

Branko Klun

Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije

Povzetek: Članek v prvem delu analizira značilnosti ideologije z uporabo Heideggerjeve kritike ideje pri Platonu in njegovega poistovetenja resnice z idejo. Resnica kot ideja zahteva ločitev od časa (zgodovine) in od singularnosti in vzpostavlja univerzalnost, ki nosi v sebi nevarnost totalitarizma. Drugi del se nasloni na Marionovo kritiko idola in pokaže, da bi krščanska interpretacija resnice kot ideje in kot posledica tega krščanstva kot ideologije pomenila njegov padec v idolatrijo. V tretjem delu pa avtor postavi vprašanje kriterijev, ki varujejo krščansko resnico pred ideologijo. V ospredju so momenti vere kot zaupanja (*fides qua*), njena časovno-eschatološka narava in njena odprtost za singularnost.

Gljučne besede: krščanstvo, ideja, ideologija, malikovanje, Heidegger, Marion, Metz

Abstract: **Christianity in the face of ideology and idolatry**

The article first analyzes ideology and its characteristics through the aid of Heidegger's critique of Plato's concept of idea and identification of idea with the truth. The truth as idea requires that it be disconnected from time (history) and singularity; it presumes universality, which carries in itself the danger of totalitarianism. Second, the article discusses Marion's critique of idol and shows that, should Christianity interpret the truth as idea and, consequently, itself as ideology, it would necessarily fall into idolatry. Third, the author ponders the criteria that protect the Christian truth from becoming ideology; the foremost of these are the moments of faith as trust (*fides qua*), its timely eschatological character and its openness to singularity.

Key words: Christianity, idea, ideology, idolatry, Heidegger, Marion, Metz

Eden od glavnih izzivov pri pojmi, ki imajo široko in raznoliko področje rabe, je določitev njihovega skupnega imenovalca. Ta določitev pomeni poskus opredelitve pojma in s tem opredelitve bistva fenomena, ki ga pojem izraža. Ko govorimo o ideologiji, imamo opravka z raznoliko rabo tega pojma, pri tem pa ga navadno spremlja negativna konotacija. Ideologija se razlaga kot »skupek idej, ki veljajo za absolutno resnico in ne dopuščajo kritične presoje«. Zato se ideologijo povezuje z dogmatičnim mišljenjem; to mišljenje verjame, da mu je uspelo celoto stvarnosti zaobjeti v idejo, obenem pa se ne zaveda logike moči in nasilnosti, ki

spremlja to dejanje. Tako ne čudi, da se pojem ideologije pokaže predvsem v povezavi s kritiko razmerij moči v družbi. Po Marxu so ekonomska razmerja v družbeni bazi odvisna od nastanka takšne ideološke nadgradnje, ki jim povratno zagotavlja upravičenost in legitimnost (Marx 1976, 57). Tudi kritika ideologij (nem. *Ideologiekritik*) v 20. stoletju – na primer v frankfurtski šoli – se po večini opira na moment oblastnih razmerij v družbi, ki skozi svojo ideološko resnico iščejo potrditev in utrditev svoje lastne moči. Kljub temu bi bilo zgrešeno, če bi verjeli, da tiči kritika ideologije zgolj v tej socialno-filozofski usmeritvi. Za zgled lahko vzamemo Karla Raimunda Poppra, ki je v svojem delu *Odprta družba in njeni sovražniki* (Popper 1962, zv. 1) napravil svojevrstno kritiko ideologije in njene nevarnosti za zasnovo države. Pri tem je bila ost kritike uperjena tudi v Marxa in v ideološkost njegovega mišljenja (Popper 1962, zv. 2).

Dejansko se postavlja vprašanje, kaj je globlji temelj ideologije, in očitno bo odgovor treba iskati v specifičnim razmerju ideologije do razumevanja »resnice«. To razmerje se je zaostriло zlasti v tistih filozofskih smereh, ki poudarjajo končno naravo človekovega razumevanja in kot posledico tega omejenost njegovega spoznanja. Med predstavnike takšne hermenevitične tradicije – Gadamer (1999, 232) in Ricoeur (1986, 333) v svojo misel izrecno vključujeta kritiko ideologij – lahko štejemo tudi Heideggerja, ki je razvil kritiko tiste podlage, ki je v jedru besede *ideologija*: kritiko »ideje« namreč. Čeprav Heidegger še zdaleč ni bil imun za nevarnost ideologije, kakor je pokazal s svojimi neslavnimi dejanji v času nacizma, in čeprav so filozofi, kakor je Habermas (1971, 120), opozarjali na problem ideologije znotraj hermenevtike, je Heideggerjeva analiza pomembna za globlji razmislek glede ideje, glede z njo povezanega filozofskega idealizma in glede možne preobrazbe v ideologijo. V tem članku želimo z uporabo Heideggerjeve kritike ideje najprej pokazati na tiste dejavnike, ki določajo bistvo ideologije. Ker govorimo o soočenju med ideologijo in krščanstvom, bomo v drugem koraku dodali razmislek o odnosu med ideologijo in idolatrijo (malikovanjem), na katerega opozori francoski mislec Jean-Luc Marion. V tretjem, sklepnem delu pa želimo pokazati na temeljne značilnosti biblično-krščanskega razumevanja resnice, ki se razlikujejo od razumevanja resnice kot ideje in krščanstvu preprečuje padec v ideologijo.

1. Resnica pod jarmom ideje (Heidegger)

V študiji Platonov nauk o resnici (Heidegger 1976), ki se navezuje na predavanja iz začetka tridesetih let, Heidegger povzame svojo kritiko Platona in kot posledica tega zahodne metafizike, ki drugače že od samih začetkov spremlja njegovo miselno pot. Ključna misel pri Heideggerjevi kritiki metafizike in njene utemeljitve pri Platonu je pozaba ali celo »nasilna« izključitev časa. Če si dovolimo neko mero poenostavitve,¹ Heidegger očita Platonu, da je za merilo spoznanja

¹ Okvir tega članka nam ne dovoljuje poglobljene analize Heideggerjevega odnosa do Platona. Pri bolj diferenciranem pogledu bi se pokazalo, da ta odnos ni enoznačen (Petkovšek 2010, 60–61) in da Platonova misel v sebi vključuje pristno možnost preseganja vsake totalitarne zaprtosti (Petkovšek 2012, 31–32).

postavil »pogled« človeka: ta pogled omogoča takšno »uzrtje« ali »uzrtost« – to bi bil eden od možnih prevodov za grško besedo *idea* (Kocijančič 2004, 1123) – na nečem bivajočem, ki ni odvisna od spreminjanja, od katerega je bivajoče drugače odvisno. Spreminjanje je drugo ime za čas in prav čas želi spoznanje preseči. Če na posamezni jablani, ki je ena od mnogih svoje vrste in ima svoj nastanek, se spreminja in bo doživela konec, vzremo tista določila, ki pripadajo vsaki jablani, potem je uzrtje tega nespremenljivega in brezčasnega »bistva« imenovano ideja. Ideja ali bistvo jablane, ki ga izrazimo v (občem) pojmu, je povsem neodvisno od časa in ima obenem občo (ali univerzalno) veljavo. Ključni problem pri spoznavanju idej ali občih bistev pa je za Heideggerja v dejstvu, da takšno spoznanje postane merilo za resnico. Resnica postane tisto, kar vsebuje brezčasni uvid in je iztrgano iz zgodovinske konkretnosti. Heidegger to povzame s stavkom, da resnica pride pod jarem ideje (Heidegger 1976, 230). Ideja si podjarmi resnico in ji zagospoduje.

Po Heideggerjevem utemeljevanju ni naključje, da je grški izraz za resnico (*alētheia*) oblikovan na način zanikanja: *alpha privativum* (a-) zanika *lēthē*, ki pomeni pozabo ali skritost. *Alētheia* etimološko pomeni »ne-skritost« in skozi zanikanje razodeva presežno »obzorje«, ki obdaja resnico: skritost. Resnica je »iztrganost« skritosti, zato si ne more prisvojiti absolutne veljave. Vedno jo obdaja nekaj več, nekaj, česar ni mogoče obvladati. Če bi to prevedli v razsežnost časa – tega Heidegger v tem spisu resda ne tematizira, jasno pa izhaja iz njegovih drugih del –, resnica kot neskritost pomeni vezanost (in s tem relativnost) resnice na čas oziroma zgodovino, ki pomeni njeno skrito obzorje. Pri Heideggerju je vsaka resnica zgodovinska, to je: dogajajoča se v času. Zato resnice ni mogoče obvladati ali jo imeti v lasti. Platonova ideja želi – po Heideggerju – napraviti prav to: časovno dogajanje ustaviti z uvidom v brezčasno bistvo, zagotoviti si trdno »oporo v nečem stalnem« (Heidegger 1976, 234). Ideja zahteva popolno razkritost (resnice) brez česarkoli skritega, zahteva čisto »sijanje« resnice, kakor ga Platon v primerjavi s soncem pripisuje najvišji ideji, ki utemeljuje vse druge. Ideja dobrega, ki uteleša najvišjo resnico, dobi absolutni status; nevezanost na čas ji zagotavlja tudi lastnost večnosti.

Ko ideja postane »načelo« in s tem vladarica resnice, nastopi vladavina občega nad posameznim, univerzalnega nad singularnim. Ta univerzalnost vsebuje razsežnost totalnosti; ideja postane temelj in merilo za celoto ali totaliteto. Heidegger svoje analize ideje resda ne razširi na problem totalitarizma, vendar je ta nevarnost dejansko navzoča že pri Platonu. Popper opozori na problem »totalitarne pravičnosti« (Popper 1962, 1:86) v Platonovem razumevanju države. Če se posameznik ne podredi totaliteti občosti, tvega »izobčenost«. Ker je univerzalnost ideje zagotovljena z univerzalnostjo uma (ki presega partikularnost posameznega človeka), se upor proti ideji razlaga ali kot nevednost (ne-umnost) ali kot zlo hotenje posameznika. Za spoznanje ideje po Platonu zadostuje pravilno delujoč um, in ker ga ima v najvišji meri filozof-vladar, se mu pri spoznavanju in odločanju ni treba ozirati na druge ljudi. Povedano drugače: za spoznanje resnice ni potreben dialog z drugimi. Seveda se potem postavi vprašanje: ali je že um *kot takšen* oziroma

umnost (racionalnost) nekaj, kar zaradi narave univerzalnosti v sebi uteleša totalitarno težnjo – kakor bi utegnil predlagati (sugerirati) Levinas (1986, 94)? Nikakor, odpoved umu bi pomenila še hujšo nevarnost nasilja, ker bi namesto moči ideje zavladovala ideja moči – nebrzdane, poljubne, slepe moči. Zato se Popper zavzema za »kritični racionalizem«, ki resda verjame v *idealno* veljavo uma (oziroma racionalnosti), toda obenem sprejema njegovo *realno* omejenost v konkretnem človeškem razmišljanju. Po Popperju je nujno, da ljudje prek napak iščemo tisto, kar je zares umno, in da smo pri tem iskanju nenehno odprti za boljše, bolj umne uvide. Čeprav na drugačnih predpostavkah, se podobna zahteva ponovi tudi pri Habermasovem zagovoru komunikativne racionalnosti, ki hoče premagati subtilni totalitarizem (raznovrstnih družbenih ideologij) skozi dialoško prakso. Ta praksa umnosti ne razume kot posesti posameznika, temveč kot cilj in ideal mnoštva sogovornikov, ki imajo enakovredne možnosti znotraj družbenega diskurza.

Če se vrnemo k Heideggerju: to, da ideja podjarmi resnico, analizira z dveh vidikov. Najprej se fenomenološko vpraša po poprejšnji intencionalni naravnosti človeka, od katere je odvisno spoznavanje idej in ki to spoznavanje usmerja. Uprtje ideje (bistva) je odvisno od človekovega pogleda (1976, 230–231). Za Heideggerja je ta »teoretski« pogled (v smislu grške *theōria*) zgolj eden od možnih pristopov (človekove držbe, vedenja) do stvarnosti, ki ima svoj resnični motiv v želji, da bi človek v negotovi in spreminjajoči se danosti življenja in sveta našel trdnost in ju na ta način »obvladal«. Želja po obvladovanju razloži tudi drugi moment idejno-metafizičnega mišljenja: iskanje zadnjega temelja ali dokončne utemeljitve. Obstajati mora najvišja ideja ali vrhovno bivajoče, ki kot poslednji temelj celote človeku daje tisto trdnost, ki jo človek drugače pogreša v svojem končnem in s časom zaznamovanem bivanju.

Vse naštetе karakteristike, ki zaznamujejo mišljenje pod obnebjem ideje, lahko povzamemo v poskusni opis ideologije. Ideologija verjame, da ima v lasti ne le univerzalno, temveč tudi *totalno* resnico. Zato ne trpi drugačnosti oziroma drugačne »resnice«, ki bi jo lahko imel kdo drugi. Zahteva po totalnosti se izrazi v totalitarizmu, ki je ključni spremljevalec ideologij. Naslednja značilnost je *brezčasnost* (to je: brezčasna veljavnost) ideološke resnice, ki je nad zgodovino in pomeni njen presežni temelj. Pravzaprav je brezčasnost povezana z zahtevo po totalnosti, kajti celota mora zaobjeti tudi čas. Pri tem je manj pomembno, ali se čas razglasi za goli videz (kakor je to pri Platonu) ali pa se čas in zgodovina razlagata kot razvitje tiste logike, ki jo uteleša ideja (kakor v zgodovinskem materializmu pri Marxu). Totalnost in brezčasnost ideološke resnice pa sta možni na dveh predpostavkah, ki ju ideologija drugače ni sposobna reflektirati. Prvo je *odvisnost od človekovega »pogleda«*, od katere je odvisen uvid v idejo. Ideologija je slepa za možnosti svoje lastne »intencionalnosti« in verjame v absolutno objektivnost svoje resnice, ki naj ne bi bila odvisna od česarkoli subjektivnega. Kot drugo pa ideologija verjame, da je prispela do poslednje utemeljitve (fundamenta) stvarnosti in je zato po svojem bistvu *fundamentalistična*. Vsaka ideologija predpostavlja »fundamentalno idejo«, ki ji zagotavlja trdnost in ne dopusti, da bi jo karkoli postavilo pod vprašaj.

2. Religija in idolatrija (Marion)

Jean-Luc Marion, ki ga na filozofski poti nenehno spremlja razmislek o krščanstvu, se ne posveča analizi ideologije, razvija pa poglobljeno kritiko drugega fenomena, ki z ideologijo ne deli zgolj etimološke sorodnosti. To je fenomen »idolatrije« ali malikovanja. Beseda »idol« velja za religiozni kontekst (*idol* kot malik ali lažno božanstvo), toda grški »*eidōlon*«, ki je njegov temelj, je pomanjševalnica besede »*eidōs*« (videz, oblika, zunanji videz); uporablja se kot sinonim za besedo »idea«. Marion problema malikovanja ali idolatrije ne omeji na ozki religiozni okvir, temveč ga razširi na splošno vprašanje glede predstav in idej, ki spremljajo človekovo mišljenje o Bogu. K temu ga spodbudi Nietzschejev govor o »smrti Boga«, ki se pri Marionu zaostri v vprašanje, ali ni v Nietzschejevi diagnozi umrla zgolj ena od podob Boga, neki določeni »*eidōlon*«, ki sploh ni bil resnični Bog (Marion 2009, 20). Pri tem Mariona navdihuje fenomenološka analiza, ki se ne sprašuje le po vsebini nekega razumevanja (tudi kadar govorimo o razumevanju Boga), temveč zahteva razmislek o intencionalni naravnosti, od katere je takšna vsebina odvisna, saj jo tudi omogoča. Vodilno vprašanje za Mariona je problem transcendence. Ali imamo v religiji opraviti zgolj z nami samimi in kot posledica tega s postavljanjem svojih lastnih »izmislekov«, svojih lastnih »idej«, ki dobijo vlogo malika (idola), ali pa je možno razodetje absolutne presežnosti oziroma transcendence, ki »od zunaj« vdre in prinese svojo lastno *resnico*, pri tem pa ta resnica pa ni naša last in je ne moremo obvladati?

Marion v svoji analizi idola predstavi njegovo nasprotje, ki ga povzame s pojmom »ikone«. Idol opredeli kot »nevidno zrcalo« (Marion 1991, 20) vidnega, kajti v idolu srečamo svoj lastni odsev. Idol s svojim pogledom (fr. *regard*) postavlja mo mi sami in je zato uzrt na način našega gledanja, naše intencionalne naravnosti. Toda malik ne zadeva zgolj fizične (vidne) navzočnosti, temveč so bolj razširjeni in usodni »pojmovni« maliki. Ko Boga opredelimo skozi pojme in ga *idejno* določimo, pozabimo, da v tej opredelitvi povemo več o sebi kakor o Bogu in da svoje lastne postavitve zamenjamo za presežnega Boga. Takšno malikovanje je po Marionu navzoče tudi v metafizični tradiciji, ki je Boga postavila za vrhovno bivačo in ga spremenila v orodje za utemeljevanje svojih lastnih ontoloških izhodišč. Čeprav Marion v tem pogledu deli Heideggerjevo kritiko metafizike kot ontoteologije (Heidegger 1957, 31), pa je v naslednjem koraku tudi Heideggerjevo mišljenje biti predmet podobne kritike. Ali ni Heideggerjeva prioriteta (resnice) biti, ki sploh omogoča pristni dogodek boga ali bogov, podobna postavljanju pogojev za razodetje božjega? Po Marionovem mnenju pri Heideggerju ni prostora za resnično presežnega Boga, kajti ta Bog bi moral biti »onkraj biti«.

Če malik zrcali to, kar človek sam polaga vanj, pa je ikona ime za povsem drugačno logiko razodevanja transcendence: ikona je »vidno zrcalo nevidnega« (Marion 1991, 32). Pri ikoni govorimo o popolni spremembi perspektive, ker pogled ne izhaja več iz človeka in njegovih predpostavk, temveč se človek znajde sam pod »pogledom«, ki prihaja z onkraj njega samega – ikona »zrcali« presežnost, ki je ni mogoče upodobiti. Človek je postavljen v pasivno vlogo prejemnika, v kateri raz-

odevanje transcendence presega vse okvire, ki bi ji jih človek utegnil postaviti. Zaradi »nasičenosti« – kakor Marion imenuje lastnost presežnih fenomenov (Marion 2001, 33) – ne obstaja nikakršna možnost, da bi človek ustrezno mislil presežnost. Resnica, ki se daje, je vedno več od tega, kar morem pojmovno zaobjeti, je več od vsakega razumevanja, ki ga oblikujem kot odgovor na njeno razodetje. Zato bi lahko potegnili vzporednice s Heideggerjevo razlago resnice kot neskritosti: skritost (gr. *lēthē*), ki po Heideggerju obdaja in omogoča razodevanje resnice, pri Marionu postane presežnost »luči« in preplavljenosti s svetlobo. To ni Platonovo sonce kot najvišja ideja, ki utemeljuje vse druge, temveč višek v smislu ekscesa, ki ne dovoljuje, da razodevanje presežnega obvladam in ga ujamem v svoj pojmovni izraz. Zato je izkustvo pred takšno resnico diametralno nasprotno uzrtju ideje. Pri ideji govorimo o ustreznosti (korelaciji) med njenim videzom in mojim pogledom, s tem pa ideja postane moje védenje in moč. Pri razodevanju presežnih fenomenov – in po Marionu je najvišji »nasičeni fenomen« prav krščansko razodetje in Jezus »ikona (gr. *eikōn*) nevidnega Boga« (Kol 1,15) – pa nenehno ostajam prejemnik, ki v obdarovanosti nikoli ne obvlada daru in ne more nikoli postati njegov začetek in vladar.

Čeprav Marion izrecno ne tematizira odnosa med ideologijo in idolatrijo, pa lahko potegnemo sklep: kakor hitro krščanstvo svojo resnico zoži na idejo (ali idejni sistem) in postane ideologija, zapade tudi idolatriji in se izneveri svojemu izvirnemu poslanstvu. Ideja, ki ustreza Marionovi opredelitvi pojmovnega malika, namreč zasenči »živega« Boga, ga spremeni v orodje svoje lastne utemeljitve in zapade logiki moči. Vdor ideologije v krščanstvo je v resnici vdor malikovanja, ko v ospredje stopi lažno božanstvo. Težava pri tem – kakor pri vsaki ideologiji – je pomanjkljiva zavest o predpostavkah, ki ideološki »pogled« omogočajo in ki se pogosto zdijo samoumevne. Zato je za krščanstvo in za teologijo kot živeto refleksijo vere ključno, da ohrani sposobnost razlikovanja med razodeto resnico vere in resnico »idej« oziroma da zasluti nevarnost ideologije, kadar svojo resnico preveč poveže z nekim določenim idejno-metafizičnim sistemom.

3. Krščanska resnica onkraj ideologije in idolatrije

Čeprav je moralo krščanstvo opredeliti vsebino svoje vere in je te opredelitve (gr. *horos*) imenovalo dogme, imajo dogme povsem drugačen status kakor ideje. Ideje so po svojem bistvu dostopne brezčasnemu uvidu in so neodvisne od konkretne zgodovinske stvarnosti. Zaradi svoje univerzalnosti so neobčutljive za individualno enkratnost in za zgodovinsko singularnost. Nasprotno pa biblična resnica temelji na *razodetju* osebnega Boga, ki je povsem drugačno kakor *razkritje* neke določene ideje. Ta Bog je absolutna presežnost in ga človek ne more dojeti na način, kakor razume idejo. Po drugi strani pa presežni Bog vstopa v zgodovinsko dogajanje; njegovo razodevanje je vezano na zgodovinske dogodke, ki so enkratni in singularni. V krščanstvu se božje razodetje dopolni v osebi Jezusa Kristusa, pri tem pa učlovečenje (inkarnacija) kot edinstveni zgodovinski dogodek pomeni di-

ametravno nasprotje brezčasnosti in univerzalnosti ideje. Ob tem je treba dodati, da je biblično izkustvo božjega razodevanja v zgodovinskih dogodkih neposredno povezano s posebnim razumevanjem časa, ki vključuje vero v začetek (stvarjenje) sveta in v eshatološko razumevanje njegovega konca. Grški metafiziki je zaradi brezčasne narave ideje takšno linearno razumevanje časa tuje, podobno kakor ji je tuja predstava sveta, ki bi bil odvisen od časa oziroma ne bi bil večn.

Prav zaznamovanost krščanske resnice z zgodovinskostjo in z osebno enkratnostjo je razlog, da je ni moč omejiti na takšen razumni uvid, ki je značilen za idejno uzrtje. Biblična resnica ohranja presežek glede takšne racionalnosti, ki bi zahtevala popolno prevlado univerzalnosti nad singularnostjo. (Klun 2013, 500) Ne moremo je utemeljiti z občo logiko in jo na takšen način obvladati. V tem je bistvo vere. Vera pomeni vstop v odnos s povsem Drugim, s presežnim Bogom, ki vključuje razsežnost *zaupanja*. Resnica vere po svojem bistvu vključuje nezmožnost, da bi mi sami in naša razumska sposobnost postali njen temelj; v zaupanju predstavimo svoj »temelj« v Boga. Zato krščanska teologija upravičeno razlikuje dva momenta vere: vera kot dejanje zaupanja – vera, s katero (lat. *fides qua*) verjame – in vera kot vsebina tega, kar verjame (lat. *fides quae*). Ta drugi moment zahteva nabor resnic (v smislu opredelitev ali dogem), ki lahko na videz spominjajo na idejne opredelitve, še zlasti če se opirajo na neke določene metafizične postavke. Toda prvenstvo vere kot zaupanja (*fides qua*) je tisto »varovalo«, ki preprečuje, da bi iz dogemskih resnic nastala ideologija. Pri ideologiji moj um prek ideje obvlada celoto, verske opredelitve pa temeljijo na zaupanju v Boga, ki je onkraj vsega, kar more moj um obvladati.

Nasprotno bi lahko rekli, da se teološko učenje najbolj izpostavlja nevarnosti ideologije takrat, kadar se izgubi moment vere kot zaupanja in prevlada verska vsebina (*fides quae*) oziroma njene opredelitve. Tedaj se vera zoži na verjetje v smislu »imeti nekaj za resnično«. Pri takšnem razumevanju resnice je navzoč vpliv tiste naravnosti, ki spremlja mišljenju idej. Zato se takšna vera pogosto veže na neko metafiziko, ki ji zagotavlja trden in brezčasno veljaven temelj. Moment časa in zgodovinskosti je potisnjen v ozadje ali pa se zgodovina sama razume na način (idejnega) uvida v njeno brezčasno logiko. Srednjeveška sholastična sinteza med krščanstvom in aristotelsko metafiziko je dejansko pomenila nevarnost, da bi se krščanstvo razložilo na »ideološki« način (to je postalo očitno šele v družbenozgodovinskem kontekstu novosholastike). Zato ne čudi dejstvo, da je že v srednjem veku nastopil odpor do takšne metafizike. Nominalizem, ki se pogosto razlaga kot zgolj negativen fenomen, je v resnici gradil na zahtevi, da se enkratnost in posameznost (povezana s časom in z zgodovino) ne podredita univerzalnosti, ki jo zahteva brezčasna metafizična logika. Nič ni narobe, če krščanstvo vstopi v idejni boj z drugimi miselnimi tokovi – to je celo nujno in potrebno –, težava je le, če svojo resnico razume na način ideje, saj ga to nevarno približa ideologiji in ga obenem izpostavi očitku idolatrije.

Johann Baptist Metz, eden najvidnejših sodobnih teologov, poudarja dve specifični značilnosti bibličnega izročila, v katerih lahko prepoznamo najboljše varovalo proti skušnjavam, da bi krščanstvo in njegova resnica dobila ideološko na-

ravo. Prva je biblično »časovno mišljenje« (nem. *Zeitdenken*) in prepoveduje »vsa-ko razumevanje teologije kot odrešenjske metafizike, ki bi bila neodvisna od položaja in brez spominjanja« (Metz 2002, 63) – ki bi torej mislila na način brezčasnega idejnega uvida. Drugače od idejno-metafizične občosti, ki si podredi vsakršno posamičnost, se biblično mišljenje takšni podreditvi upira. Bog se je razodeval kot rešitelj v posameznih *dogodkih* preteklosti in v tej izkušnji temelji upanje v dokončno (eshatološko) odrešitev v prihodnosti. Metz provokativno vpraša, ali je lahko teologija po Auschwitzu – torej po posameznem dogodku – enaka, kakor je bila pred njim, in odgovori negativno. Govor o Bogu, teološko upovedovanje krščanske resnice, ne more biti abstraktno in ne ločeno od zgodovine, temveč mora biti sposobno, da se ga dotakne zgodovinska enkratnost, da je občutljivo za »šok« kontingentnega dogodka (nem. *Kontingenzschock* – Metz 2002, 66). S tem je povezana druga značilnost bibličnega izkustva življenja, ki jo Metz imenuje »trpljenjski apriori« (nem. *Leidensapriori* – Metz 2002, 67). Trpljenje je temeljna, apriorna danost človeškega življenja in Boga moremo izkušati kot tistega, ki v trpljenju rešuje. Zato je biblično izkustvo časa razpeto med spominjanjem trpljenja in pričakovanjem odrešitve. Grška metafizika s svojim idealom boga ne pozna niti izkustva časa (zgodovine) niti trpljenja – tako kakor so za trpljenje neobčutljive tudi ideologije. Biblično mišljenje pa prinaša subverzijo takšne racionalnosti. Metz zahteva razum, ki se je sposoben spominjati in ki je občutljiv za trpljenje, še zlasti za trpljenje soljudi: drugih, tujcev, celo za trpljenje sovražnikov. Občutljivost za trpljenje vsakogar in vseh postane izhodišče nove univerzalnosti. »Tuje trpljenje privedi do besede, je predpostavka vsakršne zahteve po univerzalnosti.« (Metz 1997, 158) Ta univerzalnost občutljivosti in odgovornosti je pravo nasprotje ideološki logiki moči in obvladovanja.

Kršćanstvo, ki v konkretnem življenju odpira obzorje eshatološkega časa in ki je občutljivo za trpljenje soljudi v njegovih raznolikih razsežnostih, ni varno zgolj pred svojim lastnim padcem v ideologijo, temveč postane verodostojno tudi za kritiko preostalih ideologij. Te kritike ne opravlja s sklicevanjem na svojo lastno idejno superiornost, temveč s poslušom za nasilje in za trpljenje, ki ga ideološka resnica lahko prizadene človeku, tistemu človeku, ki – drugače od brezčasnih idej – tukaj in zdaj resnično živi in trpi.

Reference

- Gadamer, Hans-Georg.** 1999. *Gesammelte Werke*. Zv. 2, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, Jürgen.** 1971. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. V: Karl Otto Apel idr. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 120–160. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin.** 1957. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske Verlag.
- — —. 1976. Platons Lehre von der Wahrheit. V: *Gesamtausgabe*. Zv. 9, *Wegmarken*, 203–238. Frankfurt/M: Klostermann.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere. *Bogoslovni vestnik* 73, 4:495–505.
- Kocijančič, Gorazd.** 2004. Uvod v Platona. V: Platon. *Zbrana dela*. Zv. 2, 777–1257. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emmanuel.** 1986. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2. izd. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- — —. 2001. *Du surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- — —. 2009. *Malik in razdalja: Pet študij*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

- Marx, Karl.** 1976. *Izbrana dela*. Zv. 2. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Metz, Johann Baptist.** 1997. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- — —. 2002. Gott und Zeit: Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne. V: Klaus Dethloff, Ludwig Nagl in Friedrich Wolfram, ur. *Religion, Moderne, Postmoderne: Philosophisch-theologische Erkundungen*, 63–78. Berlin: Parerga.
- Petkovšek, Robert.** 2010. Pojem presežnega od Platona do Plotina. *Phainomena* 19, št. 72/73:29–56.
- — —. 2012. Die Idee des Guten in Heideggers Existenzialer Analyse. *Bogoslovna smotra* 82, št. 1: 43–64.
- Popper, Karl Raimund.** 1962. *The Open Society and Its Enemies*. Zv. 1, *Plato*. Zv. 2, *Hegel & Marx*. London: Routledge & Kegan.
- Ricoeur, Paul.** 1986. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. Zv. 2. Pariz: Le Seuil.