

Teološki pogled na filozofijo: Razodetje in razum

Uvod: Razodetje in filozofija – idealna tipa

V zgodovini krščanske teologije je imela filozofija mnogo vlog. Ključni dejavnik na teološki strani je predstava o razodetju, pa tudi od Boga darovano dojemanje tega razodetja, ki ga imenujemo vera - védenje, ki je rojeno iz vere. Teološki položaj je tak: če obstaja Božje samorazodetje in če obstaja oblika človeškega védenja, ki ga vzpostavlja to razodetje, potem niti teologija ne sme prezirati filozofije niti je filozofija ne sme zanikati. Mnogi moderni filozofi se osredotočajo na kategorijo 'religije' in vse trditve o Božjem samorazodetju bodo filozofsko razložene s filozofskim konceptom religije. Ta čudna moderna disciplina, filozofija religije torej, je disciplina, ki so jo izumili moderni misleci. Njene najbolj značilne poteze so dveh vrst: najprej, "religizirati" tradicionalno vprašanje Boga in razodetja in tako tudi vsakršno razumevanje Božjega samorazodetja; drugo pa, povrniti filozofsko razumljivost kulturni in empirični kategoriji religije. Filozofija religije je disciplina, ki je najbolj jasno povezana s teologijo in modernostjo. In vendar sta ti dve disciplini utemeljeni popolnoma različno. Filozofija religije mora razjasniti kategorijo 'religije' in preko te strogo filozofske razjasnitve vsakršno nadaljnje razumevanje 'razodetja' in celo 'Boga'. Teologija pa mora razjasniti strogo teološko kategorijo 'razodetja' in preko te razjasnitve vsakršno teološko trditev o obliki védenja (o 'veri'), ki se oblikuje z Božjim samorazkrivanjem. Le po razjasnitvi njune vsebine iz njih samih (in po-

temtakem metode) lahko filozofija religije in teologija razodetja pojasnjujeta njun nadaljnji medsebojni odnos. To je torej moja osnovna teza. Ker sem o 'izvorih' moderne filozofije religije in o tem, kako je kategorija 'religije' (ne Boga ali razodetja) začela igrati glavno vlogo v Humovi, Kantovi in Heglovi filozofiji, že pisal drugje, se bom tu obrnil k drugi omenjeni disciplini, h krščanski teologiji. Upam, da bom razjasnil pot, po kateri je teologija, ki ne temelji v religiji, ampak v razodetju, vendarle v znatni meri povezana s filozofijo - saj vendar mora biti povezana s filozofijo, ker je na razodetju utemeljeno razumevanje vere kot védenja pomembna razumska trditev.

Najprej pa je pomembno, da izločim dva pogosto uporabljena modela, ki sta neuporabna za razumevanje, še manj pa za oceno odnosa med filozofijo in teologijo. Ta modela sta fideizem in racionalizem. Teh dveh modelov misleci skoraj nikoli ne uporabljajo za opis samega sebe, pogosto pa ju zanje uporabljajo drugi misleci, ko govorijo o tem, kaj je neustrezna alternativa. Vendar ker se taki idealni tipi na široko uporabljajo tako v filozofskih kot tudi v teoloških oblikah, je dobro, da že na začetku odstranimo vsaj 'vulgarno' (razumsko nezapleteno, pa žal tudi popularno, posebej v učbenikih) razumevanje teh dveh pogosto rabljenih in pogosto zlorabljenih izrazov.

Kot trdi Leszek Kolakowski, je tisto, kar pogosto imenujemo vulgarni marksizem (kako nesrečna bo ta misel za revizionarske marksiste), v resnici marksizem, priznam, da

se lahko tudi to, kar tukaj imenujem 'vulgarni fideizem' ali 'vulgarni racionalizem', v redkih posameznih primerih izkaže za fideizem in racionalizem. Tudi če se izkaže, da je to samo v enem primeru, to ne pomeni, da ne bo potrebno razvijati nekaterih nadaljnjih razlikovanj za veliko večino teoloških možnosti med nekakšnimi vulgarnimi in revizionarskimi oblikami posamezne možnosti. Ko se nekdo zave celotne zapletenosti položaja, kakršen je na eni strani položaj Karla Bartha ali na drugi strani Schuberta Ogdena, se oznaki 'fideizem' (Barth) in 'racionalizem' (Ogden) zdita popolnoma neprimerni.¹

Strogo rečeno fideist pravi, da je vera edina ustrezna oblika védenja o zadevah razodetja. Filozofija bi bila lahko uporabna pri drugih temah, kot je znanost (tudi religija!), vendar pa je neustrezna za razumevanje vere (razen na sorazmerno banalen način). Težko je najti čisto obliko fideizma (od tod njen status idealnega tipa), saj celo fundamentalisti ponavadi priznavajo, da vsak verujoč teolog uporablja nekatere filozofske kategorije - vsaj za izražanje svojega razumevanja vere. Tako je na koncu filozofija, ki s pojmovno analizo pojasnjuje nekatere kategorije, ki jih neizogibno uporabljajo teologi (na primer vzročnost), potrebna celo s fideističnega gledišča. Vendar pa ta položaj 'pojmovne analize' na strogo fideističnem temelju ne more igrati vloge, ki bi bila bolj pomembna (čeprav še vedno filozofsko skromna) kot jo nekateri 'krščanski filozofi' dajejo svoji filozofiji razumevanja krščanske vere kot védenja. Ti krščanski filozofi navsezadnje vključujejo tako obrambne poteze proti filozofskim kritikam vere kot tudi konstruktivne (ali bolje rekonstruktivne) poteze, ki bi razjasnile in včasih celo razvijale razumevanje in tudi razumskost krščanskega verovanja kot oblike védenja. Položaj (in njegov teološki dvojnik Karl Barth) je veliko bolj zapleten, kot ga opisuje običajen pomen 'fideizma'.

Enaka vrsta razumske težavnosti bremeni tudi kategorijo 'racionalizma'. Strogo rečeno je racionalistično stališče tako, da je samo razum ustrezen za razumevanje in sodbe o trditvah, ki so vpletene v krščansko vero. Prav tako kot obstajajo nekateri strogi fideisti, obstajajo tudi nekateri strogi racionalisti. Vseeno pa je popoln obrat k religiji - ta je v modernih filozofijah religije osrednja kategorija, ki potrebuje analizo - omajal domnevo, da je religijo mogoče ustrezno interpretirati in na ta način oceniti ali soditi z razumom. Ta premik k zavedanju zapletenosti religioznega pojava kot pojava, ki se ga ne da zožiti na druge pojave, tudi če ga razumemo kot Kant v *Religija znotraj meja razuma*, v različnih oblikah predstavlja trenutni položaj v modernih filozofijah religije. Če Kanta lahko razumemo kot strogega racionalista v odnosu do religije (tako kot D'Holbacha in Brand Blansharda), lahko za večino filozofov religije in večino liberalnih ali revizionarskih teologov, ki uporabljajo nekaj filozofske analize 'religije' (začenši s Schleiermacherjem), zaključimo, da so racionalisti. Nekoliko bolj zapleteno pa je vprašanje v zvezi s položajem, ki ga označijo za 'fideizem' nasprotniki ali za 'racionalizem' tekmeci. To zapletenost lahko opazujemo pri dveh teologih, ki sta primerna kandidata za ta naziva: pri Karlu Barthu (ki ga pogosto imenujejo fideist) in Schubertu Ogdenu (ki ga pogosto imenujejo racionalist). Stališče Karla Bartha je dobro znano: krščanska teologija mora temeljiti na Božjem samorazodevanju in ne bi smela iskati v filozofiji ali kateri koli drugi disciplini kakršne koli stične točke med človekovo izkušnjo in znanjem ter tem razodetjem. Hkrati pa Barth vztraja, da bi morala biti razum in vsa človeška kultura ponovno vzpostavljena na osnovi novega znanja, ki je pridobljeno iz daru vere. Na kratko, vera kot védenje, ki je razjasnjeno preko teološke discipline kot točno *teološko* védenje, lahko ponovno vzpostavi filozofsko védenje na tak na-

čin, da bo tudi filozofija lahko spoznala razumnost (vendar ne resnice - njo vzpostavlja samo vera) védenja, ki je kot vera vzpostavljeno z razodetjem.

Na drugi strani pa Schubert Ogden od dela o Bultmannu do sedanjega ustvarjalnega dela v Hartshornovi tradiciji trdi, da je teologija odgovorna 'pravi [pravilni] filozofiji', da razvije kriterije verodostojnosti oziroma razumljivosti za oceno spoznavnih zahtev krščanske vere. Vseeno pa strogo eksistencialni značaj krščanske vere po mnenju Ogdena ne dopušča, da bi vero z eksistencialnega vidika zožili na filozofijo. Filozofija po njegovo daje metafiziko, ki pomaga razumeti in oceniti vse njene razumske trditve. Bog - Bog krščanske vere - je eksistencialno vseeno Bog, ki ga izkušamo preko Jezusa Kristusa, ki se razodeva in odrešuje *pro me*². Razumevanje in ocena tega eksistencialnega odnosa do Boga torej zahteva izrecno teološka merila, vključno z merili, kot so primernost Svetega pisma in kristologije, pa tudi merila eksistencialne pomembnosti. Zadnja merila morajo vključevati razumevanje 'religije' kot kategorije človeške celostnosti, vendar s tem niso izčrpana.

Malo dvomim, da bi se Karl Barth nagibal k fideizmu, ampak se odpira temu, da teologija ponovno vzpostavlja filozofijo na tak način, da bi 'krščanski filozofi' njegov izdelek lahko uporabili za lastne, strogo filozofske namene. Hkrati pa se teologija Schuberta Ogdena, čeprav je odvisna in celo filozofsko ustvarjalna pri uporabi in razvoju filozofije, nagiba h klasičnemu razsvetljskemu racionalizmu, od takega racionalizma pa se tudi oddaljuje s svojo strogo kristološko (in na ta način teološko) razlago svojega stališča, da v teologiji lahko v celoti uporabimo filozofijo. Strogo razsvetljski racionalizmi so pri razlagi in oceni krščanske vere potrebovali nekaj, kot je teorija religije (ali 'naravne religije'), zagotovo pa ne kristologije!

Moj namen pri kratki obnovi glavnih obrisov zapletenega položaja Bartha in Ogdena ni zagovarjati, da v odnosu med filozofijo in teologijo ne obstajajo fideisti in racionalisti, ampak da verjamem, da so tako zanimiva in vplivna teološka stališča - zapletena stališča, kot Barthovo ali Ogdenovo - preveč zapletena in preveč občutljivo različna, da bi jih zvedli na tako brezizrazne označbe, kot sta fideizem in racionalizem.

To celo bolj zadeva vmesne položaje na teološkem spektru, posebej (vendar ne samo) za položaj rimskokatoliške Cerkve in anglikanske Cerkve. Obstajajo resnične razlike - na primer med Karlom Rahnerjem in Hansom Ursom von Balthasarjem - glede odnosa med teologijo in filozofijo.³ Vendar te resnične razlike niso razjasnjene s pojmi, kot sta fideist ali racionalist, pa čeprav nekateri trdijo tako. Zagotovo je von Balthasar celo bolj odprt za ponovno vzpostavitev uporabe filozofije v teologiji kakor Barth. To je deloma odvisno od von Balthasarjeve rabe katoliškega modela milosti in narave za razliko od Barthovega razumevanja milosti, ki je moč, in njegovega reformacijskega modela "milost - greh" in "evangelij - zakon". Moralo bi biti malce presenetljivo, da von Balthasar ostaja analogičen v jeziku in v svoji zgradbi temeljnih zvez, ki so vpletene v odnos med filozofijo in teologijo, medtem ko Barth - tudi v svoji knjigi o Pismu Rimljanom - ostaja dialektičen v svoji analizi tega odnosa celo po tem, ko je že razvil svoje 'analogije' položajev vere. Klasične razlike "narava - milost" (katoliško) in "milost - greh" (protestantsko) ostajajo resnične in globoko vplivajo na rabo filozofije v posamezni teologiji.

Poleg tega Rahnerjeva transcendentalna reformulacija tako filozofije kakor teologije trdi, da filozofija lahko pokaže, kako je stanje možnosti človeškega bitja to, da nismo nič drugega kot nedolžni, začasni in zgodovinski poslušalci morebitne besede razodetja.

Vendar ta Beseda prihaja k nam kot čisti dar, popolna milost in kategorično razodetje, ki je soodnosno s transcendentalnim razodetjem, vendar pa njim ni enakovredno. To transcendentalno stališče osvobaja Rahnerja, ki lahko v svoji teologiji bolje uporabi filozofijo kot von Balthasar. Vendar oba delujeta znotraj istega katoliškega modela "milost - narava", tako da razlike, čeprav resnične, niso medsebojno izključujoče.

Razodetje in védenje vere

S stališča teologije je najprej treba razjasniti kategorijo "razodetja", ne pa religije. Teološko razloženo je razodetje dogodek Božjega samorazkritja v dogodku in osebi Jezusa Kristusa.⁴ Vsaka od teh kategorij pa zahteva razjasnitev:

(1) Dogodek - "Dogodkovni" jezik v sodobni filozofiji kaže na darovanski in milostni značaj božjega razodetja. Dejstvo, da Bog razodeva Božji Jaz, je milost, dogodek, dogajanje. Teološko gledano razodetje nikoli ni človekov dosežek, delo ali potreba. Razodetje je treba razumeti kot dogodek, dogajanje, dar, milost. Hermenevitično je kategorija 'dogodka' (*Ereignis*) celo uporabna za besedo, kot je dogodek jezika (*Sprach-Ereignis*) kot dogajanje jezika samega, ki torej ni pod oblastjo modernega subjekta.

(2) "Dogodek Božjega samorazkritja" - Teološko gledano jezik Božjega samoizražanja nakazuje, da razodetje prvotno ni zgrajeno (kot v starejši sholastični tradiciji) iz predloženih resnic, ki bi bile sicer nepoznane (torej iz 'nadnaravnih ali razodetih' resnic). V modernih teologijah je razodetje prvotno zgrajeno kot medosebni model ali model srečanja, ki je dogodek Božjega samoizražanja človeštvu. Ta medosebni model razodetja nadalje domneva, da je treba, da bi razumeli Božjo stvarnost, uporabiti nekatere značilnosti osebnosti (umnost in ljubezen, namreč), saj Bog izraža Božji Jaz kot Modrost in Lju-

bezen, čeprav prav tako uporabljajo neosebne modele za Božansko Skrivnost. Nevarnost antropomorfizma (kot je trdil Buber v svoji kritiki Spinoze in s svojim vztrajanjem pri svetopisemskem Bogu kot Ti) je tu resnična in tudi neizogibna. Kljub nekaterim hudim omejitvam pri uporabi osebnega jezika za Boga (na primer pri Schleiermacherju) morajo vsi moderni teologi, ki uporabljajo kategorijo 'razodetja' kot Božjega samoizražanja, če želijo biti hermenevitično zvesti Svetemu pismu, na neki točki uporabiti (svetopisemski) osebni jezik in s tem medosebne modele za Boga kot Modrost in Ljubezen.

Hermenevitično ta raba kategorije "izražanja", kot bomo videli kasneje, prav tako namiguje na hermenevitično pojmovanje resnice, ki je prvotno dogodek izražanja (ali razkrivanja-zakrivanja). Subjektivni korelat objektivnosti izražanja je "prepoznavanje". Na analogni način je teološko nasprotje dogodku-daru-milosti razodetja kot Božjega samoizražanja dar, milost, dogajanje (nikoli pa "delo" ali osebni dosežek) vere, ki je preusmerjanje zaupanja in zvestobe k Bogu, ki razkriva Božji Jaz v Besedi, Jezusu Kristusu.

(3) "Dogodek Božjega samoizražanja v dogodku in osebi Jezusa Kristusa." - Kot pravi Karl Barth, odločilni dogodek Božjega samoizražanja ni toliko dogodek, ampak oseba, namreč oseba Jezusa iz Nazareta, ki je bil razglašen in se je izrazil kot Kristus in s tem kot odločilni "Beseda-dogodek" Božjega samoizražanja. V in preko tega Jezusa se kristjan uči identitete Boga, ki razkriva Božji Jaz v Jezusu Kristusu. Tu lahko najdemo ne toliko strogo hermenevitični korelat, ampak bolj možnost za hermenevitično razjasnitev narave Besede kot Božjega "Samo-Izraza". V krščanskem teizmu dokončno razumemo Besedo kot drugo Osebo v Trojici. Vsakršno popolno krščansko teološko razumevanje Boga bi potrebovalo to nadaljnjo trinitarično razjasnitev, da bi tako razumelo značaj nauka ali

simbola razodetja, ki je samo po sebi odnositno, in naravo krščanskega razumevanja Boga, ki je sama po sebi odnosnostna (to je izrecno trinitarična).

Teh pomembnih vprašanj o trinitarični naravi Boga, kot jo pojasnjuje krščansko razumevanje razodetja v Besedi Jezusu Kristusu, za pričujoče namene ni treba nadalje raziskovati. Bolj pomembno pa je pojasniti, kako Beseda pride v krščansko razumevanje razodetja kot popolnoma dialektična stvarnost, ki določa krščansko razumevanje Besede.

Dialektika Besede v krščanskem teološkem samorazumevanju se začne s hermenevtičnim uvidom, da Beseda lahko prevzame

obliko tako Logosa kakor Kerigme. Hermenevtično gledano je beseda tako razkrivanje-izražanje (Beseda - Logos) kakor tudi razglašanje-razdor (Beseda - Kerigma). V okviru zgodovine religij je Logos postal "religija - izražanje". Posebej izraža prvobitno skladnost, ki proseva skozi vso resničnost. Arhaična, meditativna in mistična izročila, ki so jih analizirali Mircea Eliade in drugi, so najjasnejše ponazoritve teh izročil o 'Logosu'. Tako so tudi zakrament, narava, stvarstvo, kozmos in podobne ustreznice najjasnejše krščanske analogije Besede - Logosa. Ta vso stvarnost kaže (Bog-kozmos-zgodovina-jaz) kot ogromen sistem razkrivajočih, med se-



boj povezanih podobnih ustreznici. Resničnost simbola (zakramenta), za katerega je značilno, da je nečesa deležen, je ključna za Besedo - Logos.

V okviru zgodovine religij pa je Beseda v obliki Kerigme ali razglasa postala tudi beseda - motnja, beseda - razdor, to je beseda, ki se oddaljuje od smisla, ki pomeni razkrivajočo udeležbo. Kjer Beseda - Logos razkriva ogromen sistem podobnih ustreznici, ki so deležne druga druge, Beseda - razglas obenem razkriva in zakriva Besedo, ki z razglasom prekinja neprekinjenost, povezanost in zakoreninjenost (ki jih sedaj označujemo kot 'poganstvo'). Ko Johann Baptist Metz (tu sledimo Walterju Benjaminu) opisuje religijo z eno besedo 'motnja', dobro opiše to klasično pot preroške, apokaliptične Besede - razglasa v judovstvu in krščanstvu.

V krščanski teologiji dialektika Besede v obliki Logosa in Besede v obliki Moteče Kerigme, ki jo lahko najdemo v vseh klasičnih dihotomijah, postanejo dialektična nasprotja krščanskega teološkega samorazumevanja. Pomislite na kontrast med Logos-kristologijami - začeni s razkrivajočim izražujočim Evangelijem po Janezu - in apokaliptičnimi kristologijami, kot je Markova, ali razglašujočimi in razdirajočimi kristologijami, kot je Pavlova kristologija križanega Kristusa. Ali pa pomislite na kontrast v krščanskih teologijah med razumevanjem Boga, kakršno najdemo - kakor pri Tomažu Akvinskem in Rahnerju - v "Doumljivo - Nedoumljivem Logos izročilu", in v "Skrito - razkritem Bogu" Luthra in Kalvina. Spomnite se Tillichove formulacije dialektike protestantskega načela (beseda kot razdirajoč, kritičen, nezaupljiv razglas) in katoliške substance (beseda kot povezovalni logos). Ali pa se spomnite, spekulativno rečeno, razlik med analogičnimi jeziki v teologiji klasične pravoslavne, anglikanske in katoliške Cerkve in negativnih dialektičnih teologij klasičnih protestantskih teologij.

Tudi v "simboliki utelešenja - križa - vstajenja" Beseda - Logos sama od sebe priključuje simbol vstajenja, medtem ko priključuje Beseda - Kerigma križ. Obenem pa potrebuje druga drugo v svojem različnem nanašanju na simbol vstajenja, da bi dopolnili dialektiko krščanskih simbolov. Samo celotni sistem simbolov utelešenja - križa - vstajenja pojasnjuje dialektiko Jezusa Kristusa kot Besede - to je kot Logosa in Kerigme, tako Janezove Besede slave, kot Pavlovega Križanega Kristusa, tako Markove besede križa kot Lukove besede vstajenja - vnebohoda.

Krščansko razumevanje Besede bi bilo mogoče nadalje pojasniti z razlaganjem ene ali druge klasične dialektike, ki sta omenjeni zgoraj (utelešenje - križ; zakrament - beseda; kozmos - zgodovina; simbol - prispodoba; ikona - malik; analogija - dialektika; Doumljivi - Nedoumljivi Bog ali Skriti - Razodeti Bog; stvarjenje - odrešenje; narava - milost ali milost - greh; ljubezen - pravičnost; udeležnost - odsotnost; nepreslednost - preslednost; nepreslednost - prekinitev). Če vse te dialektike prežamejo druga drugo, dobimo izvirno krščansko dialektiko razodetja kot Besede: Jezus Kristus kot Beseda - Beseda v obliki Logosa in Beseda v obliki Razglašanja. Prav tako bi bilo mogoče videti, da se ista dialektika nadaljuje v dveh različnih načinih branja tradicije: tako v preroško-apokaliptičnem načinu branja tradicije Besede-kot-razglašanja, ki se začne z Markom in Pavlom, kot tudi meditativne tradicije, ki prinaša modrosten, mističen in arhaičen (kozmičen) način branja Besede kot razkrivajočega se Logosa, ki se začne z Janezom.

Kot lahko takoj vidi vsakdo, ki si je domač z zgodovino krščanske teološke misli, sta vse te oblike krščanske dialektike v zgodovini krščanske misli mnogokrat preizkusili in preoblikovali tako filozofija kot teologija. Vsaka od njih pa prinaša izviren sad. Vseeno pa je preveč teoloških formulacij dialek-

tike krščanskega razodetja kot Besede prezrlo dejstvo, da je Jezus Kristus kot Beseda obenem razkrivajoči se Logos in razdirajoče Razglašenje Boga in človeštva, kozmosa in zgodovine. Beseda tako izraža bližino in oddaljenost, udeležенost in prekinitev.

Prezreti to dvojno funkcijo Jezusa kot Kristusa pomeni prezreti dejstvo, da je Beseda, Jezus Kristus, izpričan in seveda predstavljen v zapisanih besedah in zapisanih oblikah, kot so zgodbe Svetega pisma. To izredno dejstvo, da je razodetje zapisano in torej oblikovano s pripovedmi Svetega pisma, ne more biti hermenevitično in teološko nepomembno. Popoln krščanski opis razodetja v dogodku Božjega samorazkrivanja v Besedi, Jezusu Kristusu, je izpričan in potrjen v zapisanih svetopisemskih besedah. Krščanstvo mora utrditi svoje samorazumevanje na zapisano-biblični osnovi in na svojih judovskih, ne pa na grških koreninah. Razen tega mora krščanska teologija pustiti za sabo naivne in gnostične ideje Črke in Duha, da bi tako razumela mesto, ki ga ima v krščanskem samorazumevanju zapisano Sveto pismo. Samo tako, da se osredotočimo na Pismo kot zapisano besedo, lahko pridemo do hermenevtike, ki ustreza krščanskemu razumevanju razodetja kot zapisane Besede.

Za krščanstvo je Sveto pismo - Nova zaveza in krščanska Stara zaveza - zapisana izvirna priča razodetja. Za kristjana se odločilno razodetje zgodi v dogodku in osebi Jezusa Kristusa, ki je resnična Božja Beseda. Za Besedo - to je za Jezusa Kristusa - trdimo, da je navzoč v občestvu in v posameznem kristjanu v dveh temeljnih oblikah: kot beseda (razglašenje) in kot zakrament (ta razkrivajoča znamenja, ki ponavzočujejo to, kar pomenijo). Tudi skupna veroizpoved prvih krščanskih Cerkva - "Verujemo v Jezusa Kristusa skupaj z apostoli" - je odvisna od te ideje, da je Beseda navzoča v občestvu. Pravilo za *lex credendi* je *lex orandi*⁶. Občestvo, ki časti se-

daj, v sedanost prinaša z besedo in zakramentom istega Jezusa Kristusa vsem krščanskim vernikom. Sveto pismo ostaja avtoriteta: *normans non normata*⁷. Zapisana besedila, ki jih imenujemo "Sveto pismo", zagotavljajo, da je Kristus sedanega krščanskega občestva isti Kristus, za katerega so pričale in ga potrdile apostolske priče, da je dokončno samorazkritje Boga in človeštva. Niti "Samo Sveto pismo!" niti "Sveto pismo in izročilo!" ne pojasnjujejo te pomembne hermenevitične vloge Svetega pisma za kristjana. Raje bi morda govorili o Svetem pismu v izročilu, to je o ponavzočevanju Besede - za katero Sveto pismo priča, da je dokončno navzoča v Jezusu Kristusu - v besedi in zakramentu.

Pomembnost literarne vrste "evangelija" kot pripovedi-razglasa - česar smo se nedavno ponovno zavedli - je pojasnilo posebno in edinstveno vlogo oblike, ki je v zapisanih pripovednih in izpovednih svetopisemskih besedilih nujno potrebna za krščansko samorazumevanje. Če je evangelij obenem razglašenje in pripoved, je evangelij obenem razglašujoča izpoved vere, pa tudi razkrivajoča pripoved o istovetnosti tega Jezusa kot Kristusa, Jezusa Kristusa in končno Boga. *Lex credendi* temelji na navzočnosti Besede - tako Logosa, kot Kerigme - v občestvu, ki časti (*lex orandi*). Oba pa povezuje tisto, kar bi lahko imenovali posebna vloga pripovednega pisanja, ki ponavzočuje, kar je odsotno, to je istovetnost Boga, ki izraža Božji Jaz v Jezusu Kristusu.

Vera kot védenje: dogodek, izražanje, možnost, vaja

V krščanskem samorazumevanju je vera dar, vera je dar-milost sprejemanja razodetja. Vero vzpostavlja Božje samoizražanje. V in preko Svetega Duha pa v veri Jezusa prepoznamo kot pravega Božjega Kristusa. Jezusa Kristusa prepoznamo kot samoizražanje Boga samega. Kdo je Bog - Ljubezen (1 Jn 4,16) -

, je veri znano v in preko poznanja Božje istovetnosti, saj se ta istovetnost prvotno izraža v obliki zgodbe o trpljenju Jezusa Kristusa. Kaj bi kristjani - tisti, ki jim poveljuje in jih usposablja ljubezen - lahko postali, vedo v in preko vere v Jezusa Kristusa. Vera, ki jo Bernard Lonergan razume kot "védenje, rojeno iz ljubezni", je zagotovo pravilen, pa čeprav nekoliko skrivnosten opis vrste védenja, kakršno je krščanska vera⁸. Vera je namreč védenje, rojeno iz razodetja, in to, kar razodetje v Jezusu Kristusu izraža onim, ki jih je Sveti Duh obdaril z vero, je Ljubezen: Bog je ljubezen in človeška bitja so ljubljena, zato imajo zapoved ljubezni in zmožnost ljubiti. Tako je vsa Bit zdaj znana kot milostna. To je, kot predlaga Lonergan, velika izjema izreka *non amatum nisi cognitum*⁹.

Kakšno védenje pa je védenje vere? Tu se zdi tradicionalna primerjava z ljubeznijo popolnoma primerna. Kar ljubezen daje temeljnega, je novo razumevanje možnosti. Kar se je nekoč zdelo "resničnost" (bolj točno "dejanskost"), se zdaj v luči novega razumevanja, ki ga vodi ljubezen, zdi relativno ozko področje in majhno v duhu. Novo védenje, rojeno iz vse človekove ljubezni, je predvsem védenje o novi možnosti. Védenje, rojeno iz krščanskega razodetja - védenje o Bogu kot ljubečem Očetu in Materi; védenje, ki ga dobimo preko Jezusa Kristusa v Svetem Duhu -, je védenje v in preko mnogovrstnih oblik razodetja, ki se začne z obliko pripovedi o Jezusovem trpljenju - na njej tudi temelji - in s tem prepozna, kdo je ta Jezus in s tem, kdo je Kristus. V prepoznavanju Jezusa kot Kristusa zgodba prav tako prepozna Boga, ki razodeva v Jezusu Kristusu Božji Jaz kot nič drugega kakor čisto nevezano Ljubezen.

Védenje, rojeno iz tega razodetja Boga kot Ljubezni, je novo védenje vere - dar/moč/milost vere. Tako verodostojno védenje (védenje kot moteče razglašanje) moti naše grešno, samovarajoče razumevanje tega, kar imamo

za "resničnost" in "resnično" védenje. Novo védenje vere prav tako obdarja z Ljubeznijo, in ta dar zdaj razumemo tako, da prežema vso resničnost, znotraj katere sedaj, ko smo obdarjeni z ljubeznijo, razumemo možnost ljubiti celo onkraj naših najvišjih popolnosti. Nadaljnji razvoj takega védenja - védenje, rojeno iz razodetja, zdaj postaja novo védenje o novi možnosti (vera, upanje in ljubezen) - zahteva tudi, kot so vedeli antični filozofi, razsodnost in razvoj tega, kar Pierre Hadot lepo imenuje "duhovne vaje" (o katerih več v nadaljevanju).

Nekoliko nenavadno je, da se je platonizem v svojih mnogoterih oblikah veliko antičnim krščanskim mislecem tako naravno zdel filozofski zaveznik novemu védenju o razodetju Jezusa Kristusa. Zakaj platonizem v svojih mnogoterih oblikah živi v nekem smislu - in od njega - kot čisto čudenje ob podarjenih, milostnih možnostih, v katerih živimo, se gibljemo in bivamo. Ob Platonovem pogledu na Lepoto, ki se pojavlja "nenadno" (kot dogodek, dogajanje) v *Simpoziju*, do njegovega "Dobrega onkraj Bivanja" (in celo onkraj dosega dialektike) v *Državi* in njegovega končnega mitično-filozofskega pogleda na vso resničnost v *Timaju*, ne moremo drugega, kot da zaznamo v njem in njegovih platonističnih naslednikih čisto čudenje nad obstojem, to je občutek resnične deležnosti možnosti, ki jih odpirajo Lepota, Dobro, Eno, Umnost in vse Oblike.

Krščanski platonisti so poleg tega občutili osupljivo, deležniško resničnost pri Platonu in platonistih. Krščanski misleci se niso obnavljali, ko so preoblikovali platonizem, ko je bilo potrebno, da bi se skladal s to obliko Boga, Obliko, v kateri se Bog izraža v in preko Oblike, Jezusa Kristusa. Ta kristologija utelešenja je osvobodila Danteja, da je razumel potrebo po posebnosti Beatrice - to je, potrebnost posebne oblike, v in skozi katero bistvo izraža samo sebe in brez katere ne bi

moglo priti do izražanja. Torej lahko izdelamo novo etiko Dobrega preko mnogoterih oblik v Avguštinovi teologiji. Tako bi se lahko za krščanske mislece od Bonaventure do von Balthasarja pojavilo novo razumevanje resnice same kot izražanje v in preko kristološke oblike. Ko sta bila Platon in platonizem enkrat ponovno zgrajena in obnovljena preko možnosti, ki jih je razkrivala nova oblika oblik, Jezus Kristus kot razglašujoča in izražajoča beseda, sta bila religiozno precej bolj uporabna za kristjana kot pa Aristotel in tudi stoicizem.

In tako se danes, v somraku platonizma, druge filozofije morda zdijo veliko bolj primerne za krščansko razumevanje vere, ki je spoznavanje možnosti, rojene iz te iste ljubezni, ki jo omogoča razodetje Kristusa v Duhu. Še vedno verjamem, da med sodobnimi filozofijami hermenevtična filozofija predstavlja smer, ki jo potrebuje teologija razodetja¹⁰. Čeprav sem vprašanje že obravnaval drugje, lahko za to priložnost na naslednji način v kratkih izjavah povzamemo, zakaj hermenevtika pomaga teologiji pri njenem razumevanju razodetja:

1. Hermenevtika, filozofsko gledano, daje prednost "možnosti" pred "dejanskostjo", kar je podobno razkrivanju prednosti nove božanske možnosti pred trenutno dejanskostjo, ki izhaja iz razodetja.
2. Hermenevtika (za razliko od platonizma) jemlje zgodovino in zgodovinskost s popolno filozofsko resnostjo. Za judovstvo in krščanstvo z njunim razodetjem v in preko zgodovinskega dogodka je to ključno.
3. Kot trdi Paul Ricoeur je s hermenevtičnega vidika resnica najprej dogodek izražanja (Ricoeur), razkrivanja (Gadamer) ali razkrivanja-prikrivanja (Heidegger). Ta obramba dejstva, da je izražanje (ne pa skladnost ali sovisnost) prvotna, zares temeljna predstava o resnici v hermenevtiki, je seveda pomembna za filozofsko razja-

snitev pomena razodetja, ki je samoizražanje Boga v in preko oblike kot dogodka.

4. Hermenevtika s svojim osredotočanjem na besedilo (ali celo na dejanje kot besedilo) omogoča filozofsko pojasnitev, kako je oblika bistvena za razumevanje izražanja. Oblika ni nepotrebna, ampak ključna za razumevanje izražene bista. Poleg tega se prav zanimanje za oblik-ovanje besedila prek strategij, ki zadevajo obliko kot zgradbo, žanr in slog (Ricoeur), kaže kot natančno to, kar teologija ali razodetje potrebuje: razumevanje besedila, ki v in preko oblike (*Dar-stellung*) razkriva *možen* način biti v svetu. Filozofsko je hermenevtični svet možnosti¹¹ klic k ustvarjalni domišljiji. Teološko ta svet prepričuje in ne sili z argumenti, saj je poziv krščanskega razodetja k novi možnosti. Samoizražanje tega hermenevtičnega razumevanja domišljije je podobno Bogu v in preko neizogibne in nezamenljive Oblike Jezusa Kristusa, ki je izpričan v vseh svetopisemskih oblikah, posebej pa v pasijonski zgodbi, ki predstavlja ta jaz v treh istovetnostih: Jezusu, Kristusu in Bogu.
5. Hermenevtika s svojim dialoškim modelom za razumevanje po mojem mnenju spodbuja filozofa, da razvija etiko Dobrega, saj Dobro preoblikuje resničnost s teološkim razumevanjem vse Biti kot milostne.

Vsi ti premiki napeljujejo na to, da ima filozofija (v tem primeru hermenevtična filozofija) dve osrednji vlogi v teologiji, ki temelji na razodetju. Prva je ponovno vzpostaviti hermenevtične kategorije (možnost, dogodek, zgodovinskost, izražanje, oblika, dialog) v skladu z Obliko krščanskega razodetja, v in preko Jezusa Kristusa. Ta ponovna teološka vzpostavitev bo poleg tega oblikovala samo sebe s hermenevtično filozofijo, saj bo (preko hermenevtike) našla kategorije, ki pristno pojasnjujejo in razvijajo



pomen samega razodetja. Druga vloga hermenevtične filozofije - posebej zaradi razvoja pojmov ustvarjalne domišljije v in preko oblik - je omogočiti novo pot, ki pojasni in - če je potrebno - izzove in popravi teološko samorazumevanje razodetja kot izražanja *razumske*, četudi nekoč neslutene, možnosti. Nadaljnje vprašanje, ki zahteva tako nadaljnjo filozofsko kot tudi nadaljnjo teološko raziskavo, je, ali se zgodi taka povezava na ad hoc ali bolj splošen (neizogibno transcendentalen) način. Za zdaj je dovolj, če vidimo, da se povezava med teologijo razodetja in hermenevtično filozofijo

lahko zgodi in se zgodi tudi brez predhodne odločitve o zgornjem vprašanju.

Kot pred njo platonizem, sodobna hermenevtična filozofija ohranja pri življenju čut za čudenje in deležnost, kar je ključno za razodetje, pa tudi za filozofijo. V nasprotju s platonizmom pa lahko hermenevtična filozofija odpre samo filozofijo za antično dediščino, saj združi teorijo s prakso duhovnih vaj.

Ker se teologija bori, da bi odstranila skorajda usodno ločitev (ne različenosti) med teologijo in duhovnostjo, lahko morda teologija tudi predlaga nove poti za samo filozofijo (vključno s hermenevtično filozofijo).

Ta bi lahko opustila vse moderne ločitve med teorijo in prakso in obnovila razumevanje vloge, ki jo imajo duhovne vaje v in za samo teorijo pri antičnih filozofih. Kot je pokazalo delo Pierra Hadota¹², so v antiki - v kateri koli šoli: stoiki, epikurejci, aristoteliki in platonisti, pa tudi v neinstitucionaliziranih gibanjih: skeptiki in kiniki - vsi obravnavali filozofijo kot način življenja. Kot način življenja je filozofija deloma združevala teorijo s prakso (in obratno) s pomočjo redne in sistematične uporabe duhovnih vaj (na primer, vaje osredotočanja na Logos pri stoiki; vaje ne-mišljenja pri epikurejcih). Izginotje takih vaj - celo klasične uporabe matematike za razumevanje čistih idej pri Pitagori in Platonu, veliko manj vaje antične dialektike in helenističnih duhovnih vaj pri platonistih - je posebnost za moderno zahodno filozofijo in teologijo. Kot sta se naša zahodna filozofija in teologija učili spoznavati razumski element takih vaj v, na primer, budističnih filozofijah, bi se lahko vsaj "krščanski filozofi" pridružili svojim teološkim kolegom v novih, pa čeprav neodločnih poskusih, da bi obnovili, kar je bilo nekoč združeno v obeh naših disciplinah: duhovna praksa in teorija, teorija in način življenja. Novo, globalno, preko-kulturno razumevanje obeh disciplin lahko opogumi vse odgovorne mislece, da bi šli na to novo intelektualno potovanje nazaj v prihodnost tako teologije kot tudi filozofije, ki naj bosta razmišljajoč način življenja.

Vprašanja in odgovori

V: Posebej me je osupnila vaša ideja združitve duhovne prakse in teorije. Mislim, da je ta združitev zelo pomembna. Dekonstruktionisti so ju želeli združiti na zelo negativen način, vaš način združitve pa je bolj pozitiven. Lahko malo več poveste o vlogi ustvarjalne imaginacije v tem postopku?

O: Hvala. Preden neposredno odgovorim na vprašanje, moram reči, da sem že drug-

je povedal, da je v bistvu dekonstrukcija, med drugimi tako imenovanimi postmodernimi gibanji, odgovorna za to vrsto ponovne združitve, in to ne samo negativno. Prepričal sem se - sebe in še nekaj drugih -, da je del razlogov za povratek mističnih tradicij - vključno pri tako zelo sekularnih mislecih, kot so Derida, Kristeva in drugi, kot tudi pri krščanskih mislecih, kot so Louis Dupré in še mnogi drugi - v tem, da ta gibanja niso čisto negativna, kot v primeru dekonstrukcije. Zagotovo je pristop teh gibanj v tem, da izročila ljubezni obravnavajo kot radikalno preobilnost in prekomernost. To je tisto, kar me pri tem očara. Opazili ste, da je v krščanskem izročilu privlačna enost razumnosti in ljubezni. Kako povezati ta dva pristopa? Ljubezen se v postmodernosti nagiba k uporabi kategorij, kot sta preobilnost in prekomernost. To se v območju, ki sem ga imenoval "razglašujoče izročilo", sklada s poskusom, da bi celo znotraj postmodernosti vzpostavili etiko, ki je - kolikor lahko vidimo - v veliki meri etika upora. Zame ni bilo presenetljivo, da John Caputo v Markovem evangeliju išče nekaj, kot je etika različnosti in odpora. To se mi zdi precej pozitiven premik.

Glede na vaše konkretno vprašanje o imaginaciji, mislim, da Ricoeurjevo delo zagotovo sodi v območje ustvarjalne imaginacije. Ricoeurjevo delo je po mojem mnenju zelo pomembno za moje razumevanje krščanske teologije, saj je to poskus teorije ustvarjalne imaginacije. Vsi mu pravijo: "Kje je torej poetika hotenja, ki si nam jo obljubil pred tridesetimi leti?". Morda obstaja. Ne samo to, da je moral narediti nekaj svojih slavnih ovinkov, da je moral dejansko preiskati različne oblike imaginacije, tako metaforo kot tudi pripoved. Ponovno je moral, na primer, premisliti odnos med pomenom in referenco in o tem, kako je referenca, ki jo pomen vključuje, postala - hermenevtično gledano - ideja o ustvarjalni imaginaciji, ki bo omogočila ustrezno ra-

zumevanje odnosa med besedilom, žanrom in slogom. Slog je tisti, ki individuira in s tem ustvarja možni način biti-v-svetu.

Dokler je torej vera tisto védenje, rojeno iz razodetja, ki omogoča nove možnosti, vključno - kot so plodovito pokazala dela Mariona in drugih - z razumevanjem podarjenosti, ki je nova možnost onkraj dejanskosti, je po mojem mnenju s filozofskega stališča naslednji korak ta, da pokažemo, kako ta možnost nagovarja imaginacijo. Torej, ko nekdo reče "ustvarjalna imaginacija", pravi Ricoeur, to pomeni, kako možen način biti-v-svetu - nanj referenca kaže - nastaja v in preko različnih žanrov, različnih oblik. Kar mi, vsaj kot teologu, daje upanje v povezavi s hermenevtiko kot neke vrste naslednico platonizma, je to, da omogoča nov, bolj prefinjen način analize oblike in odnosa do imaginacije. Seveda to ni poustvarjalna imaginacija - ne vrača v sedanost samo tistega, kar razumemo kot odsotno - in ne romantična ideja o ustvarjalni imaginaciji. Mislim, da mora biti dobesedno ustvarjalna imaginacija, da bo lahko plodovita za razumevanje razodetja.

V: Govorili ste o hermenevtični filozofiji, ki bi lahko pomagala teologiji razodetja. Rad bi slišal vaše mnenje o vrednosti hermenevtične filozofije v teologiji socialnih sprememb.

O: To je zelo pomembno vprašanje. Ni razprtosti brez nekega preoblikovanja in to preoblikovanje ni samo posamezno ali osebno, ampak tudi socialno in politično. Zato se mi zdi, da - če bi želel razširiti to, o čemer sem tukaj govoril - moram najprej poskusiti pokazati, kako je to, kar sem imenoval "prvotna razlika med Logosom in Kerigmo", danes živo v tistih oblikah teologije - vključno s tistimi, na katere je vplivala hermenevtika -, ki poudarjajo tako osebno kot tudi družbenopolitično preoblikovanje. To so tako imenovane politične teologije, teologije

osvoboditve, feministične teologije. Ob tem pa ne smemo izgubiti povezave - in tudi potrebe po hermenevtiki -, ki jo ima preoblikovanje v razmerju do razprtosti. Mislim, da bi lahko to pokazal v večini od teh oblik teologije, ki trenutno obstajajo. Prav tako kot v hermenevtičnih teologijah ali tudi transcendentalnih teologijah ni razprtosti, ki ne bi privedla do preoblikovanja, verjetno drži, da mora biti preoblikovanje izpeljano bolj nedvoumno, prav tako kot je morda moral Metz izpeljati vidik politične teologije s stališča Karla Rahnerja. Vendar, če sem pravilno razumel, se popolnoma strinjam, da bi bilo teološko ustrezno samo, če ga lahko povežemo tako z Logosom kot s Kerigmo - to pomeni ne samo z razprtostjo ampak tudi z razprtostjo, ki je obenem preoblikovanje.

V: Večkrat se obračate na vprašanje daru. To me zelo zanima.¹³ Lahko bolj jasno razložite, kaj ste nameravali s tem? Je to fenomenološka tema ali teološka tema? Je neposredno povezana z ugotavljanjem istovetnosti Boga; hermenevtičnega Boga, Jezusa Kristusa, ki je ljubezen ali obeh?

O: Če trezno premislim, bi rekel, da obeh. Tukaj nisem poudaril, da je to zelo pomembna kategorija za razumevanje krščanskega izročila. Nujno vam moram opisati Pascalov Red Ljubezni, Milosti. Toda zdi se mi, da krščanska tradicija razume milost na dva temeljna načina - preko razlikovanja med Logosom in Kerigmo. Eden je kot razdiralna moč, drugi pa kot dar razpiranja. Pravoverne anglikanske in rimskokatoliške tradicije težijo k uporabi modela milost - narava in tako je filozofska kategorija, kot je dar, obenem možna in nujna. V vašem delu postane fenomenologija daru ključna za razjasnitev tega, kaj pomeni reči, da je milost dar razpiranja. To je vse, kar sem ugotovil. Če bi milost pojasnjevali in razumeli kot razdiralno moč, to ne bi bilo tako koristno.

V: Mislim, da je bila v razpravi na tej konferenci navzoča neke vrste težnja k ideji zблиževanja teologije in filozofije. Naj predlagam nekaj, kar bo morda delovalo nesmiselno, in rečem, da bi lahko razmišljali o odnosu med teologijo in filozofijo bolj kot o Rilkejevih "Dveh samotah", ki sta se srečali, dotaknili in se pozdravili med seboj. Po moje je potrebno filozofiji podeliti njeno lastno veljavo in stanje kot *modus vivendi*¹⁵ ali *cognoscendi*¹⁶, ki je neodvisna od teologije. Kot krščanski filozof (karkoli že to je), nimam težav s tem, da bi razumel filozofijo kot *ancilla Domini*¹⁶, zaskrbljen pa sem nad tem, da bi jo razumel kot *ancilla theologiae*¹⁷, saj ne morem trditi, da je *ancilla* krščanske teologije.

Spoštujem poskus nekoga, kot je Heidegger, da bi zavaroval avtonomijo izkušenj, ki so zgolj filozofske, čeprav si delim dvom s profesorjem Peperzakom o naslanjanju na Ajshila, Hölderlina in podobne, kot da bi bili neke vrste avtoritete.

Naj vam dam primer. Pred nekaj leti me je nek angleški prevod Talmuda izzval, da sem se lotil učenja hebrejščine in aramejščine, da bi lahko bral Talmud tako, kot ga je treba brati. Dogodek je bil zame precej osupljiv. Pred mano se je odprl popolnoma nov način mišljenja, branja, razlaganja in tolmačenja, kar je bilo predtem zame dobesečno zaprta knjiga. Nato sem začel brati dekonstrukcijo in odkril sem, da sem imel srečo, da sem bral v tem vrstnem redu. Namreč, če ne bi najprej bral Talmuda, ampak dekonstrukcijo, ga ne bi nikoli mogel brati tako, kot sem ga lahko sicer. In če ne bi bral Talmuda, tudi ne bi razumel dekonstrukcije, pa čeprav bi se slepil, da jo razumem.

Vendar mislim, da to ni primer zlivanja filozofske vsebine v teološki kalup ali teološke vsebine v filozofski kalup. Še daleč sem od tega, da bi z razumom razrešil, kakšen je odnos med filozofijo in teologijo v tem smislu, vendar si želim, da bi lahko spregovorili o

tem. Ali kot teolog vidite filozofijo kot *ancilla theologiae*, samostojno ali pa se vam zdi povezava med tema dvema načinoma življenja in razumevanja bolj problematična?

O: Popravite me, če sem vas narobe razumel. Zdi se mi, da je bilo to zapleteno vprašanje in izjava. Ne maram izrazov, kot sta *ancilla theologiae* ali *ancilla philosophiae* za to temo, vendar pa je vaš primer o Talmudu in dekonstrukciji zelo zanimiv.

Kot veste, obstaja dober razlog, da bi verjeli, da med tipično talmudskim načinom branja besedila in nekaterimi deridajevskimi in drugimi načini branja besedila resnično obstaja odnos. Vendar, kako bi ga imenovali? Zdi se mi, da ga imenujete kot - če si prilastim izraz Maxa Webera - neke vrste "izbirno privlačnost", kajne? Ni vam treba uporabljati močnejšega jezika, kot je vplivanje, *ancilla* itd. Omenil sem, da se strinjam s von Balthasarjem: med platonizmom in krščanstvom je bila resnična izbirna privlačnost, ki je upoštevala razvoj, ki je bil v krščanstvu - posebej v krščanstvu, ki je usmerjeno k Logosu - tako bogat. Vseeno se mi zdi, da lahko rečemo več kot to, ne da bi uporabili tradicionalni besednjak. Kar sem poskušal povedati, je bilo to, da, če naj bi vero - to védenje, rojeno iz razodetja - ponovno prevedli bolj skrivnostno - kakor je to Lonerganovo védenje, rojeno iz ljubezni ali *caritas-agape*, ki preoblikuje *eros/caritas* -, potem imate nove možnosti, tako da možnost sama postane osrednja kategorija. Zato možnost postane takó osrednja kategorija za teologijo.

Možnost je torej zelo zanimiva kategorija, saj je primerna za premislek tudi o drugih idejah, kot je dar, po mojem mnenju pa tudi za premislek o drugih teologih, kot je Rahner: namreč, koliko smo kot človeška bitja sposobni dejansko upoštevati, razumeti, privzeti si to novo védenje, rojeno iz razodetja?

To sicer gotovo presega tako vaš kot von Balthasarjev prvoten primer izbirne privlač-

nosti, vendar pa to ni primer, ki bi postavljajl hierarhijo, kot jo po mojem mnenju drug jezik. Krščanstvo bo iskalo nove načine za pojasnjevanje tega odnosa. Zato sem se ukvarjal s tem, kakšen je moj teološki pogled na razodetje in kaj je vera. Razen tega, če imamo srečo, lahko dobimo nekaj rahnerijanskega poguma. Če tudi tega ne zmorete, potem mislim, da se vračamo na izbirne privlačnosti, in potem je naša tema nekaj takega, kot je Paul Tillich rekel za eksistencializem. Paul Tillich v prvem zvezku *Sistematične teologije* pravi, da je eksistencializem "sreča za krščansko antropologijo," saj je učinkovito opisal človekov položaj. Človekov položaj je namreč opisal na tak način, da so ga lahko razumeli in spoznali ne samo kristjani, ampak tudi drugi, če lahko uporabim svoj lasten, razkrivajoč in preoblikujoč jezik. To je bil moj namen.

Prevedel: Leon Jagodic

* V izvirniku: David Tracy. *A Theological View of Philosophy: Revelation and Reason*. V: Francis J. Ambrosio, ur. *The Question of Christian Philosophy Today*. New York: Fordham University Press, 1999, 142-162.

1. Za nekatere novejšje ocene Bartha gl.: Martin Rumscheidt [ur.], *Karl Barth in Re-View*, Pittsburgh, Pickwick Press, 1981; za Ogdena pa: Schubert M. Ogden, *On Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1986. Koristno študijo o teh

temah gl.: Ingolf V. Dalforth, *Theology and Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

2. Zame [op. prev.].
3. Za dobro študijo gl.: Rowan Williams, Balthasar and Rahner, v: John Riches [ur.] *The Analogy of Beauty*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1986.
4. Razširjena verzija moje hermenevitične analize tega vprašanja je v mojem predavanju na zgodnejši konferenci o 'Besedi, jeziku in religiji' v: Marco Olivetti, *Religione, Parola, Scrittura*, Roma, Archivio de Filosofia, 1992.
5. Zakon verovanja [op. prev.].
6. Zakon molitve [op. prev.].
7. Določa pravila, vendar s pravili ni določen [op. prev.].
8. Glede Bernarda Lonergana gl.: *Method in Theology*, Westminster, Philadelphia, 1982.
9. Nihče ni ljubljn, če ni poznan [op. prev.].
10. Med drugim gl.: Hans - Georg Gadamer, *Wahreit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965 (Slo. prevod: Hans - Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, Ljubljana, Literarno umetniško društvo Literatura, 2001.); Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969; Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
11. Spekter sprejemanja te možnosti gl.: Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetics of Reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
12. Gl. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987 (Slo. prevod: Pierre Hadot, *Antična filozofija in duhovne vaje*, v: *Filozofija na maturi*, 3/1996, 22-44).
13. Sprašuje Jean-Luc Marion [op. ur.].
14. Način življenja [op. prev.].
15. [Način] spoznavanja [op. prev.].
16. Dekla Gospodova [op. prev.].
17. Dekla teologije [op. prev.].