluralistično pojmovanje daje veljavnost možnostim. Pluralistično pojmovanje pušča človeku odprte možnosti in pobude. Pojem možnosti nato navezuje na vprašanje odrešitve sveta. Da je odrešitev sveta možna, pragmatično pomeni, da so nekateri pogoji odrešitve že navzoči. In več, ko jih obstaja, številnejši so njeni stvarni pogoji, bolj je odrešitev sveta možna. Nauk pragmatizma gle-

de odrešitve sveta se imenuje meliorizem. Odrešitev ni niti neizogibna (optimizem) niti nemožna (pesimizem), ampak možna. Se pravi, nekateri pogoji odrešitve so že obstoječi, in če bi se uresničili še ostali, bi bila odrešitev udejanjena.⁴ Svet raste in se izboljšuje po koščkih in ne kot celota, prek prispevkov njegovih posameznih delov. Odrešitev sveta je pogojna, njen pogoj pa je, "da vsak posamezni dejavnik da vse od sebe".⁵ Odvisna je od kooperativnega dela. Zanašati se moramo na ostale dejavnike, da bodo tudi oni dali vse od sebe; in če bo tako, bo izpopolnjeni svet logična posledica našega delovanja. Pragmatizem je po Jamesu lahko religiozen, če je religija melioristične ali pluralistične vrste, ki se nanaša na možnosti, ki niso nujne. Hipoteza o Bogu je resnična, ker dejansko deluje. Po Jamesu ostaja le vprašanje, kako jo dogmati, da se bo ustrezno združila z ostalimi delujočimi resnicami.⁶ Končni značaj sveta utegne biti delno odvisen od naših dejanj, naša dejanja pa od naše religije. Religija, ki človeku nalaga odgovornost za delovanje, je po Jamesu pluralistična oz. melioristična. Uspeh pluralističnega sveta zahteva našo dobro voljo in dejavno vero. Če bodo vsi dejavniki dali vse od sebe, bo svet izpopolnjen.⁷ Tako etika in morala kot religija stojijo na temelju nezadostne evidence. Toda ker imata določeno stopnjo rabe in koristen vpliv na življenje, sta resnični. Z njima lahko vplivamo na prihodnost, na bodoče lastnosti sveta.

Pragmatično je religija upravičena, ker zadovoljuje resnično subjektivno potrebo, v človeku povzroča najsrečnejše življenje, ki ga

sploh lahko pozna. Po Jamesu religija bogati, plemeniti moralo. V primeru krščanstva pa jo tudi preobraža.⁸ Religija in morala se torej ne prekrivata. "Kar se mene tiče, mislim, da se bo izkazalo, da vsebuje (religija) nekatere elemente, ki jih gola moralnost ne vsebuje..."⁹ Razvidnost, dokaz za religijo nastopi a posteriori, lahko rečemo, pragmatično iz človekovih izkušenj. Izkušnje osebne in duhovne narave kažejo na obstoj višjega življenja v veselju.¹⁰ V človeški zavesti je "občutek stvarnosti, čutenje objektivne prisotnosti, percepcija nečesa, kar lahko imenujemo 'nekaj tam,' ki je globlji in bolj splošen od vseh posebnih in posamičnih 'občutkov,' s katerimi sodobna psihologija domneva, da izvirno razkrivajo obstoječe stvarnosti."¹¹ James človekove izkušnje torej ne omejuje na golo čutno (pet čutil) izkušnjo ali na to, čemur razum potrди njegovo racionalnost. Če pogledamo na celotno človekovo mentalno življenje, "moramo priznati, da je del, ki ga lahko razloži racionalizem, relativno površinski. ... Instinkt vodi, razum samo sledi. Če oseba čuti prisotnost živega Boga na način kot so pokazali moji navedki, bodo kritični argumenti ... jalovo poskušali spremeniti njegovo vero."¹² Racionalizem po Jamesu naseljuje del človekove narave, ki ga lahko ubesedimo, je racionalen, logičen; intuicije pa so v globljem delu človekove narave. Na področju religiozne izkušnje mnoge osebe predmet svoje vere posedujejo v obliki neposredno dojetih kvazičutnih stvarnosti.¹³ Prav intuicije imajo pri osnovanju vere prednost pred racionalističnim delom človekove narave. Ta pristop potrjuje Jamesovo nespregemanje racionalističnih metafizik, intelektualizma na vseh področjih, prav tako na področju religije, vere v nevidni red, Boga. Bolj je zaupal metodam znanosti kot racionalizmu. Vendar ga je njegovo predano iskanje prepričalo, da (angleški) empirizem ni empirizem v pravem pomenu besede, zato se sam odloči za globljo obliko empirizma, za radikalni empirizem. To

prikazuje Jamesovo neomajno zaupanje, pričanje v veljavnost, upravičenost in resničnost človekove izkušnje. Refleksijo je omejil na to (čisto) izkušnjo in hkrati zavrnil vse transcendentne, apriorne principe. Človekova izkušnja pa vedno priča o človekovem nalogodju, nezadovoljenosti z vidnim, čutnim svetom, ves čas kaže na človekovo željo po preseganju. Zaupanje človekovi izkušnji je Jamesa prepričalo tudi o nezadostnosti metod znanosti pri preučevanju celote človekove izkušnje. Na tej točki je pristavil metodo svojega pragmatizma, ki upošteva vsak pristop, metodo, hipotezo in jo ima za resnično, če ima za življenje koristne posledice. "Povsem sem prepričan, da je tak empirizem bolj naraven zaveznik religioznega življenja, kot je kadarkoli bila ali bi lahko bila dialektika."¹⁴

Človekove želje, notranji nemir za lastno izpolnitev, zahteva duhovni red, religijo. Dejstvo, da vidni svet človekovih potreb ne more zadovoljiti, okrepi vero v religijo in potrди možnost nevidnega sveta oz. reda.¹⁵ Slutnja takšnega sveta lahko privede do potrditve resničnosti takega sveta. Slutnje, ki temeljijo na človekovih zanimanjih in interesih, se mnogokrat potrdijo. Primer tega so npr. znanosti.¹⁶ James brani religiozne fenomene pred intelektualističnimi napadi, ki zavračajo vse, kar se ne prilega apriorni shemi. Njegov pluralizem in pragmatizem sta zaveznika religije. Ta religija pa mora prestatati pragmatični preizkus.

Bog – uporabna ideja

Bog, ki je vzpostavljen po takšni izkušnji in pragmatičnem preizkusu, mora biti Bog, ki ga potrebujemo in lahko uporabljamo. Njegove zahteve do nas morajo biti okrepjene naše zahteve do nas samih. Bog ni poznan ali razumljen, ampak uporabljan. Ne Bog, ampak življenje in več življenja je cilj religije, zato je vprašanje o Božjem obstoju nepomembno. Raba Boga govori, da religija ni anahronizem.¹⁷

To je "antiesencialističen"¹⁸ pogled na Boga, ki vanj ne postavlja nobene nujne lastnosti; niti tega, da bi npr. obstajal izven izkušnje. Njegov obstoj postane pojmovno nemogoč in je dostopen le vsakemu posamezniku prek religiozne izkušnje. To je res, vendar nam to ne bi smelo onemogočiti govorjenja o Bogu, pridevanja različnih presežnih pridevnikov Bogu. Videnja Boga kot popolnega bitja, kot prekipevajoče polnosti biti, ki se v svojem razkrivanju zakriva (skriva in tako kaže na skrivnost), kot osebe, ki jo vidimo in slišimo kot zgled, vodilo življenja, ki mu skušamo služiti kot najvišjemu idealu. Ideja, da Bogu lahko služimo, bi utegnila kot upor proti esencializmu bolj koristiti kot ideja, da je Bog le uporabljan, v službi. Idejo Boga, ki je le uporabljan, lahko hito nadomesti 'bolj' uporabna ideja. Soditi smemo, da je to Jamesova šibka točka. Saj človekova misel avtomatsko, po logični nujnosti, že sami ideji Boga prej pritika presežne lastnosti (vsemogočnost, vsevednost, absolutna dobrost, večnost, neskončnost...) in ne uporabnosti.¹⁹

Na področju religioznega je James ločil vprašani pomena in resnice. Pravi le, da imajo religiozni izrazi pomen, ki je osnovan na uporabi. Ne, da so resnični, ker je koristno verovati vanje.²⁰ Bog, kot ga predstavi James v svojih delih (Pragmatizem, *The Varieties, A Pluralistic Universe*), ni Bog Svetega pisma, ni osebni Bog, kot bi to pričakovali. Ni Bog, ki bi v svojem preseganju svetovnega reda, ki bi se v svoji vsemogočnosti lahko sklanjal k vsakemu posamezniku. Ne, Jamesov Bog je imanenten in končen, zato zavrača vse predstave o vsemogočnem in vsevednem Bogu. "Teološki mehanizem, ki je tako živo govoril našim prednikom, s svojo končno dobo sveta, svojim stvarjenjem iz nič, pravniško moralo in eshatologijo, s svojim okusom za nagrade in kazni, obravnavo Boga kot zunanjega načrtovalca, razumnega in moralnega voditelja, večini izmed nas zveni tako

čudno, kot da bi bil tuja in divjaška religija."²¹ Bog teizma je po Jamesu neuporaben in ga je treba zavreči. Ta Bog živi v višavah in je zato "neploden princip".²²

Takšnemu Bogu James očita, da živi ločeno od svojega stvarstva, da imamo lahko z njim le zunanje, pravne odnose. Božanstvu pragmatizma je bližje panteistično nazarje, vizija Boga kot prisotnega v notranjosti, in ne kot zunanjega stvarnika. Bog je eden od mnogih končnih delov pluralističnega sveta.²³ Ločitev med Bogom in svetom ni poudarjena. Bog, kot ga sprejema James, po njegovem mnenju nudi bližino med seboj in človekom. James pravi, da metafizični atributi, ki jih pripisujemo Bogu, ne morejo ustvariti povezave z našim življenjem. Jamesova teologija je odkrito osredotočena na človeka in njegove moralne interese. Prav moralni atributi Boga pa lahko imajo povezavo z življenjem človeka.²⁴ Dogmatični teologiji ne uspe dokazati, da Bog metafizičnih atributov obstaja. Zato James pravi, da je logično sklepanje neresnična pot do Boga.²⁵ Notranja osebna izkustva so dokaz za Boga. O njegovi naravi James lahko govori le z moralnimi atributi, zakaj le ti imajo lahko neko unovčljivo vrednost in koristen vpliv na življenje. Božji naravi tako pripisuje "uresničenost" človekovih moralnih hrepenenj, človekovo moralno življenje se razširi z zanimanjem za Boga v njem. Če človek gleda na svet teistično, se ta spremeni v živ *ti*, s katerim se lahko ukvarja. James gre celo tako daleč, da se sprašuje, ali zvestoba posameznikov prepričanjem, ki segajo preko (*over-belief*), ne pomaga Bogu, da je bolj zvest svojim velikim nalogam.²⁶ Bog dogmatične teologije je zanj le ideja, princip, ki na dejstva sveta nima vpliva. Vprašanje Božjega obstoja zanj leži le v posledicah za posamezne stvari, ki jih obstoj Boga lahko sproži.²⁷ James pravi, da Bog, kot ga interpretira pragmatizem, lahko odgovori potrebam človeškega srca. Ta Bog je



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Kvišku* (Zion, ZDA)

potopljen v svet, je v njem prisoten in tako postaja najmočnejša motivacija za človekovo moralno življenje.²⁸ Tu je uporaben. Predstava Boga zagotavlja idealen red, ki bo vedno ohranjen; vsaka tragedija in zlo sta z njim le začasna in delna, nista dokončni dejanji.

Pri vprašanju Boga ali bogov kot objektu vere je za Jamesa značilen dvojen odnos. Pred duševno krizo l. 1870 so mu bili naturalistični argumenti o (ne)obstoju Boga neizpodbitni in neizbežni. Toda po branju Charlesa Renouvierja, ki ga je osvobodilo duševne krize, je postal neizprosno doživljenski nasprotnik naturalizma in materializma. Teizem ima po njegovem pred ateizmom praktično prednost, tako kot svobodna volja pred determinizmom ali pluralizem pred monizmom. Nikoli ni bil prepričan v prisilne racionalne argumente za obstoj Boga, ker ljudje v Boga ne verujejo na osnovi logike, ampak zaradi čustvenih, notranjih religioznih po-

treb. Človekova hotenjska narava izvaja pritisk na druga področja duha, da prihajajo do teističnih zaključkov.

James postavi razliko med Bogom običajnih ljudi v njihovi religiji in Bogom stvarnikom v krščanski teologiji. Za Boga običajnih ljudi oz. popularnega krščanstva pravi, da je le en del pluralističnega sistema. Tudi če v tem sistemu ni absolutna, to še ne pomeni, da ni Boga.²⁹ Bog je končen, kljub temu morda skoraj nič ni zunaj njega, vendar gotovo ni vsrkal vsaj najmanjšega delca veselja. In ta delec ga napravi relativnega. Vsaj v moči ali spoznanju. Hipoteza, da je Bog absolut, je za Jamesa prej čustvena kot vzvišena. Takšnemu Bogu je časni svet tekmeč. Svet obstaja v razpodeljeni obliki, ne v obliki vsega, celote.³⁰ Bogu monističnih popolnosti James vseeno priznava paradoksnost praktičnost, vendar vidi težavo v tem, da so te popolnosti, tak Bog, le dodatek oddaljenega razmišlja-

nja, ki išče pojmovne nadomestke za Boga samega.³¹ Bog ne more biti tako oddaljen in ne v stiku s človekom.

Dejanske praktične potrebe so edina osnova za našo vero v obstoj Boga, so (edini) dokaz za vero v Boga, ki tudi lažje prestane pragmatični preizkus. Jamesov pragmatizem zato predstave Boga ne more zanikati. Gre za praktično in ne teoretično razvidnost. Ateizem, agnosticizem, materializem pa so neracionalni, saj niso spodbuda človekovi praktični naravi. James je bil tudi prepričan, da ima na področju religije pragmatizem prednost pred pozitivističnim empirizmom in religioznim racionalizmom. Pragmatizem je pri iskanju Boga pripravljen slediti logiki, čutom in osebnim izkušnjam, tudi mističnim, če imajo praktične posledice. In hipoteza Boga deluje zadovoljivo, to dokazuje izkušnja.³² Osebna religiozna izkušnja je Jamesu najodločilnejša za religijo.

Pri religiozni izkušnji gre za diskontinuiteto z 'naravno' izkušnjo; je tako edinstvena, da je materialistična interpretacija povsem nemogoča. V naše življenje uvaja nove elemente, ki vplivajo na naše ravnanje. Religiozno interpretirani svet, skladno z Jamesovim pluralizmom, dovoljuje različne dogodke in hkrati pri človeku zahteva drugačno ravnanje. Religija človeku daje moralno tolažbo, religija je za človeka velikega praktičnega pomena. Pragmatizem in radikalni empirizem sta potrjena z dejstvom, da zadovoljujeta človekove praktične potrebe, ker zagotavljata prostor religiji. Sprejetje religije pa pomeni vero in zavrnitev skepticizma. Religija, ki ustreza zahtevam človekove moralne narave, nikoli ne pridobi objektivne gotovosti. Tako zanjo kot za skepticizem ni razumskega dokaza. Religiozna vera se potrjuje s človekovim zadovoljstvom in ravnanjem. In ker je vera stvar osebne izkušnje, je vsebina vere pri različnih osebah različna. Izkušnjo oz. čutenje je James imel za globlji vir religije, teološke for-

mule pa za drugoten proizvod le teh. Religiozna izkušnja s čutenjem, ki ga povzroči, preoblikuje človekov odnos do njegovih moralnih obvez. Naporno poslušnost spremeni v radostno deležnost. Z religijo se moralno breme spremeni v duhovno radost. Takšna preobrazba moralnosti je posebej značilna za mistična izkustva, stanja.³³ Le pod vplivom religije lahko človek dosega višje moralne možnosti.³⁴ James je bil prepričan, da je z religiozno izkušnjo filozofsko dokazal obstoj nevidnega sveta. Pomen zemeljskega življenja pa obstoji prav v odnosu do tega nevidnega sveta. Prav ta svet vpliva na transformacijo naših etičnih teorij in moralnega življenja. Moralni interesi (poleg drugih) in zvestoba izkušnji dajejo pragmatično upravičenost veri v Boga.³⁵ Religija je pri Jamesu izpeljana iz izkušnje. Tako neposredne zaznavne izkušnje kot posredne, notranje izkušnje. Druga vrsta izkušnje postavlja merila in ideale, za katere iščemo potrditve v zaznavni izkušnji, zaznavnem toku. Veri, ki jo gradimo iz religiozne izkušnje, je James podelil filozofsko upravičenost in spoznavno veljavnost. Vera, religija in predstava Boga pa morajo vsi prestajati pragmatični preizkus in dokazovati svojo koristnost v življenju posameznika. Vsi pojmi in predstave so sprejemljivi za dopolnjevanje z novostmi iz neprekinjenega zaznavnega toka.

Dlje, ko beremo Jamesa, bolj odkrivamo, da je njegova misel na vseh delih prepletena z vsemi deli. Občutljivost za izkušnjo ga je privedla do prepričanja, da je svet bistveno moralen fenomen. Etika s praktično razsežnostjo je Jamesu tista komponenta izkušnje in sveta, ki ne more biti zanemarjana na nobenem področju, disciplini ali razmišljanju. Etika, religija, Bog in znanosti so koristni in uporabni za človeka. Etične teorije, ki se skušajo razviti neodvisno od Boga, so obsojene na razočaranje in sterilnost. Človek in njegovo moralno življenje sta nepopolna, zato morata najti izpol-

nitev v Bogu. V svetu brez Boga bi življenje še vedno imelo resnično etičen značaj, toda celovita lestvica moralnih vrednot bi bila zaprta. V skladu z Jamesom prisotnost Boga v svetu terja človekov odgovor, ki je moralen in ne le spoznaven. Spoznanje Boga na tak način, da vemo, kako naj v zvezi z njim delujemo, vodi v priznavanje njegovega obstoja. Tako je tudi z religijo; tisti, ki jo živi, ji boljše služi kot tisti, ki jo le pozna. Bog hoče, da sodelujemo z njegovim stvarstvom. James vzporeja spoznanje Boga in človekovo moralno življenje, ki se s spoznanjem Boga poglobi. Tudi pojmovanje Boga v zgodovini je po Jamesu določeno z nivojem moralnosti. Tako sta proces razvijanja vere in razvijanja moralnosti ozko povezana. Sledi pragmatični dostavek, namreč, da vsakomur, ki veruje v Boga, ta nekaj pomeni; da ga lahko uporablja, da ga je izbral zaradi koristi, ki jih prinaša. Kakor hitro se mu začnejo te koristi zdeti brez vrednosti, vredne prezira, nasprotne drugim koristim, se začne v Boga dvomiti in kmalu je zanemarjan.³⁶

Bog, kot ga predstavi James, je torej končen, ker radikalni empirizem ne daje nikarkršnega namiga, da bi neskončno bitje lahko obstajalo. Slednje bi po njegovem vključevalo tako dobro kot zlo in ne bi moglo imeti stika s svetom, saj bi bilo popolnoma transcendentno. In tako ne bi moglo imeti mesta v 'filozofiji izkušnje'. Boga je skušal privedi v intimen odnos s svetom in posebej človekom, zato govori o njegovi končnosti, v kolikor je nepredstavljivo, da bi človek imel odnos z neskončnim Bogom. Morda lahko Jamesovo pojmovanje končnosti Boga razumemo na način, da je dobrost Boga že omejitev; da je torej Bog lahko le dober in dobrost izkušamo (v končni izkušnji). Ker je Bog končen, ni zunan izkušnje in je neizpopolnjen, ga lahko pri njegovem delu podpira človek. Neskončni Bog po Jamesu ne bi mogel ustrezati našim moralnim potrebam. Ker je Bog končen, pravi

James, je človekovo konkretno, dejavno (tudi moralno) življenje lahko odvisno od Boga in ga ta tudi preobraža.

V mnogih stvareh glede moralnosti, religije in Boga se z Jamesom moremo strinjati. Vendar je vprašanje Boga obravnaval zelo svojsko. Sholastični in novoveški filozofi bi ga pri tem vprašanju s svojim naborom filozofskih pojmov in logike povsem potepotali. Nedvomno bi pri vprašanju in spoznavanju Boga prej pritrdili Tomažu Akvinskemu kot pa Jamesu, ki gotovo ni poznal Akvinčeve metafizike biti. Sicer bi brez obotavljanja pragmatično zatrdil, da je Bog neskončen, da je čista aktualnost, da so v njem udejanjene vse možnosti; kar pa ne pomeni dokončnosti, onemogočenosti, ampak popolnost in s tem tudi popolnost možnosti. Zato je lahko tudi v stiku s svetom in človekom, ne da bi zato moral biti končen. Drži pa tudi, da se ta izvajanja ne bi skladala z Jamesovim radikalnim empirizmom. Njegovim izvajanjem lahko kljub temu priznamo visoko stopnjo resničnosti in veljavnosti ter popolno upravičenost v (post)modernem kontekstu, kjer ni več toliko pomembno, kaj avtor pove, ampak na kakšen način to pove. V svojih razmišljanjih James ni sledil toliko logiki besed kot pa logiki izkušnje in dejstev. Prav to ga je naredilo za velikega filozofa.

1. Prim. *The Varieties*, 2002, 203-254; 375-406. Prim. Brennan, 76.

2. Na tem mestu se sama ponuja primerjava z Levinasom. James daje etiki prednost etiki pred metafiziko in religijo, Levinas pa pravi, da je prva filozofija etika in ne metafizika. Prvenstvo etike izpeljuje iz izkustva srečanja z drugim. Levinasova etika Drugega pravi, da se drugega ne da spoznati, da ne more biti spremenjen v objekt jaza, kot je to počela tradicionalna metafizika. O filozofiji je raje razmišljal s stališča filia, ljubezni in ne s stališča modrosti, sophia; torej kot o modrosti ljubezni in ne kot ljubezni do modrosti. Etika je sestavni del subjekta, etika odgovornosti do drugega predhaja objektivno iskanje resnice.

3. Prim. James, 2002, 145.
4. Prim. James, 2002, 151; James, *The Varieties*, 2002, 406,
5. James, 2002, 153.
6. Prim. James, 158. "Bog je resničen, ker proizvaja resnične učinke. ... Kjer je Bog, je tragedija le navidezna in delna, brodolom in razpad nista absolutno končni stvari." W. James, *The Varieties*, 2002, 399.
7. Prim. W. James, *Faith and The Right to Believe, v: Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996), 223-224.
8. Prim. Brennan, o.c., 21. Za filozofsko in zgodovinsko dober prikaz novosti krščanske moralnosti (krepost) glede na grško moralnost (vrlina) je dobra referenca E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije* (Ljubljana: Družina, 2002), poglavje Zakon in krščanska moralnost.
9. W. James, *The Varieties*, 2002, 29.
10. Prim. Brennan, 2004, 22.
11. W. James, *The Varieties*, 2002, 50.
12. James, *The Varieties*, 2002, 62.
13. Prim. James, *The Varieties*, 2002, 54.
14. W. James, *A pluralistic Universe*, januar 2004, <http://www.gutenberg.org/files/11984/11984-8.txt> (pridobljeno 14.1.10), 100.
15. James je v knjigi *The Varieties of Religious Experience* celotno poglavje str. 46-65 posvetil ugotavljanju in potrjevanju stvarnosti nevidnega reda, *The Reality of Unseen*. Knjigo, ki posebej obravnava to poglavje, je spisal Wayne Proudfoot, *William James and a Science of Religions. Reexperiencing The Varieties of Religious Experience* (New York: Columbia University Press, 2002).
16. "...Znanost ne bi bila tako napredna, kot je, če bi iz igre izključili strastne želje posameznikov po potrjevanju svojih verovanj." James, *Volja do verovanja*, v: *Pragmatizem*, 2002, 199.
17. Prim. W. James, *The Varieties*, 2002, 391.
18. James bi s tem mislil na racionalistično govorjenje o Bogu. Neizpodbitno so se razlike med bistvom in biti pri govorjenju o Bogu zavedali mnogi filozofi; tudi sholastiki, ki so Jamesu predstavljali neplodno racionalistično spekuliranje (npr. ko je zapisal, da sholastične definicije Boga pomenijo manj kot nič; prim. James, *Pragmatizem*, o.c., 72). Sledeč Jamesu Bog in njegovo stvarstvo v sholastični teologiji nimata nič skupnega. V tem je za Jamesa bistveni dualizem teističnega sistema. Krščanski Bog je torej dualističen. V takem sistemu moramo njegove ukaze mehanično ubogati. Za Boga panteizma, ki je imananten, pa se zdi, da svet poenoti popolneje kot zunanji stvarnik, izumitelj. Prim. *A Pluralistic Universe*, 13-14. Znan primer sholastične previdnosti govorjenja o Bogu je Tomaž Akvinski, ki pravi, da je bistvo Boga njegova bit sama. ("... et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius." T. Akvinski, *De ente et essentia*, 2006, <http://www.corpusthomicum.org/oe.html> (pridobljeno 14.1.2010). Jamesu lahko in celo moramo očitati pristranskost in ga spodbijati v njegovem, tendencioznem in neobjektivnem branju srednjeveških sholastičnih avtorjev, v kolikor jih je sploh bral in ne o njih poslušal pripovedk noveveških in razsvetljenskih filozofov. Seveda mu ne očitamo iskrene rado-vednosti, pristnega filozofskega iskateljstva resnice.
19. J. Maritain pravi, da je Bog pragmatizma kot star zvest služabnik, ki mu je usojeno, da nam pomaga nositi križ, Bog empirizma pa samo navidezen Bog, "nekakšna božanska prikazen moralnega fenomenizma". J. Maritain, *Po navdihu Tomaža Akvinskega* (Celje: Mohorjeva družba, 2004), 9.
20. Prim. Goodman, *Wittgenstein and William James* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 153-154.
21. W. James, *A Pluralistic Universe*, 14.
22. W. James, 2002, 24.
23. Prim. Brennan, 2004, 29, 33. Teorija pansihizma je Jamesa zelo pritegnila.
24. Prim. Brennan, 2004, 30.
25. Prim. W. James, *The Varieties*, 2002, 346.
26. Prim. W. James, *The Varieties*, 2002, 400.
27. Prim. W. James, *The Varieties*, 2002, 402.
28. Prim. Brennan, 2004, 31.
29. Prim. W. James, *The Pluralistic Universe*, januar 2004, <http://www.gutenberg.org/files/11984/11984-8.txt> (pridobljeno 14.1.10) 39.
30. Prim. W. James, *The Pluralistic Universe*, januar 2004, <http://www.gutenberg.org/files/11984/11984-8.txt> (pridobljeno 14.1.10), 43-44, 101.
31. Prim. W. James, *The Pluralistic Universe*, 99-100.
32. Prim. W. James, 2002, 61-66.
33. James denimo našteje štiri značilnosti mističnega stanja: 1. neizgovorljivost – to stanje se upira opisu; 2. spoznavna kvaliteta – prinaša določeno spoznanje, vpogled v globine resnice, ki jih diskurziven um ne sondira; 3. minljivost; 4. pasivnost – osebek je v tem stanju pasiven. Prim. James, *The Varieties*, 2002., 295-296.
34. Prim. Brennan, 2004, 26.
35. Husserl je hvalil Jamesovo zvestobo izkušnji, saj so mu njegova opazovanja na na področju deskriptivne psihologije predstavljene izkušnje pomagala, da se je oddaljil od psihologističnega naziranja. Prim. Brennan, o. c., 95.
36. Prim. W. James, *The Varieties*, 2002, 257.

Smrt v filozofski misli Martina Heideggerja in Emanuela Levinasa

Smrt. Kako različna stališča in življenjske drže zavzema človek do te resničnosti svojega življenja. Za nekoga sestra, za drugega hladna, vsiljiva tujka, za tretjega le filozofski *nič*, za četrtega smrti ni ... A pestrost pogledov ni nič presenetljivega, saj je smrt kot dinamič, ki lahko poruši še tako močno in vase zaverovano stavbo človeškega življenja, in hkrati lahko sproži plaz novega, blagega kamenja za novo, udobnejšo hišo življenja. Za oboje je smrt dovolj močna.

Človek se s smrtjo večinoma nerad ukvarja, vsaj ne s svojo. A se mora, ker je tu, ker je del njega, ker je okoli njega. Tudi ko si dopoveduje, da se z njo ne bo ukvarjal in se ne ukvarja, se z njo vendarle ukvarja, in sicer še globlje. Najprej in največkrat sicer res na oddaljenosti prepričanja in stališča, ki z njegovim resničnim vsakdanjim življenjem nimata kaj dosti skupnega. Pridejo pa trenutki, ko mora do nje zavzeti resno osebno držo. A tudi tedaj želi smrt odriniti le kot "zadevo vere", pred tem pa o njej ne more nič reči. Tudi kristjani *dogodek smrti* večkrat prezgodaj postavimo pod okrilje vere v večno življenje in tako z njim hitro opravimo. Kot da nam nima kaj povedati že sedaj, kot da človeku nima kaj povedati, tudi če ne veruje v večno življenje.

Kaj lahko torej rečemo o smrti, tej tako zanimivi "človekovi sopotnici", še pred obzorjem vere v večno življenje? Sam bom predstavil dva filozofska pogleda na smrt, in sicer pogled nemškega filozofa Martina Heideggerja in pogled Juda Emanuela Levinasa. Njuni celotni filozofski misli sta izvirni in tehtni, enako pa velja tudi za njune po-

glede na smrt. Le-ta zanju nikakor ni nekaj na koncu človekovega življenja, nekaj, s čimer se v življenju ni treba ukvarjati, saj je sedaj še pač ni. Ko pa bo, tako ne bo nas. Še več; ne samo, da je smrt zanju pomembna, temveč je celo v središču njunih filozofij.

Iskalec izvornega pomena *biti*

Heidegger kot filozof novega mišljenja *biti* vsej dosedanji metafiziki od Platona in Aristotela naprej očita, da je vprašanje *biti* obravnavala preveč v senci bivajočega, in sicer v smislu navzočnosti. *Bit* se je spremenila v idejo, v tisto, po čemer so bitja razumljena. Na *biti* (*bit*) kot tako je metafizika tako rekoč pozabila. Zato želi Heidegger preko fenomenološke metode znova odkriti izvorni pomen *biti*, in to brez sklicevanja na Boga. Tako želi postaviti filozofijo kot možnost mišljenja popolnoma brez Boga. Zato uvaja njegovo novo mišljenje *biti* ontološko diferenco, temeljno razliko med bitjem in *biti*, med bitji, ki so, in *biti*, ki se prek njih razkriva. Ob tem se Heidegger zaveda, da vsaka še tako bogata ontologija ostaja slepa in je sprevrjenost svoje najbolj lastne namere, če ni poprej zadovoljivo pojasnila smisla *biti* (prim. Heidegger, 1997, 52). Le-tega lahko razberemo le iz človeka. Kajti zanj je človek bivajoče, ki ima do vprašanja *biti* poseben odnos. Še več, vprašanje *biti* ga zadeva v njegovi *biti*, in sicer na način počutja, razumevanja in govora. Jasni *biti* je razprt na te tri načine. A v svoji *biti* mu že vselej gre za to *biti*. Zato človeka kot tistega, v katerem se tukaj in sedaj postavlja vprašanje *biti*, imenuje *Dasein, tu-bit* (prim. Stres, 1998, 288).

Vprašanje človekove celovitosti

Heidegger želi torej priti do izvornega pomena *biti* preko človeka. A če naj človek neoporečno poda značilnosti svoje *biti*, tedaj mora na svoje strani poprej postati dostopen tako, kakor je sam na sebi. To pomeni, da nam mora biti omogočen celovit pristop k človeku, da ga moramo misliti v njegovi celovitosti. Se pravi, da moramo najti določilo, ki bo povzelo človeka v celoti. To Heidegger najde v *tesnobi* kot temeljnem človekovem počutju. To je razumevajoče počutje, v katerem se *biti* človeka razkriva na lasten in celovit način. Zato jo Heidegger imenuje temeljno počutje človeka, saj ga iztrga pobegu pred nalogo lastne *biti*. Tesnoba ga iztrga utišanju vprašljivosti *biti* (samoumevnosti) in mu prepreči odložitev bremena odločanja za lastno *biti*. Skratka, tesnoba ga najbolj sooča s samim s sabo, v njej je on najbolj on. Poslednji razlog, pred katerim in zaradi katerega nam je tesno, pa je smrt.

Temeljno počutje tesnobe vodi Heideggerja k opredelitvi *biti* človeka kot *skrbi*. Se pravi, da ves kompleks človekove vrženosti v ta svet, njegovega eksistiranja, zavzemanja aktivne drže do samega sebe in njegovega nenehnega bivanja pri drugem nosi skupno ime *skrb*. Tu torej *skrbi* ne smemo razumeti psihološko kot počutje zaskrbljenosti, ki se kaže kot oskrbovanje z različnimi stvarmi, potrebnimi za življenje, ali kot *skrb* za soljudi. To sta le dva načina *skrbi*, s katerima se izraža *skrb* kot *biti* človeka. V ontološki *skrbi* je tako rekoč izvor človeške *biti*. Za Heideggerja je torej človek v najglobljem jedru ena sama *skrb zase*.

Skrb tako predstavlja enovito *biti* človeka, ki pa je obenem notranje razčlenjena s tremi ontološkimi značilnostmi, kot smo videli zgoraj. Zato Heidegger ponuja preprostejšo opredelitev *skrbi*. Razkril nam bo nje no globljo strukturo, ki nosi zdajšnjo razčlenjenost.

Človekova celovitost in vprašanje smrti

Skrb torej povzema celotno *biti* človeka. Vendar se Heidegger sprašuje, ali je sploh mogoče celotno zaobjeti človeka. Eksistencialnost (*biti-si-vnaprej*) kot druga značilnost *skrbi* nam namreč nakazuje, da je človek tudi tisto, kar še ni, kar pa more biti. "Še-ne" tako bistveno spada k človeku. Človek je torej vedno več kot njegova dejanskost. Kako torej doseči človekovo celovitost, ko pa se zdi, da je možna šele v smrti, ko je človek tako rekoč zaključen, a ga takrat ni več?

Tako vprašanje človekove celovitosti zadeva vprašanje njegove smrti, hkrati pa vprašanje časa, ki se zdi ključnega pomena za govor o človekovi celovitosti. Kako misliti skupaj *biti* in čas je zato temeljnega pomena za odgovor na vprašanje po smislu *biti*. Kajti človekovo celovitost je mogoče misliti le skupaj z vprašanjem časovnosti, pot do obravnavane časovnosti pa vodi preko analize smrti.

Eksistencialna analiza smrti

Heidegger začne podrobnejše eksistencialno obravnavanje smrti pri vsakdanjem razumevanju tega fenomena, ki je zelo pod vplivom javnega mnenja. Le-to razlaga smrt kot pripetljaj v svetu, enak vsem drugim pripetljajem. Pripetljaj, ki se na koncu življenja pač vsakemu zgodi, toda zaenkrat še ni navzoč. *Ve se*, da smrt obstaja, da ljudje okoli mene umirajo in da *se* enkrat pač mora umreti. A kdo umira? Nekdo in nekje. Zato pa v resnici nihče! Tako je v vsakdanjem razumevanju zakrito, da je smrt človekova najbolj lastna zadeva. Hkrati pa to vsakdanje razumevanje smrti kaže na "pozitivno" določenost človekove *biti* s smrtjo, ki je naloga samolastne, avtentične *biti-k-smrti*. Ker se torej eksistenca dogaja kot odnos do svoje lastne *biti*, to dogajanje pa stoji v znamenju možnosti, Heidegger opredelitev eksistence dopolni. Eksistenca kot odnos do lastne *biti* se torej bis-

tveno vrši kot odnos do svojega lastnega konca. Eksistence kot *biti-k-smrti* pa ne smemo razumeti kot trajanje neke *biti* do svojega konca niti kot mišljenje na smrt, temveč kot *dogajanje konca*. *Biti-k-smrti* je izvorna ekstaza eksistence, ki je prvotno in predvsem možnost.

Možnost je tako paradigmatično določilo pri Heideggerju. Na obzorju eksistencialno razumljene smrti se nam namreč razkrije eksistencialni značaj možnosti, ki je izvirnejši kot vsaka dejanskost. *Eksistenca je v svojem najglobljem značaju možnost, ki ni nikoli "udejanjena", zaključena. Najodličnejša možnost eksistence pa je ravno smrt.*

Tu se postavlja vprašanje, kako je lahko smrt človekova najodličnejša možnost, ko pa človek tako beži pred njo? *Biti-k-smrti* namreč pomeni priti smrti naproti oz. jo prevzeti kot možnost. To pa pomeni jo zdržati kot *možnost*, kot možnost čiste *nemožnosti* eksistence, ki kot taka nima ničesar udejanjiti. A ta skrajna in neizmerna možnost smrti nam "odpre" kraj za vse druge možnosti naše eksistence, saj osvobaja človeka v njegovi najgloblji avtentičnosti in ga tako rekoč sprosti v prostost izbire samega sebe. Smrt je človekova najodličnejša možnost zato, ker ga odpira k najgloblji avtentičnosti, s tem pa svobodni in celostni osebni uresničitvi.

Tako smo prišli do odgovora na vprašanje po možni človekovi celovitosti, s tem pa do viška Heideggerjeve misli o smrti. Človek lahko samega seme najpristneje razume šele iz smrti, iz svoje končnosti. Smrt ga določa, smrt ga tako rekoč vzpostavlja kot človeka, ga sprošča v različne možnosti življenja. Zato je smrt za človeka najodličnejša možnost.

"Ker iztek naprej v nepresegljivo možnost zraven odklepa vse možnosti, ki so naložene pred njo, se v njem nahaja možnost eksistencialne predusvojitve cele tubiti, to se pravi možnost eksistirati kot cela zmožnost biti" (Heidegger, 1997, 361-362). Eksistencial-

na celovitost človeka je torej v prevzemu smrti kot možnosti.

Navidezno protislovnost smrti in celovitosti, ki jo je Heidegger na začetku problematiziral, je zdaj presegel s spremembo perspektive. Človekove celovitosti namreč ni moč razumeti kot popolnega udejanjenja in uresničitve, temveč kot skrajno omogočanje in s tem v najglobljem smislu *osvoboditev* (Klun, 1999, 195).

Človekova avtentičnost in vest

Ob tej analizi smo videli globoko povezavo med smrtjo in človekovo avtentičnostjo. Smrt je človekova najbolj lastna možnost, ki ga najbolj vodi k avtentičnosti. A takoj se postavlja vprašanje, kdo izpričuje to avtentičnost. Na to vprašanja Heidegger odgovarja s fenomenom *vesti*, ki je zanj izvorni fenomen človeka, zato zahteva eksistencialno razlago. Mnoge različne interpretacije vesti in tega, kar le-ta pove, mu samo kažejo, da gre za izvorni fenomen v človeku.

Njegova razlaga vesti se tako bistveno razlikuje od psihološke, teološke, moralne ali religiozne. Ker vest vedno da nekaj vedeti, da nekaj razumeti, ker se v vesti nekaj razpre, zato je posebna razprtost človekove *biti*. Človeku govori, zato lahko način dogajanja vesti označimo kot nagovor oz. kot klic. Klic vesti na način molka in soočenja s samim seboj je temeljni način razprtosti vesti. Zaradi vsega tega jo želi razložiti pred temi interpretacijami, "onkraj dobrega in zlega", kot bi rekel Nietzsche.

Toda *kdo kliče po vesti*? "Teološki pojem vesti, božjega klica, Heidegger "deteologizira" in ga razloži ontološko kot izraz presežne biti v človeku: vest je klic skrbi." (Petkovšek, 1997, 87.) Ontološka možnost vesti je torej v tem, da je človek v temelju svoje biti *skrb*. Je namreč tisto bivajoče, ki mu gre za iskanje samega sebe, ki ga skrbi za samega sebe. Zato vest nima nobenega cilja ali merila. Nje-

gov izvir in cilj je človek v svoji avtentičnosti. Le-ta pa je vedno samo moja, nikoli obča, zato se v vesti ne zrcalijo neka obča moralna načela.

Smrt v misli

Emmanuela Levinasa

Tretja pot med filozofijo in vero

Levinas se sredi sodobne filozofije čuti utesnjenega in kritizira vsako spoznanjsko prisvajanje sveta, ker ukinja njegovo drugačnost. Še več, ves smisel, ki ga poskuša izrehati zahodna filozofija, je zanj zoženje primarnega smisla, ki je pred rekanjem *biti*. Zato hoče iti nazaj k smislu, ki ga ne bi več izrekli z izrazi *biti* niti z izrazi bitja (prim. Levinas 1987, 333). A če odklanja totalnost prisvajanja v zahodni govorici, se obenem zaveda nevarnosti, da bi ostal v religiozni nezrekljivosti, da bi ostal zgolj v veri. Kot odgovor hoče jasno pokazati tretjo pot med filozofskim in religioznim smislom. Kajti zanj "ni gotovo, da onstran izrazov biti in bitja nujno zapademo pod govor mnenja ali vere. Dejansko govorita vera in mnenje jezik *biti*, tudi če ostajata onkraj uma oziroma hočeta biti zunaj. Nič ne nasprotuje manj ontologiji kot mnenje vere." (Prim. Levinas 1987, 333.) Pokazati hoče, da dosedanja filozofija še ni povedala vse smiselnosti, da torej obstaja neka smiselnost onkraj oz. pred do sedaj znano filozofsko smiselnostjo. Kaj je torej tretja pot med totalnim filozofskim zapopadanjem in totalnim molkom? To je etika, horizont onkraj *biti*.

Etika – smisel pred ontologijo

Za Levinasa je etika precej globlja razsežnost človekovega življenja. Etika, se pravi odnos z drugim, je na prvem mestu, pred vsem drugim, pred vsakim mišljenjem in delovanjem. Nisem najprej jaz, pa potem še morda etika, ampak je najprej etika, najprej je odnos

z drugim, šele potem sem jaz. Še več, odnos z (D) drugim me konstituira, me dela posameznika, in to že od samega začetka. V tem odnosu sem vedno najprej poklican od drugega, šele potem jaz odgovorim. *Tožilnik je pred imenovalnikom*. Torej je etični odnos tudi pred vsakim *razumevanjem biti*, za katerega je odnos do drugega sekundaren. Za Heideggerja je npr. odnos do drugega le modifikacija ontološke skrbi za lastno *biti* (prim. Klun, (30) 2002, 335). Ali drugače, odnos z drugim je le način odnosa s seboj. Ker je tako etika zanj prva filozofija, bom najprej orisal temeljne teme njegove filozofije; to so obličje, Neskončno in preroška odgovornost.

Na obličju se javlja Obličje

Bog je ob stvarjenju samo človeku dal osebno ime (Adam), nikomur drugemu, niti nebesom ne. Zato ime v Svetem pismu ni zgolj neka koda nekega bitja, ampak izraža človekovo identiteto, njegovo najgloblje bistvo, ki je obličje (prim. Korbar 2001,9). Ko ima nekdo osebno ime, pomeni, da kliče po osebni odnosu, in klicanje po osebni imenu nagovarja najgloblje. Tudi v Izraelu se izoblikuje Božje obličje, ki mu nato dajo ime Jahve. Kolikokrat se svetopisemske osebe obračajo Nanj in iščejo njegovo Obličje. Tako pridemo do prvega temeljnega pojma Levinasove filozofije, to je *obličje*. Ko pa se človek sreča z drugim človekom, ne da bi na njem najprej opazil nos, barvo oči ali las, sinovstvo ali hčerinstvo tega in tega, tedaj se je nanj obrnil kot k obličju, v vzvišenosti katerega osebnosti ni mogoče razumeti iz konteksta. Zato je obličje pomenskost brez konteksta, kajti obličje ima pomen samo na sebi. "Ti si samo ti. V tem smislu lahko rečemo, da obličja ne moremo "videti". Je to, kar ne more postati vsebina, ki bi jo zajela naša misel; je brez vsebine in nas vodi iznad sebe. V tem nam pomen obličja pomaga izstopiti iz *biti*, kolikor ta sovpada z znanjem." (Levi-

nas, 1998, 58.) Zato se k obličju lahko obrne le obličje. In človek je resnično z drugim takrat, ko je z njim iz obličja v obličje.

Obličja bližnjega torej ne moremo zapostiti, ne moremo ga "zgrabiti", ampak nam vedno uhaja. Uhaja našim kategorijam, je vedno več, kot smo zmožni izreči o njem. Tako smo prišli do prvega paradoksa v Levinasovi filozofiji; na obličju drugega človeka, ki je končno bitje, se javlja ideja Neskončnega. Na obličju se javlja Obličje.

Izvoljenost v preroško odgovornost

Razmerje do Obličja je od samega začetka etično, to pomeni, da drugega fizično in etično zadeva, tudi ko še nič ne spregovori. In Njegovi klici so ukaz, čeprav ostaja človek svoboden. Tudi vsako človeško obličje mu ukazuje. Čim bolj je krhko in nezaščiteno, čim bolj ubogo je obličje, tem bolj ga kliče na pomoč. Kliče mu: *Ne ubijaj me! Ne zvajaj*

me na lastne kategorije! Pusti me biti to, kar sem. Tako je berač moj učitelj, ker mi pove, kako biti človeški. Obličje me s pogledom *izvoli*, "samo ti" (prim. Chalier, 75-81). A ta izvoljenost, ki ga postavi v odgovornost, za Levinasa ni zgolj breme, ker jo razume kot enkratnost izvoljenosti. V odgovornosti za drugega je človek najbolj enkrat in nepovnljiv. Zato jo imenuje božansko breme. Pred to izvoljenostjo ne more uiti, ker gre za njim, kot je šla pri preroku Joni. Tu se drugič zgodi paradoks neskončnega v končnem. Tem bolj je drugi končen in nebogljjen, tem bolj neskončna je moja odgovornost. A ker sem neskončno odgovoren, sem brezmejno vreden. Gre za *preroško odgovornost*, ko sem jaz vedno bolj odgovoren za drugega, kot je drugi zame. Jaz sem odgovoren celo za njegovo odgovornost. Gre za etično vznemirjenost, ki je ne more potešiti nobeno spoznanje. Kajti spoznanje je način umiritve, ni-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Skrivnost* (Stonehenge, Anglija)

koli zaobjeti drugi pa me stalno vznemirja, me ne pusti pri miru. Tu gre za etični nemir, ne za avguštinskega. Drugi me vznemirja, še preden se je izoblikovala zavest o meni, zato drugi vedno ostane drugi.

Vprašanje smrti

Zahodna filozofija je po mnenju Levinasa na podlagi vprašanja *Kaj pomeni biti?* ter na podlagi gotovosti smrt zreducirala na dilemo *biti ali ne biti*. Tako se smrt torej nanaša zgolj na zavozlavanje vozla intrige *biti*. Iz upora proti temu izpelje Levinas temeljna vprašanja: *Ali je to, kar se razpre s smrtjo, nič ali neznano? Ali se človek v smrtni uri res omejuje zgolj na ontološko dilemo bit-nič? Ali se v življenju ter še posebno na smrtni postelji človek res zgolj sprašuje, ali po smrti še bo ali ga ne bo več? Ali se ne dogaja v njem in z njim nekaj globljega?*

Smrt za Levinasa naznanja dogodek, ki ga subjekt ne obvladuje, zato zanj sploh ni človekov projekt. Naznanja dogodek, z ozirom na katerega subjekt ni več subjekt. Zato se v smrti človek srečuje z radikalno drugostjo in tudi z možnostjo transcendence. "Neznatost smrti, ki se ne daje takoj kot nič, ki pa je soodnosna z izkustvom nemožnosti nič, ne pomeni, da je smrt območje, iz katerega se še nihče ni vrnil in ki zato ostaja dejansko neznano. Neznatost smrti pomeni, da se sam odnos s smrtjo ne more zgoditi v svetlobi; da je subjekt v odnosu s tem, kar ne prihaja od njega. Lahko bi rekli, da je v odnosu s skrivnostjo." (Levinas, 1998, 114.) V odnosu s smrtjo je človek najbolj nemočen, najbolj premagan in trpen, saj nima obzorja, znotraj katerega bi smrt lahko uzrl. Zato je smrt drugost, ki se je nikakor ne more polastiti. Vendar to še ne pomeni, da do smrti drugega ter do lastne smrti človek ne more zavzeti osebnega odnosa. In to iz "prve roke". Gre za odnos *nemira in trepetu*. Odnos, ki ga Levinas izpelje iz človekovega odnosa do

bližnjega, ki ga tudi ne more zapopasti, a vendarle vzpostavi z njim odnos. A pozneje se Levinas vrne in pogled na smrt tako stopnjuje, da je človek bolj odgovoren za smrt drugega kakor za lastno smrt.

Smrt kot radikalna drugost

Tako smo prišli do Levinasovega pogleda na smrt. Na obzorju do sedaj predstavljenih temeljnih pojmov njegove filozofije bomo lažje razumeli njegov pogled na smrt.

Rešitev za pristno transcendenco najde torej v etiki, v *odnosu do drugega*. Ko se človek resnično sreča z drugim človekom iz obličja v obličje, se sreča z drugostjo, ki je ne more speljati na istost. Zanj predstavlja radikalno drugost, pred katero je popolnoma nemočen. Čeprav velja v pogovorih med ljudmi kot naraven prehod, naraven odhod, je smrt vendarle zelo dramatična in škandalozna. Kot da kar ne spada v ta svet. Kajti je odhod, odhod proti neznanemu, odhod "brez puščanja naslova", zato se kaže kot vir čustva, ki nasprotuje vsakemu tolažilnemu prizadevanju.

Sedaj se samo po sebi izpostavi upravičeno vprašanje ohranitve jaza v presežnosti. Če je torej smrt radikalna drugost, ki je ni mogoče zvesti na sorazmernost z menoj, se Levinasu postavlja vprašanje, ali je smrt človeka še sploh njegova zadeva. Ali sploh lahko imamo o smrti kako vednost in izkustvo iz "prve roke"? Če subjekt ne more vzeti nase smrti, kakor jemlje nase predmet, v kakšni obliki se lahko uresniči ta sprava med jazom in smrtjo? Skratka, kako se soočiti z dogodkom smrti, ne da bi ta dogodek sprejeli kot stvar, kot nekaj, kar vzamemo nase?

Levinas ponudi čisto drugačno perspektivo razmišljanja. Namesto *tesnobe zase*, *tesnobe ob filozofskem razumevanju nič* predlaga drugo temeljno počutje, to je *budnost za drugega*, čuječnost. Predlaga prebujanje tiste zasebnosti, ki si spričo neprisvojljive drugačnosti drugega zadostuje v svoji identiteti;

prebujanje kot nenehno streznjevanje istega, ki je samega sebe pijano. "Budnost, v kateri sta neznanost in ne-smisel smrti prepreka vsakršni naslonitvi na kako svojsko trpnost in v kateri groza plane na dan kot nesorazmernost med menoj in neskončnim: kot biti-pred-Bogom" (Levinas, 1996, 18).

Ta budnost je konkretno odgovornost za drugega. Še več, odgovornost talca. Kajti ta odgovornost se nikoli ne konča.

Moja smrt; nemir in trepet v neznanem

Smrt je torej za človeka usoda, ki sploh ni spoznavna. O njej namreč nimamo lastne vednosti in izkustva. Toda ta nevednost ne pomeni, da s smrtjo ne moremo vzpostaviti razmerja. Morebitnost smrti nekoga drugega lahko namreč prenesemo tudi nase. Toda kakšno je lahko to razmerje? Eno je takoj jasno. To ne bo razmerje do nekega problema, ki ga je treba rešiti. Kajti zaradi nedoločnosti smrti težko rečemo, da se le-ta javlja kot problem. Problem je namreč tam, kjer med mnogimi podatki nekaj manjka. Smrt pa je vprašanje brez podatkov, čisti vprašaj, čista skrivnost, čisti škandal! Zato smrt nikakor ni samo stvar dialektike *biti – niča* v toku časa, za katero je tesnoba drugo ime za moje razmerje s smrtjo. Kajti tu intencionalnost ohranja identiteto istega. Misel je zasnovana po modelu predstave tistega, kar je dano. Toda prizadetost ob smrti drugega ni videnje in ne zrenje, ampak je čustvenost, trpnost zaradi ne-zmernosti; to je prizadetost, ki je bolj intimna od vsakršne intimnosti, je nepojmljiva diahronija, ki je ne moremo zvesti na izkustvo. Gre za *nemir v neznanem*. To čustvo ne temelji v predstavi in je brez intencionalnosti. Pri tem Levinas postavi zanimivo tezo. Intencionalnost, se pravi vse človekovo prizadevanje po zavestni držji, je zanj način ne-spokojnosti! Torej je zanj vse človekovo prizadevanje po zavestnem razume-

vanju in iskanje razumske resnice le način človekovega nemira v sebi, je le način, kako skuša človek utišati nemir v sebi. Čustvo nemira je tako tisto čustvo, ki se porodi ob bližnjem in tudi ob bližini smrti. To je čustvo, ki ne vsebuje odgovora nase. Zato se to vprašanje umešča v globlji odnos, v odnos do Neskončnega.

Tako se v odnosu do smrti nikoli ne more zgoditi vstop drugosti v istost in zato nikoli ne more nastati mir. S smrtjo se nikoli ne morem pobotati, nikoli je ne morem udomačiti. Ker je čas *nemir istega zaradi drugega*, ne da bi isto kdaj koli moglo razumeti drugega, lahko s svojo smrtjo zavzamem le odnos *nemira in trepeta*. Kajti kako naj mislimo jaz v njegovi identiteti, enkratnosti, ko pa je v svoji posebnosti nekdo, ki uhaja pojmu o sebi? Jaz se izkaže v svoji enkratnosti le, če za drugega odgovarja z odgovornostjo, ki je ne bo nikoli rešen. Enkratnost jaza je torej v trpnosti, ki pa mora tvegati morebitnost nesmisla. Tako je trpnost, ki je ni mogoče izravnati, mogoča. Kajti če ima trpnost smisel kot neogibna dolžnost, potem ta smisel postane samozadostnost in institucija. Možnost nesmisla je torej samo določilo smrti, ki tako postane obnebe razsežnosti, ki je ne moremo misliti, pa tudi dvomiti o njej ne. Še več, nesmisel smrti je določilo, potrebno za enkratnost jaza.

Kaj človek kljub temu ve o smrti?

Levinas priznava, da kljub radikalni drugosti smrti o njej vendarle nekaj vemo. Kaj? Na kaj najprej pomislimo ob besedi smrt? Levinas ločuje med smrtjo in umrtjem. *Smrt* je izginotje tistih izraznih gibov, ki so bitjem omogočili, da so se pojavila kot živa bitja – gibov, ki so vedno *odgovori*. Zato je smrt *brez odgovora!* *Umrtje* je ustavitev gibov in redukcija nekoga na nekaj razkrojlivega, na negibnost, izročitev medicinskemu preverjanju. Ob smrti zato najprej pomislimo na ustavitev

izraznih in telesnih gibov, na nekoga, ki se izrazi z negibnostjo. Smrt je razkroj in je brez odgovora. Izraznost na obličju umrlega izgine, zato obličje postane maska. Tako vendarle imamo "izkustvo" smrti, ki pa seveda ni moja smrt. Zato se smrt ne izčrpa s to pojavnostjo smrti drugega.

Smrt in drugi človek; odgovornost za smrt drugega

Nekdo, ki se izrazi z obličjem, se postavi pod okrilje moje odgovornosti. Drugi se mi s tem, ko se izrazi, tudi zaupa. Tako me individualizira v odgovornost, ki jo prevzemam zanj. Smrt drugega me prizadene v moji identiteti, identiteti mene kot neizrekljivo odgovornega. To je moje razmerje s smrtjo drugega. V mojem spoštovanju nekoga, ki ne odgovarja več, je moja prizadetost že tudi krivda – krivda preživelega (Levinas, 1996, 8).

To razmerje želijo nekateri speljati na izkustvo iz druge roke s pretvezo, da je brez identitete. Toda to pomeni, da predpostavljamo, da je identiteta istega s samim seboj izvir vsega smisla. A za Levinasa razmerje z drugim in z njegovo smrtjo sega do nekega drugega izvira smisla. Umrtnje drugega prizadene moja identiteta jaza in dobi smisel v razveljavitvi istega, v razveljavitvi mojega jaza. Zato moje razmerje s smrtjo drugega ni niti zgolj vednost iz druge roke niti privilegirano izkustvo smrti. Kajti razmerje do smrti drugega izraža smisel smrti ravno skozi občutenje hude prizadetosti in groze ob smrti drugega. Zato se mu postavi vprašanje, ali je smrt kot grožnja nič, ki visi nad mojo bitjo, res edini vir čustev, kot je za Heideggerja. Če je torej za Heideggerja razmerje s smrtjo izkustvo nič v času, hoče Levinas ob smrti najti druge razežnosti smisla.

Levinasova misel doseže višek paradoksalnosti, ko pravi, da pomeni odgovornost za drugega v zadnji osvetlitvi odgovornost za njegovo smrt. Trepet za drugega je najmoč-

nejši v trepetu za njegovo smrt. "Ali nima smrt svojega eminentnega smisla v smrti drugih, torej v dogajanju, ki ni omejeno na mojo lastno *biti*? Ali se v tem bitju, katero smo, ne vršijo "reči", pri katerih primarno ne gre za njegovo *biti*? In če se človek ne izčrpa v službi *biti*, ali se potem moja odgovornost za drugega ne povzpne nad vprašanje *Kaj pomeni biti?*, nad tesnobo zaradi moje smrti?" (Levinas, 1996, 56.) Torej sem po Levinasovo bolj kot za lastno smrt odgovoren za smrt drugega. Ko me drugi odkrito pogleda, me najbolj izpostavi smrti. Obličje drugega mi ukazuje, naj ga ne puščam samega iz oči v oči z neizprosim. Bojazen oz. trepet za smrt drugega izhaja potemtakem iz temeljne odgovornosti za drugega. Toda ta bojazen za smrt drugega se razlikuje od čustva strahu *pred* nečim in *za* nekaj, ki sicer v tesnobi kot izjemnem čustvu sovpadeta. Vsako drugo čustvo se vrača vase, tudi strah za drugega je lahko le oblika strahu zase. A bojazen za smrt drugega se ne vrača k sebi, saj je izraz popolne nesebičnosti.

Ob tej Levinasovi etični radikalnosti mu Philippe Nemo postavi vprašanje, ali potem človek sploh še lahko živi, če se boji samo za bližnjega in nič zase. Ali je sploh mogoče tako nesebično živeti? Se je mogoče tako osvoboditi strahu zase? Levinas mu odgovarja, da je res treba, da si vsak človek na koncu postavi vprašanje, *ali res moram biti*. Ali s svojim bivanjem ne ubijam neprenehoma ali drugemu pripravljam smrti? Zato se vprašanje o smislu *biti* ne glasi *Zakaj sploh je in ne raje nič?*, temveč *Ali jaz s tem, ko bivam, ne ubijam?*

Tako se *drugače od biti*, o čemer Levinas ves čas govori, v resnici zaznava kot dejstvo, da je to, kar je najbolj naravno, dejansko najbolj vprašljivo: *Ali sploh imam pravico biti?* Seveda to ne pomeni, da Levinas zagovarja samomor. Hoče le reči, da človeško življenje ne more postati samozadostno, da ne more biti razlog samemu sebi. *Conatus essendi* (trajanje

bivanja, teženje po bivanju) je zanj vedno potrjevanje jaza v človeku in v tem smislu potrjevanje ontološkega egoizma. Zato ni izvor vseh pravic in vsega smisla (Levinas, 1989, 4).

Smrt in prihodnost

Človekov odnos s smrtjo kot drugostjo je zanj edinstven odnos s prihodnostjo. Kajti smrt je zaznamovana z večno prihodnostjo, ki ni odvisna od človekovega bega pred njo, temveč od dejstva, da je smrt *nedoumljiva*, da zaznamuje konec subjektovega junaštva. "Zdaj" je dejstvo, da sem gospodar, gospodar možnega. Smrt ni nikoli *zdaj*. Ko je smrt tu, mene ni več tu, ne zato, ker nisem nič, temveč zato, ker je ne morem zapopasti (prim Levinas, 1989, 4). V odnosu do smrti človekova možatost odpove, kajti znajde se v popolni trpnosti. Kajti v joku in ihtenju, ko trpljenje doseže svojo čistost, se skrajna odgovornost nase-vzetja spreobrne v skrajno neodgovornost, v otroštvo. "To je ihtenje in ravno preko tega se naznanja smrt. Umreti pomeni vrniti se v to stanje neodgovornosti, biti otroški drget ihtenja." (Levinas, 1989, 116.)

Presenetljivi sklep

Na koncu naredi Levinas presenetljivi sklep. Smrt človeka ne dela najbolj samega, kot trdi Heidegger, ampak najbolj razbija njegovo samoto. V nemiru in trepetu ga vabi, da se odpre drugosti in (D)drugemu. Kajti le tisti človek, ki je preko trpljenja skrčil svojo samoto in vzpostavil odnos s smrtjo, je zmožen pristnega odnosa z drugim. Človek ima namreč mnogo odnosov. S sočlovekom, s stvarmi, živalmi ... Z gledanjem, dotikanjem in sočustvovanjem je z njimi. A naj je še v tolikšnih odnosih, v obstajanju je človek osamljen. V obstoju ga nihče ne more zamenjati. Samota torej ni stvar neke Robinzonove osamitve na otoku, ampak je v samem dejstvu, da obstoječe stvari obstajajo, je nerazdružljiva enota med obstoječim in njegovim

obstajanjem. Torej ni oročanost predhodno danega odnosa z bližnjim. Smrt je torej postaja, ki človeka vodi k drugemu.

Sklep

Je človek *pastir biti* ali *varuh brata*? Je ob smrti najbolj močan ali najbolj nemočen? Heideggerjev pristop daje smrti središčno vlogo v človekovem življenju. Ko človek, ki je ena sama skrb zase, skuša smrti prevzeti nase kot najodličnejšo možnost, ko se z njo sooči na štiri oči, se najde v svoji celovitosti. Ko se doživi kot končno bitje, vso zapisano smrti, se najbolj najde v svoji koži. Skratka, ko se človek razume kot *biti-za-smrt*, je najbolj avtentičen, je najbolj pristen. Sebe razumeva iz smrti. Toda s tem je smrt premagana, odvzeta ji je škandaloznost in vznemirljivost. Tako lahko človek mirneje spi na postelji svoje *biti*.

Tu se mi odpira nekaj temeljnih vprašanj; ali res lahko človek v smrti išče svetlobo za svoje vsakdanje življenje? A se res lahko šele tedaj, ko se zave, da je ves zapisan smrt, veseli življenja? Naj *nič* osvetljuje njegovo *biti*? Naj res smrt daje smisel njegovemu življenju? Ga naj smrt sprošča v vseh možnostih? Ni to neka hladna avtentičnost človeka?

Levinasov pristop k smrti naznanja dvoumen smisel, vsekakor pa smisel, ki preseneča. Človek se pred lastno smrtjo in pred smrtjo drugega znajde v največji trpnosti in nemoči, saj mu ostane le trepet in bojazen. A v tem se po rešitev obrne k drugemu, in iz obličja v obličje ve, da ni sam. Tako se v trepetu in nemoči pred smrtjo naznanja njen novi smisel. Naznanja se druga dimenzija smisla, ko smrt ni več mišljena v alternativi biti / ne-bitu, temveč v priznanju, da sem ves zapisan (D)drugemu.

Levinasova misel me je večkrat pripeljala do presenetljivih, celo paradoksalnih zaključkov oz. stranpoti, še posebej pri vprašanju smrti. Kar je konec koncev razumljivo, saj

je vsa judovsko-krščanska misel paradoks za miselnost sodobnega sveta in človeka.

Heidegger in Levinas. Isti učitelj, a tako različni poti. Obe zalo privlačni, prepričljivi in podkrepjeni s fenomenom iz vsakdanjega življenja. Zato se mi postavlja vprašanje, kateri fenomen smrti je izvirnejši? Vzetje smrti nase in pogum za tesnobo pred najodličnejšo možnostjo ali priznanje popolne nemoči pred skrivnostjo smrti in izročitev drugemu v trepetu zanj? Če sem pošten, sta mi oba fenomena blizu in verjetno vsakemu človeku. Verjetno se nobenemu človeku resničnost smrti ne kaže zgolj po enem, temveč po več fenomenih. Vprašanje je samo, kdaj kateri nastopi, oziroma kateri je izvirnejši. Heideggerjevo samozavestno stališče in drža moči sta človeku verjetno bližji takrat, ko je realnost njegove lastne smrti še oddaljena, ko se z njo še ni srečal na štiri oči. Takrat je človek še močan in še prevzema nase svojo usodo in za njo odgovarja. Takrat je še močan, da zdrži možnost svoje končnosti in še udobno spi na "postelji svoje biti". Ko pa začuti, da mu smrt neposredno diha za ovratnik, mora človek verjetno priznati, da je nemočen, da je pred njo praznih rok. Priznati mora, da rešitev ne prihaja iz njegove možatosti, ampak od nekoga (D) drugega. Zato sta si njuni stališči, Heideggerjevo ontološko in Levinasovo etično, prej dopolnjujoči kot izključujoči. Tudi sam Levinas ne trdi, da ontologija ne bi bila možna. Ravno obratno, postavlja zahtevo po njenem obstoju, vendar takoj dodaja, da le kot nadaljevanje etike. Od tod ne zahteva več hamletovsko vprašanja biti ali ne biti, marveč ali smem biti. Kako se človek lahko opraviči pred trpljenjem drugega, pred smrtjo drugega. Kakšno pravico imam biti pred smrtjo drugega? Kateri fenomen je izvirnejši? Sem *biti-za-smrt* ali *biti-za-drugega*? Sem najprej zapisan

končnosti, minljivosti in samoti? In lahko šele iz njih zvem, kdo avtentično sem? Ali pa sem najprej zapisan od (D) drugega in za (D) drugega? In sem najbolj avtentičen, ko pred lastno in smrtjo drugega poklekнем in priznam nemoč ter se predam trepetu in nemiru pred skrivnostno resničnostjo?

Naj sta fenomena še tako različna, se med seboj bolj dopolnjujeta kot izključujeta. Kateri pa se udomači v človekovem življenju, je verjetno bolj "zadeva" predfilozofskega izkustva in milosti vere.

Viri

- Heidegger M., *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.
Heidegger M., *Kaj je metafizika?*, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.
Levinas E., *Etika in neskončno*, Čas in drugi, Družina, Ljubljana 1998.
Levinas E., *Smrt in čas*, Nova revija, Ljubljana 1996.
Levinas E., *Bog in filozofija*, v: *Bogoslovni vestnik* 47 (1987) 4, 331-351.
Levinas E., *Podpis, lastnoročno*, v: *Nova revija* 153/154 (1995), 129-133.
Levinas E., *Poklic človeškosti*, v: 2000 46/47 (1989), 1-6.

Literatura

- Chalier C., *Odgovornost in izvoljenost*, v: 2000 78/79 (1994), 74-86.
Husserl E., *Kartezijanske meditacije*, Ljubljana 1975.
Klun B., *Skrb, smrt in vest*, v: *Phainomena* 29-30 (1999), Nova revija, Ljubljana 1999, 183-201.
Klun B., *Levinasov pojem etike*, v: *Časopis za kritiko znanosti* 30 (2002), 331-343.
Klun B., *Levinas med judovstvom in fenomenologijo*, v: *Nova revija* 153/154 (1995), 143-151.
Korbar A., *Svetopisemski pojmi pri Emmanuelu Levinasu*, diplomska naloga, Teološka fakulteta, Ljubljana 2001.
Petkovšek R., *In skrb je človek postala*, v: *Tretji dan* 10/11 (1997), 81-90.
Stres A., *Zgodovina novoveške filozofije*, Družina, Ljubljana 1998.

Religijski feminizem in feministična teologija kot izraza postmoderne filozofije religije

Uvod

Prispevek v prvi vrsti razvija vprašanje religijskega feminizma in feministične teologije v kontekstu postmoderne uveljavljanja ženskosti v luči enakovredne harmoničnosti medosebnih odnosov. Najprej je globalna pojavnost religijskega feminizma soočena s temeljnimi značilnostmi postmoderne. Saj postmoderna kot pozitivna pobuda s svojim poudarkom na pluralizmu, na drugačnosti, s priznavanjem omejenosti človeškega spoznanja, s poudarkom na človekovih pravicah, ekološkem vprašanju, novi obliki feminizma pomeni novo odpiranje prihodnosti.

Temeljno vprašanje se glasi: Zakaj potrebujemo religijski feminizem in kaj nam leta lahko prinese?

V navezavi na postmoderno in njene glavne značilnosti so najprej na kratko predstavljene različne oblike religijskih feminizmov s poudarkom na krščanski feministični teologiji. Feministična teologija in različne oblike verskih feminizmov so postavljene v okvir globalnega, medkulturnega in medreligijskega stika. Glede na razvejanost oziroma razsežnost različnih ženskih religijskih feminističnih gibanj in prizadevanj se je namreč v zadnjem času začelo razpravljati o feministični teologiji kot posebni filozofiji religij in teologiji religij. V tem kontekstu sta religijski feminizem in feministična teologija lahko razumljena tudi kot oblika postmoderne filozofije religije.

Ženska identiteta v postmoderni

Za enega največjih in najpomembnejših dosežkov razsvetljenstva velja emancipacija subjekta. Moderna je povečevala subjekt. Postmoderna pa ga postavi na realna tla. Poudarek se v postmoderni postavi na različnost, pluralizem in heterogenost v odnosu do prevlade neke ideje ali identičnosti, kjer ni prostora za "vase zagledani" subjekt. Postmoderni subjekt mora v tem kontekstu sprejemati različnost in drugačnost, če želi, da ga bo sprejemal drugi. V središču postmoderne filozofije se nahaja drugi in njegovo dostojanstvo, različnost, pluralnost in nezmožnost razpolaganja z drugim. Postmoderna tako potencira različnost in posebnost, torej drugačnost, ki se posamezniku postavlja nasproti kot nekaj unikatnega, drugačnega, različnega. Do tega drugega pa mora subjekt zavzeti stališče sprejemanja in odprtosti. Za postmoderno misel in dojemanje življenja je torej povsem nesprejemljivo pojmovanje subjekta, kot je veljalo v moderni, namreč da je subjekt vseobsegajoči gospodar samega sebe, prav tako pa je tudi nesprejemljivo doživljanje svobode v smislu emancipacije in avtonomije, ki omogoča vladanje nad samim seboj, neodvisnost, istočasno pa tudi vladanje nad drugim.¹

Lahko torej rečemo, da je postmoderna neke vrste streznjenje oziroma kritika moderne in njenega pretiranega poudarjanja razuma oziroma racionalizma, enostranskega napredka, vere v znanost, velikih revolucionarnih

idej in ideoloških totalitarizmov. Postmoderna se namreč zaveda meja racionalnosti in zahteva drugačen odnos do bivanja. Odreka se namreč vsakemu utemeljevanju in iskanju skupnega imenovalca. Posledica tega pa je, da v postmodernej v ospredje stopata različnost in drugačnost. Sprejemanje je torej ključni imperativ postmoderne dinamike in etike odnosov. Tako se ustvarja prostor, kjer se lahko uveljavljajo tiste oblike človekove drugačnosti in različnosti, ki jih je človek v prejšnjih zgodovinskih obdobjih zavračal in zapostavljal. Različnost in drugačnost tako nista več pojmovani samo kot moteči oviri miru, sodelovanja in sožitja, temveč kot sestavni in nujni del življenja, torej kot nekaj dobrega. Ta temeljna in bistvena sprememba v razmerju do istosti in do drugačnosti se konkretnije izraža v vsakdanjem življenju na več ravneh, predvsem v novem ovrednotenju pluralizma.² Pri tem ne gre samo za politični, duhovni in kulturni pluralizem znotraj določene države, temveč tudi za pluralizem kultur in civilizacij. To predstavlja izrazito preseganje evropskega etnocentrizma in kolonialne miselnosti, ki je civilizacijsko drugačnost drugih narodov vrednostno podcenjevala. Modernost je bila namreč izrazito evolucionistična, pri čemer je tisto, kar je bilo drugačno, imela za nižje, manjvredno, zaostalo, nerazvito. Opuščanje tega modernističnega, izrazito imperialističnega in evolucionističnega mišljenja odpira nove možnosti za priznanje in spoštovanje drugih in drugačnih kultur.

V tem kontekstu je posledično naslednja drugačnost, ki v postmodernizmu dobiva novo mesto, ženska drugačnost. Po-razsvetljenska modernost je potisnila žensko na rob družbe. Ženskam je bilo praktično nemogoče uveljavljati se na najvplivnejših in odločujočih področjih: v znanosti, religiji, v politiki in v gospodarstvu. Stereotipno gledano je modernosti ustrezala moškost. Tisto, za kar je

veljal moški, se je v modernosti postavilo kot ideal bivanja na sploh. To je občost, splošnost in organizacijska poenotenost. Medtem ko se moškemu pripisuje občost in nepristranskost, se ženski vtisne pečat čustvenosti, posebnosti, spremenljivosti in prigradnosti. Splošnost je torej moška, vedno znova se spreminjajoča posebnost pa ženska.³ Modernost je zato povečevala moško sposobnost objektivnosti in občevaljavnosti, ker se je sama ravnala po moških načelih. Za postmodernizem pa lahko rečemo, da je v nasprotju z modernizmom v znamenju spremenljive ženskosti.

Tu se nam zastavi vprašanje, ali postmodernizem ni feminističen ravno zato, ker je tudi sam v znamenju lastnosti, ki jih je modernizem pripisoval izključno ženski? Feminizem namreč odklanja prevlado splošnosti, občevaljavnosti in abstraktnosti in pristaja na posebnost, pluralnost in spremenljivost, skratka na ženskost. Zdi se, da se bistven premik med modernostjo in postmodernostjo kaže ravno v elementu novega pozitivnega ovrednotenja ženske in ženskosti.

Tudi modernost pozna zahtevo po enakosti žensk z moškimi. Saj so razna feministična gibanja, nastala po francoski revoluciji.⁴ A da bi bila ženska lahko enaka moškemu, se je morala pomožati. Prevzeti moški način delovanja. Ženske se v moderni v imenu enakopravnosti tako oblečejo po moško (Madame de Pompadour), so policistke, vojakinje, šoferke kamionov, pilotinje ... ženska v tej razvojni fazi feminizma poskuša privzeti moške načine delovanja. Zdi se, da so ženske hotele namesto enakopravnosti doseči enakost med spoloma. Namesto prizadevanja za enakopravnost med spoloma, za sprejemanje in spoštovanje drugačnosti in priznavanje dostojanstva ter posebnosti obeh spolov, si je ženska, v tej začetni razvojni fazi feminizma, prizadevala "doseči" moškega in dokazati, da zmore vse prav tako dobro ali

še bolje kot on. Namesto da bi izkazala samospoštovanje sebi kot enakovrednemu bitju, ki ima svojstven odnos do sveta, se je prelevila v teknico, ki želi preseči moškega. Namesto da bi sprejela svojo ženskost in žens-tvenost in si prizadevala, da bi bila le-ta legitimno priznana in sprejeta tudi v družbenih odnosih, je hotela vase preslikati konkurenčno moškost. Tako se je prelevila v "možačo", ki je bolj kakor spoštovanja vredna tekmica vredna pomilovanja.

Vendar enakopravnost ženske zahteva nekaj povsem drugega: zahteva, da so izrazito ženski odnosi do bivanja družbeno enakovredno priznani. In to je med drugim eden izmed izzivov postmoderne etike. To pomeni globok poseg v celotno organizacijo našega gospodarskega, družbenega, religijskega in političnega življenja. Zato lahko rečemo, da je šele postmoderna ženski z njenimi pravicami do popolnega bivanja in udejstvovanja v svetu, v katerem živi, odprla vrata v enakopravnost. Dejstvo je namreč, da je v postmoderni do-zorela zahteva po enakopravnosti moških in žensk. Kajti v postmoderni si človek prizadeva za uveljavljanje drugačnosti in zato so tokrat tudi ženske prišle na svoj račun. Postmoderno uveljavljanje drugačnosti je namreč posebno naklonjeno tudi človekovim pravicam. Seveda je mogoče misel o človekovih pravicah razumeti kot egalitariščno izravnano vseh. Toda v resnici ne gre za to, da postanejo vsi enaki, temveč enakopravni in enakovredni v vsej svoji različnosti. Ne kljub svoji različnosti, ampak prav zaradi nje.

Zdi se torej, da se vloga feminizma v postmoderni razlikuje od modernističnega uveljavljanja ženske. Feminizem (radikalni) izgublja na svoji vlogi, saj mnogi govorijo, da smo v dobi moške emancipacije. Zaradi postopnega prodora ženske v javnost in zaradi izjemnih dosežkov, ki jih ženske dosegajo na najrazličnejših področjih življenja, si mora moški poiskati novo vlogo.

S tem, ko se postmoderni človek poistoveti s svojim telesom in ko človekovo telo postaja vse pomembnejši element, se vse bolj odpira področje spolnih razlik. Le da tokrat te ne predstavljajo ovir zaradi svoje različnosti na poti enakopravnosti.

Postmoderna torej s svojo žensko naravo odpira možnost uveljavitvi ženstvenosti in ženskosti na vseh področjih življenja in delovanja. Saj postmoderna kritika s svojim poudarkom na človeku kot osebi, na njegovi osebni odgovornosti biti za drugega in delovati za skupno dobro, poskuša živeti v luči enakopravnosti.

Postmoderni človek se tako vse bolj zaveda pomembnosti harmoničnosti medosebnih odnosov. Vse bolj se namreč zdi, da je sodobna kriza družine, zakonske skupnosti, partnerstva, generacijskih odnosov, vloge avtoritete in z njo povezana kriza institucij bistveno odvisna od tega, kako gledamo sami nase, na svojo moško in žensko naravo. Tudi nekateri svetovni dogodki in določena prizadevanja v svetu vse bolj kažejo, da je eden od velikih nesporazumov sodobnega sveta prav na relaciji ženska-moški.

Postmoderna kot pozitivna pobuda s svojim poudarkom na pluralizmu, na drugačnosti, s priznavanjem omejenosti človeškega spoznanja, s poudarkom na človekovih pravicah, ekološkem vprašanju, novi obliki feminizma, pomeni novo odpiranje prihodnosti.⁵

Medosebni odnosi se tako temeljito preoblikujejo in s tem smo vključeni v nekaj, kar Giddens poimenuje "vsakdanji družbeni eksperiment", v katerega nas bolj ali manj silijo širše družbene spremembe.⁶ Po Giddensu smo v obdobju korenite "preobrazbe komunikacije med spoloma". S tega zornega kota lahko rečemo, da gre pri novem ovrednotenju ženske in ženstvenosti v luči postmoderne filozofije, za temeljni prehod v etiki osebnega življenja in odnosov v mreži življenja.

Feministična teologija v znamenju postmoderne

Postmoderna s svojimi značilnostmi prinaša tri glavne iztočnice, ki so v prid in podporo feministični teologiji: (1.) nestabilnost subjekta, (2.) moč neizrekljivega, nepredstavljivega, ki zaobjema in konstituira vse izrekljivo in opisljivo (post-strukturalistični pogled na pomen in pomenskost), (3.) osvobodilni značaj vseh postmodernističnih idej v zvezi s kategorijo spola.⁷

Nestabilnost subjekta je prva tema oziroma iztočnica postmoderne in skupni imenovalec feministične teologije. Slednja je v svojem temelju odklonilna do modernega pojmovanja subjekta, ki je favoriziral in zapovedoval nespremenljivo generičnost moškega. Za razliko od modernega pojmovanja stabilnosti oziroma nespremenljivosti subjekta si feministična teologija prizadeva za destabilizacijo moškega subjekta. V luči postmodernega pojmovanja nestabilnosti subjekta tudi feministična teologija nasprotuje predodku oziroma stereotipu ženske naravne značajnosti oziroma biološke determiniranosti. Subjekt razume kot spremenljivo kategorijo, ki je opredeljena in zaznamovana s časom in prostorom, v katerem se nahaja (ne zgolj z biologijo). Spol je tako razumljen kot družbena, sociološka, zgodovinska, psihološka kategorija, ki je vedno opredeljen s kontekstom, ki ga zaznamuje. V tem pogledu je pomembna dimenzija pri vprašanju subjekta in njegove identitete upoštevanje kategorije kolektivnega spomina in nezavedne vplivnosti, ki se kaže v jeziku, simbolih, družbenem in političnem redu ... V tem segmentu pa se srečamo z drugo pomembno točko srečanja med postmoderno in feministično teologijo: s feminističnim ukvarjanjem z nezavednim, v povezavi s post-strukturalističnim utemeljevanjem pomena in pomenskosti. Opredeljevanje se v post-strukturalizmu ne nanaša samo na fiksno zunanjo realnost in se v tem seg-

mentu oddalji od enostranskosti. Drugačnost, razlika je ključna pri opredeljevanju in pojmovanju določenega subjekta. Poststrukturalizem v tem segmentu predpostavlja izključevanje kot neizbežen in konstitutiven element stvarnosti, ki je v svojem bistvu povezujoč. Destabilizirani subjekt, jezik in moč v tem pogledu niso samostojna ločena entiteta, substanca, ampak so rezultat odnosov oziroma boljše rečeno mreže odnosov različnosti. V tem kontekstu je razumljena tudi identiteta subjekta. Ideja, predstava o različnem, različnosti, ni omejena zgolj z zunanjimi znamenji. Pojmovanje drugega oziroma zunanjega v negativnem pomenu tako ni le izključujoče, ampak v temelju ogroža enost, ki jo konstruira. Drugi je torej viden in razumljen v luči pozitivne drugačnosti, ki ne ločuje, ampak povezuje, ki ne ogroža, ampak definira in omogoča.⁸ Postmoderna in feministična teologija tako poudarjata pomen sodelovanja odnosov v mreži življenja.

Feministična teologija in religijski feminizem

Feminizacija sveta v smislu emancipacije, ki svet počlovečuje, za sodobnega človeka torej ni več vprašanje, ampak pot, po kateri stopa. Pod vplivom feminizma se je počasi začela oblikovati tudi tako imenovana krščanska feministična teologija, gibanje, ki želi na novo opredeliti in postaviti vlogo ženske in njene identitete v Cerкви in svetopisemskih tekstih ter opozoriti na njeno nepogrešljivost.

Po mnenju M. Franzmann naj bi bile religije tisti glavni ključ, ki v posameznih družbeno-političnih strukturah odpira vrata patriarhalno usmerjeni miselnosti.⁹ Zaradi odri-njenosti in obrobne položaja, ki so ga (bile) ženske deležne v posameznih religijah in njihovih hierarhičnih sistemih, je bil njihov glas precej utišán. Ženske so se navadile biti pasivni člen v občestvu, ki so mu pripadale. Zgodbe, v katerih so sodelovale, so pripove-

dovali moški, njihovo usodo so krojili moški. Njihova življenjska izpoved je postala izpoved moškega in ne njih samih.

Zato danes po vsem svetu, v vseh velikih oziroma glavnih religijah, razna feministična gibanja pozivajo ženske, naj se tokrat postavijo v vlogo aktivnega subjekta in o svojih religijskih izkušnjah spregovorijo same. Tako govorimo o različnih oblikah religijskih feminizmov (islamski feminizem, judovski feminizem, krščanski feminizem ...).

Feministična teologija je kritična teologija osvoboditve, kjer novi subjekt, to je ženska, "pride do besede". Rodila se je iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli.

Kot kontekstna teologija v zgodovinski razsežnosti gibanja za osvoboditev ženske odkriva prvine "her-story" ("njene-zgodbe"), zamolčane in prikrite v izrazito pristranski, moški "his-story" ("njegovi-zgodbi"). Tako počasi iz območja objektivnosti prihaja v območje subjektivnosti svoje lastne verske izkušnje in njene teološke ubeseditve. In ker opozarja na seksizem in maskulinizem kot vzroka nesvobode in zatiranja žensk, je feministična teologija kritična teologija osvoboditve.¹⁰

Izhodiščna točka so torej izkušnje podrejenosti in upor žensk proti vsem oblikam patriarhalnosti; na drugi strani pa osvobajajoča praksa, ki daje pravice vsem zatiranim in na koncu soočenje teh dveh vidikov s Svetim pismom, tradicijo in cerkvenim učiteljstvom. Na podlagi te celote nastane nova sistematična teologija.

Lahko torej rečemo, da feministična teologija ni dopolnilo tradicionalni teologiji, ampak njena kritika. Pri tem je pomembno vedeti, da govorimo o kritični teologiji. Za feministično teologijo to ne pomeni samo kritike teologije kot take, temveč tudi kritiko

izročila Božjega razodetja, ker se ta v Svetem pismu izraža v človeški govorici, ki je kulturno obarvana. Feministična teologija je v prvi vrsti teologija žensk za ženske, ki iz ženske perspektive odkriva, spoznava in opozarja na patriarhat v religiji, Cerkvi in družbi ter išče poti, kako ga premagati in odpraviti.¹¹

Središče zanimanja feministične teologije je po mnenju feministične teologinje C. Firer Hinze izkustvo žensk: zatiranih, utišanih, potisnjenih na rob. Zato pri pojavu feministične teologije ne gre le za pravno in družbeno izenačitev žensk, ampak za spremembo patriarhalnih struktur in androcentričnega mišljenja. V tem smislu je feministična teologija tako ženska teologija osvoboditve kot teologija osvoboditve ženske. Izrecno zavrača stereotipe o ženskih vlogah v družbi in abstraktno nezgodovinsko opredeljevanje ženske identitete.¹²

V razvoju feministične teologije lahko v grobem razberemo dve razvojni dobi. V prvi so ženske spoznale, da so v Cerkvi in teologiji zapostavljene. Zato so si želele srečanj, kjer bi lahko spregovorile o svoji izkušnji nemoči, o svojih spoznanjih, o želji in zahtevi postati "sam svoj subjekt". Vse to so hotele osvetliti še s teološkega vidika. Z lastnega položaja se hočejo dokopati do novih odločitev. Hočejo priti na pot samoodločitve. V drugi razvojni dobi pa se počasi razvije načrt feministične teologije. Nekatere teologinje pridejo do ugotovitve, da sta Cerkev in teologija neozdravljivo patriarhalni. Obrnejo jim hrbet in se oklenejo neke vsesplošne religioznosti (narava, mitologija, boginje, patriarhat). Druge pa hočejo ustvariti novo, kreativno in konstruktivno feministično teologijo, ki naj bi bila krščansko naravnana. Izhajajo iz prepričanja, da naj bi se vsa nasprotovanja in prevladovanja, ki so v nasprotju z evangelijem, spremenila v odnos, v katerem bi bili vsi med seboj bratje in sestre. Omenjeno naj bi se kazalo ne le v Cerkvi, temveč tudi v vsakdanjem življenju.¹³



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Karavanke s severa* (A. Koroška)

V posameznih razvojnih obdobjih feministične teologije so se izoblikovali različni tipi feministične teologije: revolucionarna feministična teologija, reformistična krščanska feministična teologija, rekonstrukcionistična krščanska feministična teologija.¹⁴ Ta različnost dobiva svoj izraz v precej različnih spisih feministične teologije. Če je "žensko izkustvo" odločujoče merilo feministične teologije, se avtorice razlikujejo po večji ali manjši pripadnosti ženskemu gibanju po eni strani ter po drugi strani po večji ali manjši eklesialni pripadnosti ter bolj ali manj ostri kritiki tradicionalne teologije in Cerkve. Najostrejša je razdelitev feminističnih teologij na "znotrajkrščansko" in "post-krščansko oziroma nekrščansko" feministično teologijo. Prva in glavna skupina ostaja znotraj biblično-krščanskega izročila kot preroška kritika družbe in predvsem Cerkve.

Kljub pestri razvejanosti in raznolikosti posameznih vej pa vse feministične teologije povezuje skupen subjekt in cilj – ženska. Tako imenovane znotrajkrščanske neradikalne, moškimi prijazne krščanske feministične teologije se tako zavzemajo za reflektivno solidarnost. Ta pa postavlja novo zahtevo: treba je namreč uveljaviti sodelovanje v dialogu, ga spodbujati in se pri tem vseskozi zavedati, da se ženskost in moškost ne dopolnjujeta samo v fizičnem in psihičnem pogledu, ampak tudi v ontološkem.¹⁵

Največji cilj krščanske feministične teologije je prizadevanje za evangeljsko enakopravnost in svobodo, in sicer svobodo vseh ljudi, ne glede na spol, raso ... Gre za krščansko prizadevanje, za katero je odločilen evangeljski duh. "Kristus nas je osvobodil, da bi ostali svobodni" (Gal 5,1). Ta svoboda pa ni omejena z močjo ali premočjo drugega, am-

pak s svobodo drugega, ki temelji na spoštljivi ljubezni do drugega.

Feministična teologija kot filozofija religij

Feministična teologija je postala vsesvetovno in vseversko gibanje, kot odgovor na ženske izkušnje zapostavljenosti in patriarhalne prevlade, ki je uravnavala in določala njihovo versko in svetno življenje.

Že znotraj krščanske feministične teologije lahko govorimo o različnosti in pestrosti lete, saj se ženske izkušnje razlikujejo ne samo glede na individualni značaj, ampak tudi glede na kulturno razliko, v kateri je določena ženska izkušnja oblikovana.

Prav tako, kot so si različne posamezne ženske izkušnje in s tem prizadevanja žensk znotraj krščanstva, se razlikujejo tudi verske ženske izkušnje znotraj drugih verstev. Vendar lahko rečemo, da je vsem skupno dejstvo zapostavljenosti in občutka patriarhalnega nasilja, ki se je ali se še vedno odvija nad njimi.

Rečemo lahko, da je feministična teologija postala medkulturni in vsesvetovni pojav, ki poziva in hkrati povezuje vse ženske, naj si prizadevajo za osvoboditev izpod jarma verskega patriarhalnega nasilja. To lahko primerjamo z bojem proti suženjstvu, rasni diskriminaciji ali kakršnemu koli drugemu genocidu. Gre torej za poskus boja proti zatiranju enega na račun drugega; v tem primeru žensk s strani moških.

V različnih verstvih so ženska osvoboditvena gibanja oblikovana različno. A vendar obstajajo, pa čeprav morda niso tako organizirana in razvejana kot v primeru krščanske feministične teologije.

Vsekakor velja, da je feministična teologija pluralističen in raznolik pojav, zakoreninjen v ženski religijski izkušnji, ki je polna upov in neuresničenih sanj in si prizadeva za osvoboditev in enakopravnost ter za etizacijo sveta.

Krščanske feministične teologinje si vse bolj prizadevajo za medsebojno sodelovanje znotraj posameznih vej krščanske feministične teologije. Zavedajo se namreč, da je krščanska feministična teologija medkulturni pojav, ki se sicer razlikuje po svoji kulturni pestrosti in obarvanosti, hkrati pa je tudi interkulturni fenomen; kajti te različne kulture niso izolirane druga od druge, ampak med seboj sodelujejo in so v medsebojni interakciji.

Spričo omenjenega medsebojnega sodelovanja in povezanosti se krščanska feministična teologija sooča z novimi izzivi. Najpomembnejši med njimi je izziv primerne medkulturne ali univerzalne hermenevtike, ki za enkrat ostaja nerešen.

Globalizacija je torej zajela tudi področje feministične teologije in pripomogla k sodelovanju in povezanosti tako znotraj krščanske feministične teologije kot tudi med krščansko feministično teologijo in feminističnimi teologijami drugih verstev. Še posebno pomemben in pogost je dialog in sodelovanje med budističnim feminističnim gibanjem in krščansko feministično teologijo.

Prav tako se različne feministične teologije in verska feministična gibanja po vsem svetu soočajo s pomembnostjo ekološke solidarnosti, ki je v današnjem naravi neprijaznem svetu nadvse pomembna. Tako na primer Sally McFague izhaja iz dejstva, da bi morali na celoten svet in naravo gledati kot na „božje telo“, ki ga z neprimernim ravnanjem in postopanjem onesnažimo in s tem onečastimo. Omenjenemu mnenju se pridružuje Aruna Gnanadason, ki v Indiji poziva vse ženske, naj si prizadevajo za celostno ekološko in duhovno teološko vizijo, ki naj bi bila prizanesljiva tako do narave kot do vseh zatiranih.¹⁶

Glede na razvejanost oziroma razsežnost različnih ženskih verskih feminističnih gibanj in prizadevanj se je v zadnjem času začelo celo

razpravljati o feministični teologiji kot posebni filozofiji in teologiji religij. Na možnost feministične teologije kot filozofije religije opozori Pamela Sue Anderson, ki feministično teologijo razume kot novo obliko filozofije religij.¹⁷ Izraz feministična teologija kot teologija religij pa je relativno nov izraz, ki, kakor meni Rita Gross, označuje zavedanje, da v ozadju verske pluralnosti in raznolikosti obstaja neki skupen ključ, ki povezuje vse religije. V primeru feministične teologije gre torej za skupen ključ ženske izkušnje patriarhalne podrejenosti in zapostavljenosti žensk s strani vseh religij. Pri tem Grossova poziva vse feministične teologinje, naj si prizadevajo razviti pravi pristop, da bo sodelovanje žensk v medvsrekiem dialogu resnično zaživelo.¹⁸

Sprava med spoloma in vrnitev v raj

V zadnjem stoletju drugega tisočletja, predvsem v zadnjih desetletjih, se je družba spremenila, s tem pa tudi položaj človeka v njej. S spremenjenim načinom življenja, ki je podvržen predvsem tržno-ekonomski logiki, in s hitrim razvojem znanosti in tehnologije so se spremenili vrednostni sistemi in padli nekateri stereotipi o podobi in vlogi tako ženske kot moškega. Nove razmere, ki jih lahko imenujemo kultura postmodernega občutja sveta, zahtevajo od posameznika, da se do njih opredeli, da zopet najde samega sebe in svoje „novo“ mesto. Govorimo lahko o iskanju posameznikove identitete ali celo o reševanju krize identitet(-e). Ponovno najdenje moške in ženske vloge tako v družbi kot v Cerkvi in družini je zahtevna in pomembna naloga, ki je ne moremo in ne smemo prepustiti naključju spleta okoliščin.¹⁹

Glede na to, da je v družbi vsaj teoretično uresničena enakopravnost spolov, prihaja do neskladja glede položaja ženske znotraj Cerkve in njenih struktur. Paradoks postaja vse

večji, saj sta družbeno in versko življenje kristjana zelo povezani in prepleteni stvarnosti. Ženska, ki v družbenem življenju nastopa in živi v stilu enakopravnosti, se mora s tem, ko prestopi cerkvena vrata oziroma vrata verskega krščanskega življenja, preleviti v pokorno, poslušno, nevedno in tiho kimajočo gospodovo deklo (v negativnem pomenu besede). S tem ni prizadeta le njena človeška narava in ženskost kot taka, ampak le-ta ostaja neizkoriščena in zanemarjena. Vse več žensk spričo izobrazbe in poglobljanja v svetopisemske tekste postaja razočaranih nad mestom, ki jim je dodeljeno znotraj Cerkve in krščanstva ter odhajajo z občutkom nekoristnosti in nepomembnosti svoje ženske osebe. Ženskam zgolj prinašanje cvetja na oltar ne zadošča več. Tudi same ne želijo biti več le okras v Cerkvi, temveč njene aktivne soudeleženke in sooblikovalke.

Postmodernistično kolesje tako pod seboj melje poprej ustaljene tradicionalne sisteme in zato ni čudno, da so spremembe zajele vsa področja dovoljenega in prepovedanega, dobrega in slabega; najbolj vidne pa so spremembe na področju spolnih identitet.²⁰

Sprememba je edina stalnica današnjega sveta, zato ni čudno, da se zaradi sprememb abstraktnih sistemov spreminja in preobraža tudi identiteta in vloga spolov. Le-ta namreč globoko zaznamuje celotno družbo, ki preoblikuje in je preoblikovana. Oblikovalec in oblikovano, oba sta akterja v procesu preoblikovanja in sprememb na področju spolnih identitet in s tem medsebojnih odnosov.

Nedvomno se torej med spoloma odpirajo novi antagonizmi. Prav zato sta raziskovanje enakosti, enakopravnosti ter zmožnost komunikacije nadvse pomembna notranja elementa preobrazbe in novega oblikovanja identitet spolov.

Svoboda in enakopravna sprejetost za ženske pomeni hkrati svobodo in resnično enakopravnost tudi za moške. Različni religij-

ski feminizmi in feministične teologije v kontekstu postmoderne filozofije religij tako opozarjajo na pomen enakovrednega ovrednotenja obeh spolov v luči sprejemanja, spoštovanja in solidarnosti. So izjemnega pomena v prizadevanju za dvig etične zavesti postmodernega človeka in v procesu pozitivne preobrazbe negativnih stereotipov in predsodkov na račun žensk, narave, zatiranih, ki so del našega kolektivnega spomina. Pri tem gre za etiko, ki v svoj temelj postavlja osvoboditev od vseh oblik zatiranja, ki vodi v solidarno skupnost.

Takole je že pred leti dejal Richard Garnet: "Moški in ženska lahko stopita v raj le z roko v roki. Skupno sta ga zapustila in skupaj se morata vrniti."²¹ Saj prihodnost "ne pripada niti ženskam niti moškim, temveč sodelovanju med njimi".²²

1. Prim. Ž. Tanjič; *Postmoderna izzazov za teološko promišljanje?*, v: *Bogoslovska smotra* 71 (2001), Zagreb 2001, 8.
2. Z novim ovrednotenjem pluralizma je tesno povezana t. i. *konstitutivna drugačnost*. Postmodernizem namreč poudarja, da na nobenem področju ne sme biti skupine, ki bi bila privilegirana in bi natančno določala delovanje. Ne sme biti privilegirane skupine, ki bi postavila pravila, po katerih naj bi se odvijal neki proces. Kjerkoli, pri branju teksta ali ko gre za medsebojne odnose v družbi, je poudarek na drugačnosti in različnosti. Ta drugačnost je predvsem v nedoločenosti. Bistvo te *konstitutivne drugačnosti* je dvom o vsem do sedaj obstoječem, vse je postavljeno na isto raven oziroma ni kriterija za presojanje. Iz te lastnosti postmoderne izvira tudi zavzemanje za marginalne skupine na katerem koli področju. (Glej: A. Jamnik, *Postmoderna etična perspektiva in liberalizem*, v: *Nova revija* 186, XVI (1997), 138.)
3. Iz tega naredi Hegel sklep: "Če so ženske na vrhu vlade, je država v nevarnosti, kajti ne ravnajo v skladu z zahtevami splošnosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju." (Glej: A.

- Stres, *Možnosti in prepadi postmodernizma*, v: *Postmoderna in živo izročilo*, MOŠ Ljubljana, 1993, 13.)
4. Prim. A. Stres, n. d., 18-19.
 5. Prim. A. Stres, *Možnosti in prepadi postmodernizma*, v: *Postmoderna in živo izročilo*, MOŠ Ljubljana, 1993, 11-18.
 6. Prim. A. Giddens, *Preobrazba intimnosti*, Rdeča zbirka, Ljubljana 2000, 13-14.
 7. Prim. M. McClintock Fulkerson, *Feminist theology*, v: K. J. Vanhoozer (ur.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 110.
 8. Prim. M. McClintock Fulkerson, *Feminist theology*, v: K. J. Vanhoozer (ur.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 111-117.
 9. Prim. M. Franzmann, *Women and Religion*, Oxford University Press, New York 2000, 60.
 10. Prim. C. Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, v: M. Hunt - R. Gibellini, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 163-166.
 11. Prim. "Feministische Theologie", v: LThK III, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, 1225-1226.
 12. Prim. C. Firer Hinze, *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: *Concilium* 2 (2000), 155-165.
 13. Prim. C. Halkes, *Theologie Feministische*, v: A. Lissner, R. Süßmuth, K. Walter, *Frauenlexikon*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, 1102.
 14. Prim. A. M. Clifford, *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, New York 2001, 32-34.
 15. Prim. C. F. Hinze, *Identität in der feministisch-theologischen Diskussion*, v: *Concilium* 36 (2000) 2, 233.
 16. Prim. K. Pui -Lan, *Feminist theology as intercultural discourse*, v: S. Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 23 - 37.
 17. P. S. Anderson, *Feminist Theology as Philosophy of Religions*, v: S. Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, n. d., 40 - 57.
 18. S. Frank Parsons, *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, n. d., 61.
 19. Prim. M. Pevec, *Novo stoletje - stoletje žene?*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 36 (2002), 20.
 20. Prim. D. Ocvirk, *Lepo tveganje*, Družina, Ljubljana 2000, 58.
 21. R. Garnet, v: A. Montagu, *Močnejše od moških*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1970, 16.
 22. J. Makarovič, *Zares prvi spol*, v: *Ampak*, 1/ 2002, 53.

Rigidnost duha in kapitulacija smisla

Od regresije religije in nihilizma do svobodnjaštva in subjektivizma

Od kod prihajam in kam grem? V čem je smisel mojega obstoja? Zakaj (za kaj) in čemu živim? Na ta temeljna človeška vprašanja daje zadnje odgovore samo vera ali religija. Že pri prvobitnih ljudstvih, plemenskih ureditvah, primitivnih družbah, vidimo to intencionalnost na celoto bivajočega. V dvajsetem stoletju so strokovnjaki ugotovili, da ni bilo plemena in družbe, ki ne bi bilo religiozno. Ne samo to, religija je bila celo hrbtenica določene ureditve in skupnega življenja. Vedno je igrala odločilno vlogo. Ateizem je v bistvu novodobni pojav in še to samo v razvitem svetu, ki je močno zaznamovan s krščanstvom. Vsepovsod drugje je to tujka, nekaj nepojmljivega. Nekaj, česar ni mogoče razumeti. V zgodovini so velikokrat bila sicer velika religiozna nestrinjanja in nesoglasja, vendar v glavnem glede nauka in Absoluta, Presežnega v odnosu do sveta in človeka. Nikoli pa ni bil pod vprašaj postavljen sam obstoj Boga in "onostranski" svet. V različnih kulturah je bil zelo različno pojmovan, vendar nikjer ni bilo opcije absolutne božje eliminacije in kakršnegakoli pristanka na imanentno zaprtost. Seveda se na tem mestu postavi vprašaj ali je v intelektualni poštenosti to sploh možno; če gremo "do konca". V vsej zgodovini je bil še najbolj prodoren in dosleden Nietzsche; in še glede njega so mnenja zelo deljena. Zelo nazorno je prikazal to temeljno človekovo težnjo po absolutni avtonomnosti, ki je v nerazvezni povezavi s

smrtjo Boga. Kajti za pohod nadčloveka je smrt Boga nujna. Vendar ta absolutno avtonomna življenjska drža, ki razglša smrt Boga, terja tudi svoj delež: "S tem oznanilom pa ni povedano nič drugega kot to, da je človek postal nezmožen dojemati neko od sebe docela neodvisno dejanskost in vzpostavljati odnos z njo – se pravi tudi nezmožen, da bi jo nazorno predstavil in izrazil, v podobah, ki jo zastopajo in ki jih potrebujemo zato, ker z motrenjem ne sežemo do nje same" (Buber 2004, 14). Le-to pride najbolj do izraza v načinu (v kvalitativnem smislu) življenja. Zato ni čudno, da imajo novodobni moralisti največjo težavo prav s temeljem, namreč s samo utemeljitvijo etike oz. morale. Kar je samo v sebi paradokсно. Ontološka utemeljenost etike je trn v peti vsakemu novodobnemu "sistemu" morale in vrednot. Gre za to, da v sodobni etiki, če jo smemo tako imenovati, dejansko ni ontološke utemeljitve le-te. Ni več nobenega sklicevanja na presežno, absolutno. Kar skorajda gotovo vodi v moralni oz. etični subjektivizem. Včasih je človek živel in razumeval vse okrog sebe v odnosu do Boga (kakršnakoli podoba le-tega je že bila), danes pa vse razumeva in razlaga iz sebe. Včasih je smisel najdeval, sedaj ga pa hoče dajati (prevrednotenje vrednot). Dejansko je samega sebe postavil na mesto Boga in on je tisti, ki uči, razlaga, vzpostavlja, določa ... Ob tem je povsem razumljivo, da v tem njegovem megalomanskem konceptu

ni prostora za nikakršno religijo. Kajti le-ta ga v samem temelju ogroža. Če pa že je, je takšna, kot si jo sam skonstruiral, tj. po svojih merilih (religiozni koktajli). Človek je postal merilo vsega, vsakega in vseh. Razsoja, presoja in velikokrat tudi obsoja, izhajajoč izključno iz sebe. Merilo vsega ni več Bog, ampak človek. Ob tem naskoku na božji prestol, v kreaciji lastnega smisla, pa se človek znajde v tej kozmični prostranosti nad prepadom nesmisla. Gre za izgubljeni kompas smisla, ob tem pa doživlja notranjo, duhovno erozijo, razkroj, in to ga vodi v bivanjski vakuum, eksistencialno krizo, iz katere velikokrat ne najde več izhoda. Schleiermacher s tenkočutno senzibilnostjo ugotavlja:

“Človek je le ukradel občutje svoje neskončnosti in bogoupodobnosti, to pa mu kot nepravična posest ne more cveteti, če se ne zaveda svoje omejenosti, naključnosti celotne svoje forme, neslišnega izginevanja celotnega svojega bivanja v neizmernem. Bogovi so to hudodelstvo tudi od nekdaj kaznovali. Praksa je veččina, spekulacija je znanost, religija pa je čut in okus za neskončno.” (Schleiermacher 2005, 51.)

Etika in presežno

Religije so vedno bile nosilke vrednot (morale, etike). Vsaka religija je vsebovala neki etični kodeks. Zadnjo utemeljitev etike (ethosa) najdemo samo v religiji, v presežnem. Kot izpričuje sociologija in kot smo že omenili, v zgodovini ni družbe, plemena ali kakršnekoli že družbene, socialne ureditve brez religije. Logična konsekvenca je, da ko pade religija (*religare*), pade tudi morala in družba zapade v a-moralnost. Ob tem je vidna zanimiva povezava: Bolj ko progresivno napreduje globalizacija, tj. težnja po čim večji povezanosti ljudi med seboj (to npr. omogoča tudi tehnika; mobilna telefonija, internet ...), da bi si bili blizu, da bi bili povezani vedno in povsod in v vsakem

trenutku, bolj se človek (paradokсно) oddaljuje od samega cilja le-tega – vedno bolj zapada v osamljenost in osamelost. Torej, ne da bi bili vedno bolj povezani ampak ravno obratno, notranja razdalja se povečuje, človek je s človekom čedalje večji tujec. In ne samo to, tudi samemu sebi postaja vedno večji tujec. Ni naključje, da beseda ‘religija’ izhaja iz latinske besede *religare* ali *religere*, kar pomeni zbirati ljudi med seboj, ponovno združiti, ustvariti povezavo – med ljudmi, z Bogom. Kar bi tudi etimološko gledano lahko pomenilo, da eliminacija religije posledično pomeni tudi eliminacijo človeka, kajti če je človek okrnjen na obojni ravni, pomeni, da je okrnjen v samem temelju njegove biti, človeškosti.) Svoboda tako dobi drugoten pomen – svoboda kot svobodnjaštvo, samovolja. Kar je pa rak rana sodobne družbe. Pri svobodi tako ne gre za nekaj dobrega, vrednega oz. za nekaj “višjega”, ampak za svobodnjaštvo – vse je dovoljeno. Dostojevski je mislec, ki se je verjetno bolj kot kdorkoli drug spoprijel s tem “pojmom” in problematiko v svoji intelektualni poštenosti prignal do konca. Še najbolj je to vidno v znanem delu *Bratje Karamazovi*. (Na tem mestu velja spomniti na *Velikega inkvizitorja*, ki omejuje svobodo prav v imenu sreče ljudi. Kajti prevelike, preširoke svobode ljudje ne prenesejo in jih le-ta dela nesrečne ... Inkvizitor dela v imenu dobrega iz prepričanja, da s tem, ko ljudem omeji svobodo, jih naredi srečnejše – Bog je namreč človeku naložil pretežko breme svobode in odgovornosti ...) Več je strahopetnosti, manj je moči in manj je svobode. Prav količina moči je tista, ki po njegovem razporeja ljudi po razredih.

Tudi ruski filozof Nikolaj Berdjajev prihaja do podobnih zaključkov in nam pomaga malo bolje razumeti tudi Nietzschejeve poglede na svobodo: “Pot svobode je težka, mučeniška in tragična pot. Zanj je potrebno

junaštvo.” (Berđajev 1982, 325.) Ivan Karamazov (*Bratje Karamazovi*) se je prav tako spraševal, zakaj je potrebno spoznavati dobro in slabo – glede na veliko ceno, ki jo je treba zaradi tega plačati. Pomembno je poudariti, da Ivan ni zavračal Boga, temveč je zavračal svet, ki je poln zla in trpljenja. Pot svobode ni preprosta in lahka pot, zahteva žrtev, napor in odpoved. Vse to je človeku, ki hlepi po absolutni, avtonomni svobodi, absurd. Vendar si sreče brez svobode ni moč misliti. Zgovoren je konec poglavja Velikega inkvizitorja, ko Aljoša izraža skrb nad nadaljnjim Ivanovim življenjem: “S takim peklom v srcu in v glavi – ali je to mogoče? Ne, ti se odpravljaj prav zato, da se jim pridružiš ... ali pa se boš sam ubil, a zdržal ne boš!” (Dostojevski 1976, 2:69.) Ivan se s tem ne strinja; trpljenje, svobodo in Boga razumeva drugače, zato je tudi prepričan v nasprotno: “Je taka sila, ki vse pretrpi!” (69). Ta sila je zanj karamazovska sila, “sila karamazovske nizkotnosti” ali znano vodilo – vse je dovoljeno. Posledice življenja, ki se ravna po tem vodilu, so znane.

Absolutne, avtonomne svobode ni, je le omejena svoboda. In prav v tej omejenosti je resnična svobodnost. Resnice si človek ne more sam ustvariti, za resnico se ne da dogovoriti, resnico lahko samo najdemo oz. se najdemo v njej. Lahko bi dejali, da človek ne sme storiti vsega, kar hoče oz. se mu za hoče, in vsega, kar lahko stori. Nikolaj Berđajev, za katerega je svoboda prapočetna bit in je za osnovo vse filozofije postavil svobodo, ki je zanj največja skrivnost (v tesni povezanosti z Bogom; v nekem smislu svobodo celo enači z Bogom), je zelo dobro dojel večno, mučno človekovo razpetost: “Pred človekom se pojavlja dilema – svoboda s trpljenjem ali sreča brez svobode. Ogromna večina ljudi hodi po tej drugi poti. Ona prva pot je pot malega števila izbrancev. Človek odklanja idejo Boga, nesmrtnosti in svobode in prema guje ga lažna, brezbožna ljubezen do ljudi,

lažno sočutje in želja po ureditvi življenja na zemlji brez Boga.” (Berđajev 1982, 352.)

Religiozno in etično je bilo vedno v vseh časih v nerazdružljivi povezavi. Ta komple mentarni odnos je vedno izhajal iz konsekvenc presežnosti sveta in življenja. Prvi resnejši napad, ter s tem začetek krize, se je zgodil šele s sofistiko, ki je želela človeka ustoličiti kot tistega, ki je “merilo vsega”. Čeprav se ob tem samo od sebe postavlja vprašanje resnosti tega poskusa, glede na to, da jim je to “uspelo” s tem, da je *kozmos*, kot holistična ureditev oz. vzor celotnega stvarstva (kozmosa), dobil nezaupnico oz. se ga je degradiralo v smislu “tostranskosti” in “onostranskosti”. S tem je verjetno prvič v zgodovini človeštva nastala diferenciacija med Absolutnim in etičnim. To eskapado je na nov način veherentno postavil na stare tirnice največji antični mislec Platon, s svojim naukom o idejah, ter s tem postavil Boga na “staro” mesto kot tistega, ki je merilo vsega in vseh. Še posebej zanimiv in pomenljiv je razloček, da za Platona filozofi niso modreci, ampak so samo ljubitelji modrosti. Moder je zanj samo Bog, mi se pa temu približujemo. V tem smislu lahko tudi razumemo, zakaj sta Platon in Aristotel sofiste, z njihovim antropološkim preobratom, imenovala “modrijančki”; ker učijo navidezno znanje. Ta kompleksen in problematičen ter velikokrat težko razumljiv odnos (razmerje) je zelo razviden pri starih Izraelcih. Judom njihov Bog ne daje postave zato, da bi bili dobri (moralni, etični, ...), ampak, da bi bili sveti. Torej cilj življenja ni “biti dober, biti moralen”, ampak biti svet. Zadnji in temeljni smisel (*logos, motivare*) svetosti pa je v tem, ker je Jahve svet: “Bodite sveti, kajti jaz, GOSPOD, vaš Bog, sem svet” (3 Mz 19,2). Iz tega sledi, da je etika oz. morala izključno religioznega značaja, kar pomeni, da v jedru gre za odnos z Bogom. Enako oz. podobno razumevanje najdemo tudi pri vseh ostalih kulturah in družbah, le da

je pri Judih veliko bolj razvidno. Prav na to problematiko opozarja tudi judovski mislec Martin Buber:

“Povezavo etičnega z religioznim v Izraelu navadno gledamo izključno v podobi nebeškega ukaza, ki ga spremlja grožnja s kaznijo. S tem pa zgrešimo tisto bistveno. Kajti postavodajo na Sinaju bi morali razumeti kot ustavo, ki jo božji Vladar da ljudstvu, ko zasede prestol, in vse določbe te ustave, tako obredne kakor etične, so naravnane na to, da merijo čez sebe v območje ‘svetega’: kot cilj, ki naj ga doseže, ljudstvu ni zapovedano, da postane ‘dobro’, ampak ‘sveto’. Vsaka nravna zahteva je zato tukaj oznanjena kot taka, ki naj človeka, vse človeštvo, povzdigne v območje, v katerem se etično zliva z religioznim, ali boljše, kjer se razlika med etičnim in religioznim v prostoru, kjer diha Božje samo, odpravlja. /.../ Absolutna norma je dana kot napotilo za pot, ki pelje pred obličje Absolutnega.” (Buber 2004, 82.)

Eshatološka izpraznjenost

Dandanes, ko govorimo že o drugi sekularizaciji in ima svet navidezno podobo velike globalne vasi, novodobni človek zahteva neodvisnost in avtonomijo na vseh področjih, tudi na moralnem in religioznem. Eshatološka izpraznjenost prinaša posledice, ki se kažejo tudi v tem, da naperjenosti v prihodnost več ni, vse, kar je, je tukaj in zdaj. In zato je treba to zaužiti, izkoristiti do “zadnje kaplje”. Galimberti¹ vidi jedro krize prav v tem, da je prihodnost dobila drugo označbo – prihodnost ni več obljuba, ampak je postala grožnja: “Sedanost postane absolutum, ki ga je treba živeti kar se da intenzivno, vendar ne zato, ker bi intenzivnost prinesla veselje, ampak ker obljublja, da bo zakrila tesnobo, ki se pokaže vsakokrat, ko postane okolje brezsmiselna puščava.” (2009, 9.) Z eliminacijo Boga je človek dejansko eliminiral svoj bivanjski temelj oz. samega sebe.

In kot smo že omenili, absolutna emancipacija, avtonomija vodi v relativizacijo in svobodo zamenjuje s samovoljo, ki nujno vodi v dezintegracijo in izgubo smisla. Človek sam rešuje vsa vprašanja in ni nobene objektivne resnice, ampak jo postavlja človek ali institucija. Kar pomeni, da človek kot transpersonalno bitje vedno išče, bodisi na zaveden bodisi na nezaveden način, svoj izvor oz. sebe v nečem, kar ga presega. Seveda ga omejen na tostranstvo, samo na profano, in z imanentno logiko ne more najti. Na ta način rigidnost duha privede človeka do kapitulacije smisla, kar lahko pomeni radikalno črn scenarij za njegovo človeškost. In kaj pomeni iskati odrešenje ter “nebeško kraljestvo” v tostranstvu, na zemlji, smo na najokrutnejši možni način videli v totalitarizmih devetnajstega in dvajsetega stoletja.

S tem, ko je sodobni človek odpravil Boga iz svojega življenja, ko je pretrgal ta stik s svetim, skrivnostnim, presežnim, je pretrgal tudi stik s samim seboj, s svetom, s sočlovekom. In ker je vera tisti zadnji temelj, fundament človeškega smisla, se je človek znašel sam sredi teme, kaosa, brez smisla in pomena – njegovo življenje je izgubilo smisel; ko je skorajda vseeno, ali živiš ali ne. Vendar ne gre samo za smisel v ožjem pomenu. Stvar je veliko globlja. Gre za tisto notranjo (velikokrat nezavedno) naperjenost človeka (duha) v skrivnostno, presežno, absolutno, neskončno, ki mu daje tisti notranji, dokončni smisel. Tisto kar ga vleče v življenju naprej. ‘Upanje’ bi bilo temu blizu; ampak ne tisto preprosto “upam, da bo ...”, temveč gre za fundamentalno upanje, bitno upanje. Gre za tisto upanje, ki je mogoče še najbolj blizu “nesmrtnosti duše” Dostojevskega ali njegovemu spraševanje o življenju po smrti (npr. pri Ivanu Kramazovu). Gre za tisto upanje, ki daje absolut smislu, tj. absolutni smisel, smisel ki nikoli ne pride pod vprašaj, tisto, kar človeka tudi v največjem trpljenju in

muki preveva od znotraj – ‘karkoli se že dogaja, resnično vem in čutim, da bo še vse dobro’. Ta svet nima zadnje besede. In to človeku daje poslednji smisel (upanje).

Rigidnost duha

Živimo v času, filozofsko gledano, ko za slavne transcendentalije (*unum, verum, bonum, pulchrum*), iz katerih je skorajda organsko rastla filozofija skozi dolga stoletja, ni več prostora niti med najodmevnejšimi novodobnimi misleci. Današnji človek ne verjame več Bogu, še več, ne verjame več v obstoj Boga. Po drugi strani pa npr. verjame televizijski reklami, ki mu pravi, da nujno potrebuje *to* in da se brez *tega* živeti več ne da. Človek se vpraša: Je to razumsko, racionalno, logično? Jedro problema je v porušanju razmerja med vero in razumom, ki velja za najbolj problematično področje (vojne, fundamentalisti, verski fanatiki ...). Tako bi lahko dejali, da je človekova samozadostnost, po kateri tako hlepi današnji človek, v obratnem sorazmerju z njegovo človekostjo. Na področju morale se to kaže v tem, da gre za etiko, ki nima nikakršne višje, presežne utemeljitve, ne transcendentne ne transcendentalne, ampak je morala “iz sebe”. Moralo “iz sebe” pa določata volja in moč, kar deli človeštvo na dva dela, močne in šibke, velike in majhne (tudi to idejo poznamo že iz Dostojevskega – *Zločin in kazen*; Raskolnikov ...). Odveč je poudarjati nevarnost solipsizma in megalomanstva. Na tem mestu je očitna razlika med Dostojevskim in Nietzschejem. “Moralo” je priti do prevrednotenja vrednot, “moralo” je priti do večnega vračanja in, če se je hotel roditi nadčlovek, je Bog “moral” umreti. Dejansko je šlo za zamenjavo – nadčlovek na mesto Boga. Ali kot pravi Schleiermacher: “Zemsko življenje Vam je uspelo narediti tako bogato in mnogostransko, da večnost ni več Vaša potreba; potem ko ste si univerzum ustvarili sami, naj bi Vam bilo prihranjeno misliti na

tisto, kar je ustvarilo Vas” (Schleiermacher 2005, 21). Nietzscheju je bilo lucidno jasno, da ima etika korenine v odnosu z Absolutnim. Posledično seveda tudi morale ne sme biti in za izpeljavo tega projekta je Boga nujno treba zapreti v karanteno. Prav v tem je moč iskati korenine nihilizma in volje do moči. Prav na tej točki se je “vse” odločilo – “če Boga ni, je vse dovoljeno”.

In če v današnjem času že je kakšna morala (kakršnakoli že), jo je nujno potrebno radikalno ločiti od vsakršne religioznosti. Ob tem se pa srčika problema kaže v vprašanju, kako jo utemeljiti oz. v čem je najti temelj, ali kot smo že omenili zgoraj, gre za vprašanje ontološke utemeljitve etike. (Na tem mestu je umestno omeniti enega največjih sodnih procesov v zgodovini človeštva – Nürnberški sodni proces – ki je potekal na podlagi naravnega zakona oz. vesti.) Kaj takšnega ni uspelo niti velikemu razkrojevalcu racionalistične metafizike Kantu, ki je Božji obstoj zreduciral na moralno razmerje v človeku. Martin Buber na nek način daje zadosten odgovor na takšno razmišljanje:

“Toda mar v globini vsake prave samote ne izkušamo, da tudi onkraj sleherne družbenosti, in prav tam šele zares, obstaja napetost med dobrim in zlim, med izpolnitvijo in izdajo tistega, kar je mišljeno z nami, s tem posameznim človekom? In vendar sem bistveno nezmožen, da bi sebe razumel kot poslednji izvor tega izrekanja da in ne samemu sebi, kot poroka brezpogojnosti torej, ki je sam v tem izrekanju da in ne ne premorem, pač pa težim k njej. Srečevanje s tistim, kar prvo izgovarja, s tistim, ki prvi izgovarja da in ne, se ne da nadomestiti z nobenim srečevanjem s samim sabo.” (Buber 2004, 17.)

Prav s to problematiko se C. S. Lewis spoprime v svojem znanem delu *Odprava človeka*. Naravni zakon je zanj temeljnega pomena, prav z njim vse pade ali vse stoji:

“Ta stvar, ki jo zavoljo prikladnosti imenujem tao in ji more kdo drug reči naravni za-

kon, tradicionalna morala, prva načela praktičnega razuma ali tudi prve publosti, ni eden od mnogih možnih vrednostnih sistemov. Tao je edini vir vseh vrednostnih presoj. Če ga zavračamo, zavračamo celotno vrednotenje. Če ohranimo le eno vrednoto, ga ohranimo v celoti. Prizadevanje, da bi ga ovrgli in namesto njega zgradili nov sistem vrednotenja, je samo v sebi protislovno. Nikoli v zgodovini sveta ni bilo in nikoli ne bo radikalno novega vrednostnega presojanja. Kar so dozdevno novi sistemi oziroma (kakor jim danes pravijo) "ideologije", so dejansko le fragmenti samega taa, samovoljno izviti iz konteksta celote, ločeni in nato napihnjani do norosti, navzlic temu pa so se za svojo veljavo dolžni zahvaliti zgolj tau. Če je moja dolžnost do staršev vraževerje, potem je tudi moja dolžnost do potomstva vraževerje. Če je pravica vraževerje, potem je takšna tudi moja dolžnost do domovine ali rodu. Če je stremljenje k čim večjemu znanstvenemu vedenju resnična vrednota, potemtako je to tudi zakonska zvestoba. Upor novih ideologij proti tau je upor vej proti drevesu; če bi uporniki v tem mogli uspeti, bi ugotovili, da so uničili sami sebe. Kajti človeški duh nima prav nič več moči, da ustvari novo vrednoto, kakor je ima za to, da si zamisli novo osnovno barvo ali da ustvari novo sonce in novo nebo, po katerem bi se to sonce gibalo." (Lewis 1998, 33-34.)

Lewis še dalje svari pred lastnim ustvarjanjem vrednot, ki so ločene od presežnega ter od tistega kar nam je dano, kar "najdemo":

"V starejših sistemih je namreč takšno vrsto človeka, katero so želeli ustvariti učitelji, kakor tudi motive za ustvarjanje takšne vrste, predpisoval tao – merilo, kateremu so bili učitelji poslušni in od katerega niso zahtevali svobode za odstopanja in odklone. Ljudi niso izrezovali glede na nekakšen vzorec, ki so si ga izbrali, temveč so predajali naprej to, kar so sami prejeli; novinca so vpeljali v skrivnost človečnosti, ki je obdajala njega enako kakor njih same. Šlo je le za stare ptice, ki mlade učijo leteti. Po

novem bo drugače. Vrednote bodo postali zgolj naravni pojavi. Vrednostne presoje bo potrebno v učencu ustvarjati kot del oblikovanja. Če bo tao že prisoten v kakršnikoli obliki, tedaj bo to kot proizvod izobraževanja in ne kot njegov motiv." (43-44.)

Človek želi stvarnost obvladovati, hoče imeti moč in oblast nad vsem, kar biva. To se kaže na vseh nivojih družbenega in socialnega življenja. Temu vrhuncu obvladovanja vsega in vseh v glavni meri botruje pojav racionalizma, ki je začel z eksponentno hitrostjo naraščati z Descartesom in je svoj vrhunec dosegel z Heglom (kar je umno, je resnično in, kar je resnično, je umno); ideal je vedeti, razumeti – verovanje pa je postalo nepopolno vedenje in razumevanje. V tem smislu je Nietzschejeva smrt Boga logična posledica takšnega toka misli. To vodi do popredmetenega odnosa, ki ga Buber v svojem stilu pojasnjuje:

"V našem času si je razmerje jaz-ono, strahansko napihnjeno, skoraj neovirano prilastilo mojstrstvo in vodstvo. Jaz tega razmerja, jaz, ki ima vse, ki vse naredi, ki zna ravnati z vsem, jaz, ki je nezmožen izrekat ti, nezmožen bistveno se srečati z drugim bitjem – je gospodar te ure. Ta vsemogočni jaz [Ichheit] z vsem onim okrog sebe kajpada ne more priznati ne Boga ne katerega koli pristnega absolutnega, ki se človeku razodeva kot tako, ki ni človeškega izvora. Ta stopi vmes in nam zastre nebeško luč." (Buber 2004, 100.)

Človeška tragika sega še globlje, človek ne samo da želi obvladovati bivajoče kot tako, ampak želi imeti oblast in moč tudi nad onostranstvom:

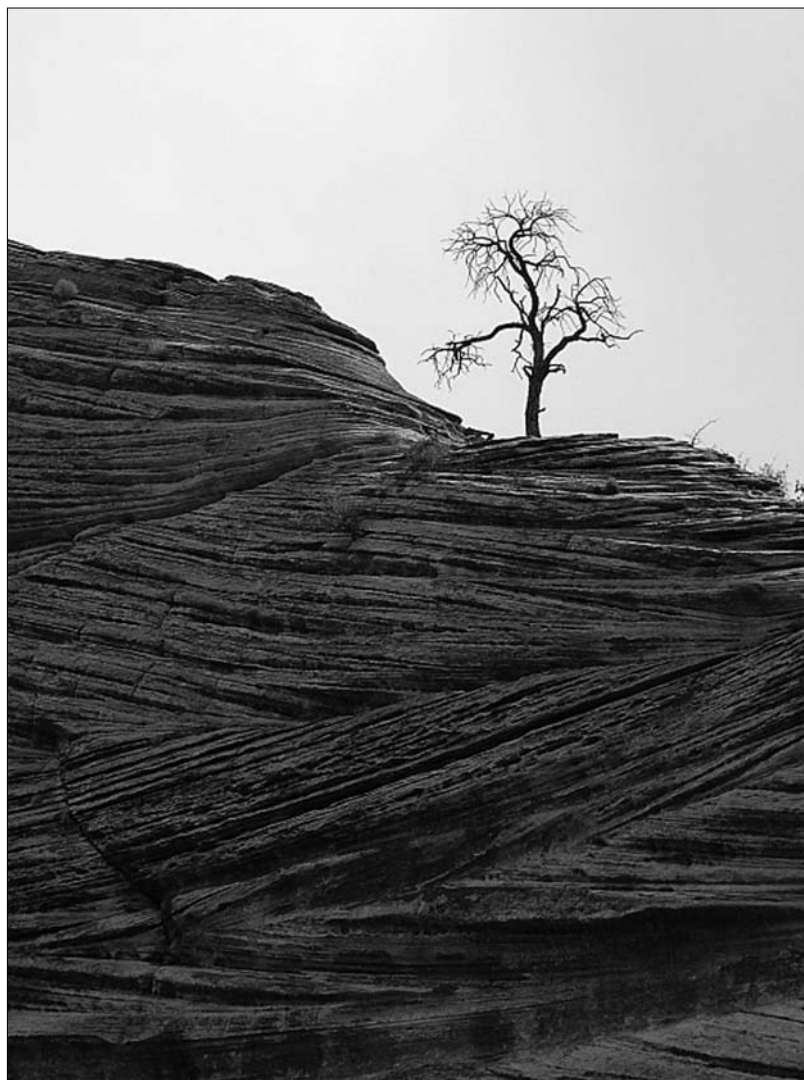
"Od pradavnine naprej je dejanskost verovanjskega odnosa, človekovo stoji pred obličjem Božjega, svetovno dogajanje kot pogovor, ogrožala človekova sla, da bi obvladal tisto silo onstran. Namesto da bi dogodke razumel kot klice, ki zahtevajo človeka, hoče sam terjati, ne da bi mu bilo treba poslušati. 'Jaz obvladam,'

pravi človek, 'sile, ki jih zarotujem'. In to se potem z vsemogočimi različicami nadaljuje povsod tam, kjer ljudje opravljajo obrede, ne da bi se obračali k Tiju in imeli živo pred očmi njegovo navzočnost." (97.)

Ta "magova kupčija", popredmetenje vsega in vseh, tudi Boga, redukcijonizem, ki omogoča vse razumeti ter tako obvladati oz. imeti nad vsem moč in oblast, ne pripelje človeka do tega, da bi le-to resnično osvojil. Prav nasprotno, s tem ko se odtrga od izvora in ni več

najprej 'poslušalec', ampak militantni 'govorec', postane suženj in je on tisti, ki je osvojen. V tem okvirju Lewis slikovito razmišlja:

"Zvezde so z razvojem astronomije izgubile božanskost, in umirajočemu Bogu ni mesta v kemičnem poljedelstvu. Nedvomno je ta proces za mnoge le postopno odkrivanje, da je resnični svet drugačen od pričakovanega, in da je staro nasprotovanje Galileiu ali 'skrunilcem mrličev' le mračnjastvo. Vendar to ni celotna zgodba. Niso največji moderni znanstveniki tisti,



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Nemogoče je mogoče* (Zion, ZDA)

ki so najbolj prepričani, da je predmet, oropan kakšnosti in zveden zgolj na kolikost, povsem resničen. Manjši znanstveniki in majhni neznanstveni privrženci znanosti morda mislijo tako. Veliki duhovi pa prav dobro vedo, da je tako obravnavan predmet le umetna abstrakcija, da se je nekaj njegove resničnosti pravzaprav izgubilo. /.../ S tega stališča se osvojitve narave pokaže v novi luči. Stvari zvajamo zgolj na naravo zato, da bi jih mogli osvojiti. Vselej osvajamo naravo, ker je "narava" ime za to, kar smo do določene mere osvojili. Cena, ki jo moramo plačati za osvojitve, je, da obravnavamo predmet zgolj kot naravo. Vsaka zmaga nad naravo povečuje njeno prevlado. Zvezde ne postanejo narava, vse dokler nismo sposobni izmeriti njihove teže in velikosti; duša ne postane narava, vse dokler je nismo sposobni psihoanalizirati. Izvitje moči iz rok narave je tudi predaja stvari v roke narave." (Lewis 1998, 49.)

Ob težkih in neposrednih besedah o "odpravi" človeka tega izjemnega misleca vidimo, ob zavedanju, da so te besede bile izrečene v času druge svetovne vojne na predavanju na durhamski univerzi februarja 1943, da ni samo z izredno senzibilnostjo čutil aktualne problematike, ampak je bil v nekaterih pogledih tudi preroški:

"Proces, ki bo, če ne bo zaustavljen, odpravil človeka, ne napreduje med komunisti in demokrati nič manj naglo, kakor med fašisti. Metode se morda (sprva) razlikujejo po brutalnosti. Toda mnogi miloiki znanstveniki z naočniki, mnogi priljubljeni dramatik, mnogi amaterski filozofi v naši sredi pomenijo na koncu koncev prav isto kakor nacistična oblast Nemčije. Tradicionalne vrednote je potrebno razkrinkati in človeštvo izrezati v neko svežo obliko po volji (ki mora po hipotezi biti poljubna volja) neke peščice srečnih ljudi v neki srečni generaciji, ki se je naučila, kako to storiti." (51.)

Kot vidimo, ima regresija religije v tej eksistencialni dekadenci ključno vlogo. Vendar bi bilo napačno govoriti o regresiji re-

ligije v objektivnem smislu. Po drugi strani namreč vidimo ravno nasprotno, porast religioznosti. Vendar gre za drugačno religioznost, za religioznost ki je po meri človeka in njegovih prepričanj. Seveda v tej religiozni drži ni in ne more biti tiste pristne bivanjske numinoznosti (v smislu Rudolfa Otta: *tremendum et fascinosum*), katere predpogoj je temeljno občutenje in zavedanje, da je v mojem religioznem odnosu na drugi strani najprej skrivnost. Za Kierkegaard je ta skrivnostni *tremendum* impliciten in bistven v vsakem pristnem religioznem živetju posamičnika. Kar pomeni, da gre za konstitutivni atribut vsake pristne odnosnosti z Absolutnim. Nekonvencionalni in "dekonstruktivni" filozof Jacques Derrida trdi, da je prav Bog tisti izvorni vzrok tega *mysterium tremendum*:

"Kaj naredi, da trepetamo, v *mysterium tremendum*? To je dar neskončne ljubezni, nesimetrija med Božjim pogledom, ki me gleda, in mano samim, ki ne vidim tega, kar me gleda; je darovana in prestana smrt nenadomestljivega, nesorazmerje med neskončnim darom in mojo končnostjo, odgovornostjo kot krivostjo, grehom, odrešenjem, kesanjem in žrtvovanjem." (Derrida 2003, 208.)

Jasno je, da je človek v takšni drži bivanjsko zasidran povsem drugje. Kajti v tem primeru ni on tisti, ki v temelju skonstruira ta odnos ampak je najprej tisti, ki se v tem odnosu znajde oz. je najden. Torej nikakor ni prvi, ampak vedno drugi. Na tem mestu velja tudi spomniti na Heideggerjevo razlago Nietzschejeve smrti Boga, ki je v tem, da je novodobni človek pojem Boga prenesel iz objektivne biti v imanenco subjektivnosti. Po kantovsko bi to bila diferenca med "verovati Boga" in "verovati v Boga".

Ena izmed osrednjih tem v zadnjem in odmevnem delu (*LASTNI BOG – O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*) svetovno priznanega sociologa Ulricha Becka je ravno s tega področja. Tema je osre-

diščena okrog pojma "lastni Bog" (še posebej str. 131–148) in je po njegovem 'vrhunec' stoletnega razvoja individualizacije. Pravi, da je "lastni Bog" religija, v kateri je človek hkrati vernik in bog (Beck 2009, 144). Vendar Beck naredi temeljno distinkcijo med poljubnim *new age* koktajlom in "lastnim Bogom" neke objektivnosti. Ko omenja npr. Martina Luthra kot apologeta "revolucije individualizacije" pravi: "Luthrov lastni Bog zato nikakor ni 'sestavljanka', kakor to velja za 'lastnega Boga' v 21. stoletju, temveč dobesedni biblični Bog, kot se razodeva v Svetem pismu – *lastni* in *edini* Bog" (134). Tudi on zaznava dogajajoči se verski paradoks, ko trdi, da "doživljamo v začetku 21. stoletja protislovno situacijo sočasnega upadanja in porasta religije" (157). Ob pojavu novih verskih gibanj je lucidno senzibilen: "Položaj *vere*, zveličanja po Božji milosti, je zasedlo subjektivno *znanje*, izšlo iz izkušnje in eksperimenta: pojem *greha* je sekulariziran in njegovo funkcijo prevzema pojem *ignorance*; idejo *raja* kot prihodnjega bivališča blagoslovljenih pa je zamenjal koncept *samouresničitve* tukaj in zdaj" (161–162).

In koncizno nadaljuje:

"Z novimi verskimi gibanji prihaja do subjektivizacije utopije in revolucije; vse bolj poredkoma se ideal enači s prihodnjim Božjim kraljestvom in še manj z radikalno ali postopno reformo družbe, zato pa se čedalje pogosteje nalaga kar posamezniku. Ta naj v kraljestvu svojega življenja doseže in zagotovi tisto, kar se je nekoč prepuščalo raju ali pričakovalo od njega – *paradise now*, tukaj in zdaj, v lastnem življenju." (162.)

In ta *paradise now* je v mnogih pogledih največja rakova rana sodobne družbe, ki najbolj prizadene najvitalnejši del – mlade. Mladi so najbolj tenkočuten senzus celotne družbe in Galimberti se v že omenjenem delu sprašuje, ali ni ravno v tem zanemarjanju mladih povod za zaton naše kulture.

Prav to je pa tisti zadnji domet eksistencialne krize oz. bivanjskega vakuuma v katerem se znajde človek. Gre za povsem logične konsekvence, ki se prepletajo od nihilizma in rigidnosti duha do kapitulacije smisla. V tem obzorju je Nietzsche preroško napovedal današnjo dobo kot dobo nihilizma. Buber v tem smislu uporablja znani sinonim za današnji čas – Božji mrk. Posledice nihilizma in nekakšnega generalnega razvrednotenja čuti in doživlja celotna družba, še najbolj senzibilno pa mladi: "Zato se mladi počutijo kot tujci v lastnem življenju, v tem plehkem preživljanju dni, ko je biti ali ne biti eno in isto, ne da bi kakršnokoli veselje naredilo življenje lepše od nič, v motnem in gostem ozračju, ki nam zamegljuje pogled na stvari, da se oddaljujejo od življenja, ki samo sebe vedno bolj zaznava kot anonimno in tuje." (Galimberti 2009, 34.)

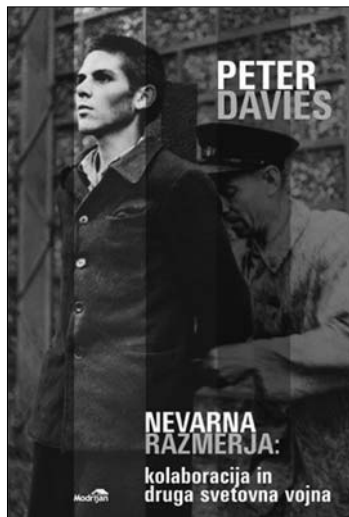
Reference

- Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog: O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljubljana: Claritas.
- Berdajev, Nikolaj. 1982. Pogled na svet F. M. Dostojevskog. V: *Nova religijska svest i društvena realnost...*; *Dostojevski kao mislilac 7*. Ljubljana-Beograd: Partizanska knjiga.
- Buber, Martin. 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Derrida, Jacques. 2003. *Izbrani spisi o religiji*. Ljubljana: Kud Logos.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič. 1976. *Bratje Karamazovi*. Zv. 1–3. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Galimberti, Umberto. 2009. *GROZLJIVI GOST: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- Lewis, Clive Staples. 1998. *Odprava človeka*. Ljubljana: Claritas.
- Schleiermacher, Friedrich. 2005. *O religiji: Govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Ljubljana: Kud Logos.

-
1. Italijanski filozof, avtor knjige *GROZLJIVI GOST: nihilizem in mladi*, ki smo jo lansko leto nazaj dobili v slovenskem prevodu. Avtor je univerzitetni profesor antropologije in zgodovine filozofije v Milanu in se v pričujoči knjigi na zanimiv filozofsko-psihološki način spopade s problematiko nihilizma med mladimi.

Peter Davies
Nevarna razmerja:
Kolaboracija in
druga svetovna
vojna

Prevedla Breda Biščak,
 spremna beseda Boris
 Mlakar. Ljubljana:
 Modrijan, 2010.



V začetku letošnjega leta je založba Modrijan, ki se v zadnjem času odlikuje po izdajanju kakovostne zgodovinske literature, na slovenski trg poslala prvi celoviti pregled izjemno pomembnega fenomena medvojnne kolaboracije z nacizmom. Gre za delo izpod peresa Petra Daviesa, britanskega zgodovinarja mlajše generacije. Slednji že z naslovom svojega besedila nakazuje kompleksnost obravnavane problematike. V resnici je med letoma 1933 in 1945 šlo v Evropi za razmerja, ki so se v različnih ozirih izkazala za nevarna.

Davies se je na dobrih dvestotih straneh kajpak lotil izjemno zahtevne naloge. Medvojnna kolaboracija je pač bila izjemno raznoliko in skoraj po vsej stari celini razprostranjeno dogajanje, zato ga je skoraj nemogoče zaobjeti v eni knjigi, še bolj pa je morda res, da ga težko temeljito opiše en sam zgodovinar, kar je morda tudi razlog, da je Daviesovemu podobnih besedil celo v širšem evropskem prostoru manj, kot bi človek glede na pomembnost tematike pričakoval. Za oceno, v kolikšni meri je Britancu uspelo izpolniti zastavljeni cilj in kljub omejenemu obsegu ponuditi prepričljivo podobo obravnavane teme, je po mojem mnenju bistveno upoštevanje dveh meril.

Prvo merilo je, ali besedilo uspe enakovredno zaobjeti vse pojavnne oblike kolaboracije v Evropi, od severa do jugovzhoda. Drugo, nič manj pomembno merilo se mi zdi, ali Davies v svojih razmišljanjih in ugotovitvah izhaja iz tedanjega dogajanja in okoliščin in se ne da že vnaprej zapeljati poznejšemu, celo današnjemu splošno razširjenemu pogledu na ta fenomen.

Da bi strl prvi oreh, poseže Britanec po zanimivi rešitvi. Namesto običajnega pristopa, v katerem bi posamezne primere kolaboracije z nacisti seciral po zemljepisnem ključu, se odloči za tematski pristop.

Fenomen osvetljuje z različnih zornih kotov in ob tem navaja konkretne primere iz posameznih držav.

Po uvodnem poglavju o vprašanju, kaj sploh je kolaboracija, v katerem avtor pojasni, zakaj se je ravno medvojnno sodelovanje z nacisti v tolikšni meri vtisnilo v kolektivno razumevanje in verjetno za vedno usodno preoblikovalo pomensko polje samega pojma, sledijo obravnave nekaterih ključnih z njim povezanih dilem.

Gotovo prekratek je prvi razdelek s hitrim zgodovinskim pregledom zgodbe o kolaboraciji v Evropi. Tukaj bi se kazalo ustaviti predvsem ob Daviesovi razlagi t. i. "predkolaboracije", kjer britanski zgodovinar pojave iz tridesetih let v deželah, ki so med vojno poznale kolaboracijo, prerad intrerpretira z vidika leta 1945 ali celo z vidika današnjih pogledov na medvojnno dogajanje, čemur se (žal) ni mogel izogniti niti v nadaljevanju svojega besedila.

Tretje poglavje najprej raziskuje motive kolaborantov za kolaboracijo, nato pa opozori na notorično brezbriznost berlinskih oblasti do zaveznikov na zasedenih ali "prijateljskih" ozemljih. Gotovo tukaj trčimo ob enega najpomembnejših in najbolj tragičnih vidikov medvojnne kolaboracije. Kakor koli jo že presojava, bi bilo pogubno,

ko bi si delali kakršne koli iluzije o značaju nacističnega režima in njegovih namenih. Navsezadnje sta prav brezbriznost in nasilnost Nemcev marsikje na vzhodu, kjer so bila sprva pričakovanja ljudi znatna, kmalu ohladila vsakršno simpatijo do njih in – kot še danes v Belorusiji in Ukrajini – opremila povojno komunistično oblast z dobrodošlim izgovorom za vse stranpoti.

Naslednje poglavje se mi je vsaj v nastavkih zdelo precej posrečeno. Tak je tudi njegov naslov – *Znanstvenik in laboratorij*. Davies se iz kože nacističnih zaveznikov prestavi v kožo hitlerjevskega režima in preučuje, na kak način vse je skušal ta oblikovati razmerja na zasedenih ozemljih oziroma na tistih pod svojim vplivom. Avtor potegne ločnico med “realisti”, kolaboranti na vladni ravni, in “idealisti”, njihovimi intelektualnimi, se pravi, nad nacizmom navdušenimi kolegi. Med nacifile brez vsakršnega otopljivega razloga prišteje celo slovenske domobrance, postavljene ob bok skrajnim organizacijam na Norveškem pod Quislingovo taktirko.

Naslednji dve poglavji se pečata s pojavnimi oblikami kolaboracije v vsakdanjem življenju. Najprej je tu razdelek *Seks in grešniki*, kjer se Davies posveti precej razširjeni “horizontalni kolaboraciji”,

priključu pa mu tudi izjemno kratko podpoglavje o odnosu cerkvenih predstavnikov do nacizma in različnih z njim povezanih režimov, kar je vprašanje, ki bi kar klicalo po bistveno obširnejši obravnavi. Gospodarski odnosi so – nasprotno – obdelani v obširnejšem samostojnem poglavju.

Za današnje presojanje medvojne kolaboracije je nedvomno ključnega pomena tragedija holokavsta, zato je več kot upravičeno, da ji Britanec nameni ločeno zadnje tematsko poglavje. Zanimive misli zapiše zlasti v svojem premisleku o vlogi judovskih svetov, ki pravzaprav – še veliko bolj kot večina satelitskih režimov – niso imeli nikakršne izbire.

Knjigo sklepajo poglavje o povojnih pogledih na kolaboracijo, tudi o tem, da je takšno ali drugačno sodelovanje z Nemci politični levici v prvih povojnih letih prineslo precej prednosti in spravilo politično desnico po drugi strani v defenzivo, sklep, temeljna bibliografija in sorazmerno kratka, toda pomembna spremna beseda Borisa Mlakarja, v kateri slednji med drugim odpravlja eno belih lis Daviesovega dela, ki skoraj ne omenja slovenskih razmer, kjer pa jih, je precej nenatančen.

Ali je opisani tematski pristop Daviesu omogočil kolikor toliko enakovredno ob-

ravnavo pojavov, ki jih je povzel (in jih za njim v pričujočem članku tudi sam povzemam) s pojmom kolaboracija, po vsej Evropi? Odgovor mora biti precej odločen ne. Bralec si po branju njegovega teksta le težka ustvari vsaj približno podobo posameznih fenomenov, skupaj s podobnostmi in razlikami med njimi. Nekateri, predvsem zahodnoevropski, za katere je Davies strokovnjak, so obdelani razmeroma dobro. Omenjeno velja v prvi vrsti za kolaboracijo v Franciji, na Nizozemskem in Norveškem. Nekaj govora je še o srednjeevropskem dogajanju; sorazmerno pogosto sta tako na tapeti Slovaška in Hrvaška. Zelo skromno je po drugi strani obdelano stanje v Vzhodni Evropi, na območju nekdanje Sovjetske zveze, skoraj povsem pa – v zahodnoevropski maniri – izostane opozorilo na bistveno drugačne razmere tam v primerjavi z Zahodno Evropo, ker so bili ljudje vkleščeni med dva totalitarizma.

Razumljivo je – in je bilo že nakazano – da en sam zgodovinar težko kompetentno predstavi zgodbo zemljepisno tako razvejanega prostora. Potemtakem ni presenetljivo, da se je Davies za srednje- in vzhodnoevropske razmere opiral po večini zgolj na eno delo, za Hrvaško denimo na Tannerja, za Srbijo na Juda-

ha, za Slovenijo pa celo samo na devetnajststranski povzete slovenske zgodovine od začetkov (!) do leta 1945 izpod peresa ameriške Slovenke Carole Rogel. Potem tudi ne more biti drugače, kot da sta obe omembi dogajanja pri nas izrečeni precej na pamet in v bistvu zgrešeni. (Ob že navedeni Davies od nekdaj privleče še izjavo, da Nemci na Slovenskem niso našli nikogar, ki bi lahko vodil domnevno načrtovani marionetni režim.)

Končno tematski pristop povzroči, da se vrsta podatkov v knjigi po večkrat ponovi, kar njene uporabnosti ne zvišuje preveč.

Britanski zgodovinar kljub večkrat izrečeni podmeni, da bi bilo treba medvojno dogajanje presojati v luči takratnih razmer, slednje ne drži. Opazno je celo njegovo prizadevanje, da bi svojo oceno posameznih pojavov prilagodil njihovemu povojnemu dojemanju in ocenjevanju v državah, kjer je do njih prihajalo. Kot primer naj navedem le njegovo obravnavo "horizontalne" kolaboracije, ki vsaj za sodobnega zgodovinarja v večini primerov ne bi smela obveljati za ne vem kako hudo zavržno dejanje. A ker so jo Francozi in Norvežani v prvih povojnih letih glasno obsojali (kar je razvidno tudi iz več filmskih upodobitev), si Davies prizadeva za opraviče-

vanje takšnega odnosa. Drugače je kajpak v primeru britanskih Kanalskih otokov, kjer so sodelovanje z zasedbenimi oblastmi potisnili v podzavest, zaradi česar ga ustrezno marginalizira naš avtor.

Nevarnih razmerij smo lahko vsekakor veseli kot priročnika o pisani paleti pod pojmom kolaboracije združenih medvojnih dogajanj, ki so se globoko vtisnili v zgodovinski spomin evropskega človeka in odmevajo še dandanes. V ne preveč oddaljeni prihodnosti pa bi si želeli temeljitejšega in na trenutke v vseh ozirih bolj uravnotežena besedila.

Aleš Maver

Izbrani in odlikovani Odlikovanja Vatikana in cerkvenih viteških redov

**Narodni muzej Slovenije –
Metelkova, razstava
bo na ogled do
novembra 2010**

V drugi polovici maja letošnjega leta je Narodni muzej Slovenije v svojih obnovljenih prostorih na Metelkovi v Ljubljani na ogled postavil razstavo, ki je po tematiki in kakovosti v Sloveniji edinstvena ter sodi v sam vrh tudi v srednjeevropskem prostoru.



Slovenski javnosti so prvič predstavljene insignije cerkvenih viteških redov in vatikanska odlikovanja, pripadajoče uniforme in deli oprave, listine in upodobitve. Vitrine z razstavljenimi eksponati lično spremljajo pojasnila in pregledi, ki obiskovalca približajo miselnosti in pojavom krogov, ki so se izoblikovali v cerkvene viteške redove, in ozadju ter veljavi vatikanskih odlikovanj.

Avtorji razstave Christoph Steidl Porenta, Nataša Nemeček in Jože Podpečnik so razstavo zasnovali na veze med samostojno državo Republiko Slovenijo in cerkvenimi viteškimi redovi ter vatikanskimi odlikovanji. Tako obiskovalcem ni predstavljena le tisočletna bogata zgodovina elitnih združb (redov) in umetelni mozaik diplomatskih navad na najvišjih ravneh; razstava posebej izpostavlja slovenske posameznike, ki so bili zaradi svojega delo-

vanja izbrani in odlikovani in v smeri svojega poslanstva delujejo še danes.

Sveti sedež ima kot suverena entiteta in priznani subjekt v meddržavnem in mednarodnem pravu večstoletno tradicijo podeljevanja viteških časti. Papeški viteški redovi (ordini equestri pontifici) so viteški redovi, ki jih podeljuje papež kot poglavar države; danes z njimi odlikuje posameznike, ki nosijo zasluge za Sveti sedež in katoliško cerkev. Papeški redovi so po ugledu in statusu enaki najvišjim redovom in odlikovanjem ostalih držav; primerne kandidate vatikanskemu državnemu tajniku predlagajo lokalni škofje, ki svoje predloge naslovijo preko ustreznih apostolskih nuncijev.

Papeških viteških redov je pet, sledijo si po naslednjem vrstnem redu: Kristusov red, Red zlate ostroge, Red Pija IX., Red sv. Gregorja Velikega in Red sv. Silvestra.

Vitezi in dame teh redov načeloma nimajo posebnih redovnih obveznosti; v navadi je, da se udeležijo pomembnih dogodkov v svojih škofijah, pri čemer nosijo insignije in uniforme redov, v katere sodijo.

Vojaški red našega gospoda Jezusa Kristusa (Ordem militar de Nosso Senhor Jesus Christo), ki svoj obstoj prične na Portugalskem v začetku 14. stoletja kot dedič

ravnokar razpuščenega reda templjarjev, se nam predstavi s svojo razvejano zgodovino – najprej kot portugalski kraljevski red, ki kmalu dobi še vzporedno papeško vejo, nato pa se v 19. stoletju osamosvoji še kratkotrajna brazilska veja, ki zamre z ustanovitvijo republike.

Portugalski kraljevski red se z razglasitvijo republike leta 1910 preoblikuje tako po pomenu kot tudi imenu. V sedanjih obliki obstaja od leta 1963 ter je drugi najpomembnejši portugalski red, podeljuje ga pa za vojaške in civilne zasluge.

Papeška veja je obdržala verski značaj in uživala velik ugled med evropskim katoliškim visokim plemstvom. Korenite družbene spremembe niso obšle Kristusovega reda, v zgodnjem 20. stol. ga papež reorganizira – red postane najvišji papeški red, ki je namenjen državnim voditeljem in izbranim državnikom ter “se podeljuje izključno za izredne zasluge na pobudo samega papeža in v njegovi navzočnosti med liturgično slovesnostjo” (katalog razstave, str. 32). Merilo za zasluge je postavljeno zelo visoko, saj je bil red po letu 1966 podeljen samo enkrat.

Pijev red (Ordine Piano) je v 19. stol. ustanovil papež Pij IX., s čimer je nagradil “moško krepost in zasluge”; red se navezuje na papeževega

soimenjaka, Pija IV. Ta je sredi 16. stol. ustanovil Collegio dei cavalieri Pii, združbo vitezov, ki so oblikovali papežev laični dvor. Pijev red je s privilegiji iz leta 1849 postal tudi edini, ki je podeljeval plemiški naslov Svetega sedeža; v 20. stol. papež v sklopu reform papeških viteških redov odpravi poplemenitnje in red preoblikuje. Pijev red tako postane del diplomatskih navad, podeljuje se namreč državnikom, ki jih papež sprejme v avdijenco, pa tudi veleposlanikom pri Svetem sedežu po dveh letih službovanja. Papež Janez Pavel II. red razdeli na pet razredov vitezov in dam.

Red svetega Gregorja Velikega (Ordine di San Gregorio Magno) ustanovi papež Gregor XVI. leta 1831, podeljuje ga za zvestobo in prizadevnost v službi Svetega sedeža. Red sestavljata civilni in vojaški oddelek, vsak pa ima tri razrede, pri čemer je drugi razdeljen na dve stopnji. Prvi prejemniki reda so bili državljani in pripadniki avstrijskih čet, ki so v obdobju nemirov leta 1830 podprli posvetno papeževo oblast v cerkveni državi.

Red svetega Silvestra (Ordine di San Silvestro Papa) so oblikovale reforme papeških viteških redov leta 1905; je red za zasluge in se imenuje po papežu Silvestru iz 4. Stoletja. Pred reformami je bil red

znan kot Red zlate ostroge sv. Silvestra, ki ga je ustanovil papež Gregor XVI. leta 1841. Med papeškimi redovi zaseda peto mesto, podeljujejo ga laikom obeh spolov za dosežke v apostolatu, poklicnih dejavnostih in umetnostnih panogah. Katoliška veroizpoved ni pogoj za sprejem v red.

Poleg omenjenih viteških redov, ki jih papež podeljuje v vlogi posvetnega suverena in kot *fons honorum*, nam razstava predstavi tudi tri viteške redove, ki izvirajo iz obdobja križarskih vojn in so danes v posebnem suverenem odnosu do Svetega sedeža, saj prvi uživa suverenost, drugi neposredno papeževu zaščito, tretji pa se je iz suverenega vojaškega viteškega reda preoblikoval v kleriški red duhovnikov in laičnih bratov in sester.

Viteški redovi iz obdobja križarskih vojn so edinstven fenomen viteštva, saj združujejo redovna pravila po meniškem vzoru in zahteve po čistosti, uboštvu in pokorščini ter vojaško službovanje. Ti redovi so usodno vplivali na pojmovanje evropskega viteštva in mu naredili verski značaj in družbeno vlogo. Najmogočnejši suvereni viteški red je bil vsekakor red templjarjev, ki pa je zaradi svoje nasilne usode in neprimernih predstav v sedmih stoletjih od svoje razpustitve potonil pod številne plasti senzacionalizma, mističnih obujanj in celo zlorab.

Malteški viteški red – Suvereni vojaški hospitalni red svetega Janeza iz Jeruzalema, z Rodosa in Malte je že skoraj tisoč let neodvisna pravna oseba. Sprva je šlo za red skrbnikov za romarje, nato je sredi 12. stoletja prevzel vojaški značaj in kmalu postal eden glavnih elementov križarskih sil. Od reda templjarjev se je red sv. Janeza (ivanovci, znani tudi kot hospitalerji) razlikoval po tem, da je vzporedno z vojaškim delovanjem vztrajal pri oskrbi bolnih in vodenju špitalov. Iz Svete dežele se po uničenju Jeruzalemskega kraljestva proti koncu 12. stoletja ivanovci preselijo na Ciper in kmalu za tem na Rodos. Tam se je red razvil tudi v pomembno pomorsko silo. Z Rodosa jih leta 1523 preženejo turške sile (red sv. Janeza se sme zaradi srčnosti pri obrambi umakniti z vojaškimi častmi), nakar sedem let išče svoje mesto pod soncem. Leta 1530 cesar Karel V. s papeževim privoljenjem redu podeli otok Malto v fevd, od takrat je red znan kot malteški viteški red.

Z Malte jih prežene Napoleon in šele na dunajskem kongresu leta 1815 red dobi zagotovilo, da bo ostal pod statusom suverene države kljub temu, da Malta ostane v britanski lasti. Sedež reda je sedaj v Malteški palači na Via Condotti v Rimu, kjer uživa status suverenega ozemlja. Veliki

mojster reda je po statusu knez in mednarodno priznan državni poglavar, kar pomeni, da dokončno potrди sprejemanje članov v red in njihovo napredovanje. Člani reda se delijo v tri razrede, ki se razlikujejo po obveznostih, ki izhajajo iz zaobljub ali slovesnih obljub; vsi člani morajo živeti v duhu katoliških nauk in se posvečati karitativnemu delu.

“Po mednarodnem pravu je malteški red nedržavni mednarodnopravni subjekt s statusom opazovalca v OZN ... Naloge reda so danes upravljanje bolnišnic in ustanov za pomoč starostnikom, delo v hospicijih, izobraževanje v prvi pomoči, sodelovanje in reševanje v katastrofah, ambulantna nega, delo z mladino, pomoč mladim odvisnikom ter varovanje zdravja ... Od 24. januarja 2003 je Suvereni malteški viteški red z enaindvajsetimi vitezi, eno damo ter sedmimi kaplani navzoč tudi v Sloveniji” (Katalog razstave, str. 64.)

Malteški viteški red pozna tudi red za zasluge *pro merito melitensi*, ki se podeljuje članom in nečlanom malteškega viteškega reda za posebne zasluge.

Katalog razstave nas pouči tudi o evangeličanskih vejah reda ivanovcev, natančneje baliji Brandenburg viteškega reda hospitala svetega Janeza v Jeruzalemu, Častitljivemu

redu hospitala svetega Janeza v Jeruzalemu (angleški kraljevi viteški red) in o Viteškem redu svetega Janeza iz Jeruzalema na Švedskem. Vsi ti in red ivanovcev na Nizozemskem skupaj s Suverenim malteškim viteškim redom od leta 1961 tvorijo združenje red sv. Janeza "s skupno zgodovino in skupno nalogo".

Viteški red Božjega groba v Jeruzalemu (*Ordo equestris Sancti sepulchri Hierosolymitani*) domnevno izvira iz obdobja osvojitve Jeruzalema leta 1099, vendar o tem nimamo ohranjenih dokazov. V srednjem veku se razvije navada povišanja v viteški stan na Božjem grobu v Jeruzalemu, a teh vitezov Božjega groba ne povezujejo redovna pravila, statutne obveznosti ali zahteve po plemiškem stanu. Ob koncu 15. stol. papež Aleksander VI. postane veliki mojster reda, vendar šele Pij IX. leta 1868 red preuredi v papeški viteški red. Sredi 20. stol. papež na mesto velikega mojstra reda imenuje kardinala, s čimer red ne sodi več med papeške redove, vendar ostane pod edinstveno papeževo zaščito. Vse podelitve viteške časti in napredovanja v redu potrdi državno tajništvo Svetega sedeža, kar pomeni, da gre za državno odločitev. "Tako viteza uradno priznajo vse države, s katerimi ima Sveti sedež diplomatske odnose" (katalog razstave, str. 95)

"Glavna naloga reda je podpora kristjanom v Sveti deželi tako v smislu pospeševanja katoliške vere kakor finančne podpore. V Sveti deželi vzdržuje vrsto cerkva, šol in socialnih ustanov. Poleg tega naj bi spodbujal zvestobo Cerkvi in papežu, duhovnost, krščansko življenje ter predvsem ljubezen do bližnjega. Od leta 1997 je red aktiven tudi v Sloveniji: 13. oktobra 2001 so vanj sprejeli prve slovenske viteze in dame, danes pa šteje 38 vitezov in 11 dam." (Ibid, str. 96.)

Vitezi in dame se delijo na tri razrede, drugi in tretji še na štiri stopnje.

Kardinal veliki mojster ali jeruzalemski latinski patriarh lahko članu reda podelita častni znak "Jeruzalemske palme", in sicer v treh stopnjah. Ta znak se podeljuje za posebne zasluge, ko napredovanje v višji razred ni mogoče.

Leta 1949 je veliki mojster reda ustanovil red za zasluge viteškega reda Božjega groba, ki ga v priznanje zaslug za red lahko podelijo tako kristjanom kot nekristjanom. Podelitev reda za zasluge ni povezana s članstvom v viteškem redu.

Red nemških vitezov hospitala svete Marije iz Jeruzalema (*Ordo domus Sanctae Mariae Theutonicorum Hierosolymitanorum*) prav tako izvira iz obdobja križarskih vojn, se pa od obeh zgoraj

opisanih redov razlikuje po svoji "nemški naravi" in koreniti preobrazbi iz viteškega vojaškega reda v kleriški red duhovnikov. Po ustanovitvi ob koncu 12. stoletja red vojaško in politično deluje v Sveti deželi, po izgubi križarskih posesti v Sveti deželi pa svojo pozornost preusmeri na področje ob Baltiku, kjer ustavi močno redovno državo. To je bil čas izjemne moči nemškega viteškega reda, saj so se redovne posesti raztezale od Štajerske, po Saški, Frankoniji, Bavarski in Tirolu, redovne hiše so stale tudi na Dunaju in v Pragi, red pa je bil prisoten še na Nizozemskem, v Franciji, na ozemlju današnje Švice in Španije, na Siciliji in Prusiji. Veliki mojster je bil član cesarskega dvora in je imel sedež na zasedanjih cesarskih državnih stanov. Zaradi naklonjenosti cesarja in ostalih nemških vladarjev red razvije svojevrstni nemški značaj, ki ga ločuje od mednarodnih redov templjarjev in ivanovcev.

V prvi četrtini 16. stol. veliki mojster prestopi v protestantsko vero, s čimer se zaključuje vladanje nemškega viteškega reda ob Baltiku (to gospodarstvo je zelo okrnjeno tudi vojaški poraz leta 1410, ko združene litovsko-poljske sile pri Grunwaldu (Tannenbergu) premagajo velikega mojstra nemškega viteškega reda). Red postane institucija s pri-

padniki treh veroizpovedi najvišje položaje so zasedali katoliški vitezi, medtem ko so luteranski in kalvinistični pripadniki šele z Vestfalskim mirom leta 1648 pridobili enake pravice.

Naziv velikega mojstra si pridobi habsburška hiša, sam red pa se ob družbenih spremembah vse bolj oddaljuje od vojaškega delovanja in se posveča duhovni ter karitativni dejavnosti. Obdobje napoleonskih vojn redu ni prizaneslo, kot ni prizaneslo nobeni tradicionalni katoliški instituciji; red izgubi številne posesti in izgublja vpliv.

Po propadu habsburške države se red s papeževu potrditvijo dokončno preoblikuje v kleriški red duhovnikov in laičnih bratov in sester, kar je tudi omogočilo njegovo preživetje. Nationalsocialistični režim red prepove, po drugi svetovni vojni red mukoma obnovi province v Avstriji (na Dunaju je sedež reda), Sloveniji, Italiji, Nemčiji in na Češkem, kjer se ukvarja z misijonarstvom in delom v bolnišnicah.

Na razstavi lahko spoznamo tudi balijo Utrecht nemškega viteškega reda, ki se je kot povsem protestantska v 17. stoletja izločila iz reda; po Napoleonovi ukinitvi balije jo nizozemska krona obnovi kot kraljevi nizozemski red, ki mu danes načeljuje nizozemska kraljica.

Posebej in natančno velja izpostaviti pomen pokojnega dr. Štefana Faleža, ki mu razstava namenja posebno mesto. V katalogu razstave ga je s posebnim člankom predstavil dr. Tadej Jakopič, vitez Suverenega malteškega viteškega reda, ki je bil s svojim strokovnim znanjem in trudom organizatorjem v veliko pomoč pri postavljanju razstave in izdaji kataloga.

Dr. Štefan Falež je s svojim delovanjem pospešil priznanje neodvisne Republike Slovenije s strani Svetega sedeža; temu priznanju so sledile številne države, s čimer si je mlada država lažje utirala pot v samostojnost. Vse življenje je delal za dobrobit slovenskega naroda, tako v matični domovini kot v slovenskih skupnostih po svetu. V letih 1992-1997 je deloval kot prvi veleposlanik Slovenije pri Svetem sedežu (prejemal je simbolično plačo v višini enega tolarja na mesec), nato je do leta 2002 služboval kot veleposlanik Suverenega malteškega viteškega reda pri Svetem sedežu in kratkotrajno kot veleposlanik istega reda v Srbiji in Črni gori.

Dr. Štefan Falež je prejel visoka vatikanska in mednarodna odlikovanja ter časti drugih držav. Bil je vitez reda sv. Silvestra, komendant reda sv. Gregorja Velikega in vitez velikega križa Pijevega reda. Papež Janez Pavel II. mu je

podelil najvišje odlikovanje, ki ga lahko prejme katoliški laik, ko ga je imenoval za svojega komornika – dvornika (Gentiluomo di Sua Santità). Bil je vitez velikega križa v Suverenem malteškem viteškem redu ter nosilec velikega križa za zasluge *pro merito melitensi*; bil je imenovan za konzultorja Suverenega sveta reda. V viteškem redu Božjega groba je bil vitez velikega križa. Slovenska škofovska konferenca mu je podelila odličje sv. Cirila in Metoda.

Družini dr. Štefana Faleža gre velika zahvala, saj so insignije, uniforme, listine in upodobitve iz dediščine tega pomembnega človeka prvič posodili za potrebe javne razstave in si jih lahko ogledamo v vsem času njenega trajanja.

Razstavljeni predmeti so izvirne insignije, uniforme in deli oprav, odlikovanja, listine in upodobitve, ki so jih posodili zasebni zbiratelji in dediči nosilcev. Datirajo od konca 18. do začetka 21. stoletja, tvorijo pa edinstveno zbirko, ki v Sloveniji nima para, prav tako je zelo posebna v vsem srednjeevropskem prostoru. "Redovni znaki so narejeni iz zlahtnih kovin, dragih kamnov, bron, stekla in emajla, oblikovani kot križi, zvezde, ogrlice in zaponke, pripeti na lentah, naprsnih in ovratnih trakovih, nekateri v etujjih. To so vrhunski izdelki zlatarske umetnost-

ne obrti, ki z oblikami, znaki in napisi razkrivajo simbolne pomene in sporočila posameznih redov in njihovih stopenj. Kot znaki pripadnosti redovni skupnosti ali kot odlikovanja za zasluge potrjujejo tradicionalno zavezanost izvirnim izročilom viteških redov, hkrati pa v obdobju sekularizacije evropske družbe kažejo, da se cerkvene ustanove in redovi prilagajajo novim duhovnim okoliščinam in potrebam," je v predgovoru kataloga razstave zapisal Tomaž Nabergoj, kustos Narodnega muzeja Slovenije.

Razstava Izbrani in odlikovani je poleg skoraj enoletne imenitne priložnosti za spoznavanje zgodovinske in sodobne vloge cerkvenih viteških redov zaslužna za to, da imamo prvo publikacijo na temo cerkvenih viteških redov in vatikanskih odlikovanj v slovenskem jeziku. Gre za katalog razstave, ki poleg izjemnih kakovostnih fotografij in natančnih opisov vseh eksponatov – oboji čudovito povzamejo dih jemajoče visoko mojstrstvo izdelave insignij iz žlahtnih materialov – vzpostavi terminologijo in natančen oris vseh predstavljениh institucij.

Vsako posebej je z velikim čutom za bralca je z najboljšim prispevkom v katalogu predstavil Christoph Steidl Porenta, ki je sam dolgoletni spremljevalec omenje-

ne tematike, hkrati pa zaradi svoje poklicne usmeritve tudi iskreno osebno in profesionalno ceni vse eksponate, ki sodijo v vrh svetovne zlatarske umetnosti. Vsak razstavljeni eksponat pozna do potankosti v vseh detajlih; tako je za katalog izbral najboljše fotografije. Vsako spremlja opis (oblika in mere, čas izdelave, material in kaj predstavlja). Ves katalog je v slovenskem in nemškem jeziku.

Tomaž Nabergoj v predgovoru predstavi razstavo in katalog in pokaže na bogato zgodovinsko dediščino viteštva v slovenskem prostoru ter zastavi nekaj vprašanj v smeri dodatnih raziskav prisotnosti viteških redov na Slovenskem in njihovega pomena.

Jože Podpečnik v svojem prispevku z naslovom Oris razvoja cerkvenih viteških redov na Slovenskem opozori na pomanjkanje virov in dokaj skromno raziskanost teh redov v Sloveniji. Avtor poda zanesljiv in podrobni zgodovinski pregled, ki ga umešča tudi v evropski prostor, s čimer bralcu zelo olajša razumevanje zgodovinskega poteka. Našteje in poimenuje redovne posesti in oriše njihov razvoj, pri čemer navaja še danes vidno zapuščino, kot so recimo Križanke v Ljubljani.

Članek *In hoc signo vices*: V tem znamenju boš zmagal avtorice Nataše Nemeček predstavlja pomen križa, ki ga

v krščanstvu častimo in zavzema nespregledljivo mesto v krščanski simboliki od liturgije do umetnosti in heraldike, kar vpliva na podobo insignij viteških redov in njihovih običajev. Svojo razlago umešča v zgodovinski okvir, ki sega od delovanja Helene, matere cesarja Konstantina, ki je našla ostanke "resničnega križa" (križa, na katerem je bil križan Jezus). Bralec izve, kako je križ, sramotni simbol izdaje države, prerasel v simbol upanja in odrešenja. Avtorica predstavi razvoj oblik križa v upodobitvah ter simbolni pomen, ki je segal od povečevanja moralnih idealov do političnih oznak časa, v katerem je upodobitev nastala. Avtorica bralca opozori na dejstvo, da v sodobnem času nismo več sposobni razumeti govornice starih simbolov, zato morda nimajo več takega vpliva pri spodbujanju krščanskih vrednot.

Katalog sklence natančen seznam literature, ki bo nedvomno služil kot referenca za nadaljnje znanstveno in raziskovalno delo pri odkrivanju zgodovine viteških redov na Slovenskem, hkrati pa lahko upam, da bo spodbudil dodatno zanimanje za to tematiko.

V zaključku si dovolim še enkrat opozoriti na večplastni pomen razstave Izbrani in odlikovani – obiskovalci lahko v obliki vrhunsko izdelanih

umetnin spoznavajo preteklost in tradicije, ki so bile del slovenskega prostora dolga stoletja, preden so jih družbeno-politične spremembe v 20. stoletja potisnile na obrobje in žal v pozabo. Hkrati lahko spoznajo, da ima osebno delovanje v skladu z artikuliranimi moralnimi in etičnimi vodili tudi v sodobnem času svoje mesto in ga trenutna družbena duhovna in etična plitvina ni izrinila – viteštvo ni zgolj umetelni okrask preteklih dni ali

odraz nekih elitističnih krogov, temveč gre za visoko osebno držo pri opravljanju družbeno koristnih dejanj. To lahko preprosto uvidimo v tem, da je bilo viteštvo sposobno sneti vojaški oklep in se lotiti karitativnih dejavnosti in ohraniti duhovni značaj.

Razstava je vsekakor zanimiva za sodobne vernike, ki lahko spoznajo tudi drugačne načine delovanja v slovenskih škofijah; nosilci viteških redov in vatikanskih odlikovanj nikakor niso odmaknjeni od

utripa Katoliške cerkve na Slovenskem.

“Tako obširne in kvalitetne razstave o tej tematiki v Sloveniji še ni bilo. Kvaliteta eksponatov je na najvišjem nivoju, ki je tudi za celotno evropsko področje enkratna”, je na odprtju razstave izjavil apostolski nuncij v Republiki Sloveniji msgr. Santos Abril y Castelló.

Izbor fotografij z odprtja razstave si lahko ogledate na <http://aktualno.rkc.si/?id=10516>.

Roman Vučajnik

Zvone Žigon (1967) je na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani diplomiral iz novinarstva, magistriral iz antropologije in (leta 2000) doktoriral iz političnih ved.

Kot novinar je najprej sodeloval pri dnevniku Delo in občasno Primorske novice. Leta 1991 je postal reporter, urednik in komentator pri dnevniku Slovenec, kjer je pokrival predvsem zunanjo politiko in urejal sobotno stran za Slovence v zamejstvu in po svetu.

Kot mladi raziskovalec na Inštitutu za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU se je posvetil predvsem vprašanju dvojnosti narodne identitete pri slovenskih rojaki v izseljenstvu in v tem okviru slovenstvu v Južni Ameriki. Pozneje pa je kot uradnik na Uradu za Slovence v zamejstvu in po svetu (od 2000 do 2005) skrbel za stike z rojaki v vseh državah sveta razen v zamejstvu.

V okviru dela na inštitutu je organiziral več manjših domačih ali mednarodnih konferenc ter se kot razpravljavec udeležil simpozijev v Avstraliji, na Kitajskem, v Izraelu in v ZDA.

Kot študent, novinar, zborovski pevec, raziskovalec ali uradnik se je na svojih potovanjih srečal s številnimi različnimi slovenskimi skupnostmi, predvsem v Južni Ameriki, pa tudi v Avstraliji, ZDA, Kanadi, Afriki in Evropi. Sad njegovih srečanj in študij so štiri knjige (tri znanstvene in ena strokovna monografija): Otroci dveh domovin – Slovenstvo v Južni Ameriki (1998), Iz spomina v prihodnost – Slovenska politična emigracija v Argentini (2001), Izzivi drugačnosti – Slovenci v Afriki in na Arabskem polotoku (2003) ter Ljudje odprtih src – Slovenski misijonarji o sebi (2005) (vse izšlo pri Založbi ZRC SAZU). V letih od 2005 do 2009 je dr. Zvone Žigon deloval kot Generalni konzul Republike Slovenije v Clevelandu, OH, ZDA, s pristojnostmi v desetih zveznih državah.

Poleg petja je Žigonov glavni hobi popotniška fotografija; pred odhodom v ZDA je izdal dva tematska koledarja s svojimi fotografijami in besedili (življenje je potovanje je življenje je potovanje je. ter Ulica poje), izvajal potopisna predavanja po številnih slovenskih klubih in šolah ter pripravil samostojno razstavo ob izidu svoje knjige o Slovencih v Afriki. Svoje fotografije je razstavljal med drugim na ambasadi v Washingtonu, v mestni hiši v Clevelandu in nato še v Postojni in Kopru.

