



Robert Petkovšek

Veselje resnice in svetopisemski monoteizem

The Joy of Truth and Biblical Monotheism

Povzetek: Po apostolski konstituciji *Veritatis gaudium* papeža Frančiška je temeljno poslanstvo teologije prenos veselja resnice. To idejo bomo v razpravi postavili v zgodovinsko perspektivo, ki jo je odprl egiptolog Jan Assmann. Ob primerjanju svetopisemskega monoteizma z razvojem religije v starem Egiptu ugotavlja, da sta zanj značilni opciji za resnico in za zvestobo, ki narekujeta zahtevo po spreobrnjenju. To ustvari novega »monoteističnega človeka«. Čeprav je mogoče nastanek monoteizma razumeti v luči »osne dobe« (Karl Jaspers), ki je odprla »transcendentalno vizijo«, se svetopisemski monoteizem od drugih razlikuje po ločitvi politične in verske sfere, do katere so v Izraelu privedle travmatske izkušnje ob izgubi kraljestva v času asirske, babilonske, perzijske in helenistične nadoblasti. Izrael je svojo identiteto poiskal v Svetem pismu; pojem Izrael je s tem izgubil politični pomen in dobil religijskega. Pri tem je najpomembnejšo vlogo odigrala jezikovna redukcija, ki je razodetje skrčila na Pismo. Posledica te redukcije je bila jasno razlikovanje med resničnim Bogom in maliki, med katerimi je najmočnejši malik totalne države, v Svetem pismu simbolno prikazan kot »Egipt«. Ta zmožnost razlikovanja, imenovana tudi »mojzesovsko razlikovanje«, je najgloblja značilnost svetopisemskega monoteizma. Svetopisemska kultura promovira resnico, ki pa jo razume v šibkem smislu, kakor jo razume apostolska konstitucija.¹

Ključne besede: Jan Assmann, papež Frančišek, *Veritatis gaudium*, svetopisemski monoteizem, ločitev politike in religije, Sveto pismo, Izrael, resnica, zvestoba, »monoteistični človek«

Summary: According to the apostolic constitution *Veritatis gaudium* by Pope Francis, the fundamental mission of theology is the transmission of the joy of truth. This idea will be discussed in the historical perspective developed by Egyptologist Jan Assmann. By comparing the rise of biblical

¹ Članek je rezultat dela v raziskovalnem programu *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje* (P6-0269), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

monotheism with the evolution of religion in ancient Egypt, he finds that the specificity of biblical monotheism provides two fundamental options: option for the truth and option for the faithfulness. They both require conversion, which creates a new »monotheistic man«. Although the rise of monotheism may be understood in the light of the Axis Era (Karl Jaspers), which opened a »transcendental vision«, biblical monotheism differs from other types of monotheisms because it separates the political and religious spheres. This separation was the consequence of Israel's traumatic experiences, namely, its loss of political autonomy under Assyrian, Babylonian, Persian and Hellenistic political supremacy. Israel found its new identity in the Bible. Therefore, the political dimension of Israel's self-understanding was substituted by religious meaning. In this regard, the most important role was played by linguistic reduction of the revelation to the Script. The reduction resulted in a capacity to distinguish between the true God and idols, among which the most powerful is the total state, symbolized in the Bible as »Egypt«. This new capacity of distinction is also known as »mosaic distinction«, arguably the most consequential aspect of biblical monotheism. Biblical culture, however, promotes the truth in a weak sense as in the manner presented in the apostolic constitution.

Key words: Jan Assmann, Pope Francis, Veritatis gaudium, biblical monotheism, separation of politics and religion, Bible, Israel, truth, faithfulness, »monotheistic man«

1. Teologija odličnosti

Osmega decembra 2017 je papež Frančišek izdal apostolsko konstitucijo z naslovom *Veselje resnice* (*Veritatis gaudium*) s podnaslovom *O cerkvenih univerzah in fakultetah*. Naslov konstitucije se dotakne bistva visokošolskih cerkvenih ustanov: njihovo poslanstvo je oznanjevanje veselja resnice. Pojem resnice je danes med najbolj spornimi: na eni strani je med najbolj zlorabljenimi, saj človek resnico pogosto uporablja za upravičevanje nasilja, po drugi strani pa je med najbolj zavrženimi pojmi, saj jo mnogi zavračajo kot škodljivo idejo, ki so si jo slabiči izmislili kot ščit pred resničnimi izzivi življenja, zaradi česar se je zahodno izročilo, osredotočeno na resnico, končalo v življenjski praznini, v nihilizmu. Izraz »doba postresnice«, ki so ga skovali zagovorniki slednjega, vidi v resnici nekaj, čemur se moramo odpovedati, da bi se na mesto nihilizma vrnilo življenje.

Katoliška teologija ima svoje izhodišče in temelj v pojmu resnice. To je osnovno sporočilo apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. Konstitucija kaže odprtost katoliške teologije, da svoje razumevanje resnice nenehno pogloblja. V tej luči se bomo v prispevku ozrli k izvirom katoliške teologije, to je k oblikovanju svetopisemskega monoteizma in svetopisemskega kanona. Za oblikovanje svetopisemskega monoteizma je bila odločilna devteronomistična teologija oziroma teologija zaveze, ki je v času od 8. do 6. stoletja pr. Kr. usmerjala oblikovanje kanona

hebrejskega Svetega pisma (*Tanak*). Ta obsega Peteroknjižje (*Tora*), pre-roke in spise, znotraj kanona pa je prevladala pripoved o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (5 Mz 13,11). Po prepričanju Jana Assmanna naša sodobna kultura stoji na mojesovskih temeljih. Sveto pismo je torej ustvarilo kulturne okvire, znotraj katerih se je razvilo zahodno izročilo. Ti so tudi določili način, kako je človek v tem izročilu dojemal, razumel in čutil svet, bližnjega in Boga. Obenem se Assmann sprašuje, ali človeštvo danes ni na pragu nove, digitalne dobe globalizacije, ki morda po svojem vplivu ne bo nič manj pomembna od svetopisemskega monoteizma. (Assmann 2008, 125; 2016, 76; Petkovšek 2017, 618)

Človeka, ki ga je oblikovalo mojesovsko monoteistično izročilo, Assmann imenuje »monoteističnega človeka« (2008, 109; 110; 121). Vprašanje je, ali ne bo tega človeka zamenjal drugačen, novi »digitalen človek«. Nasprotje med enim in drugim nekateri že opisujejo kot nasprotje med humanizmom in transhumanizmom ali celo kot nasprotje med humanizmom in antihumanizmom. Transhumanizem izhaja iz prepričanja, 1) da človek nima naravnih, inherentnih standardov in norm, zato lahko življenje oblikuje v moči samoregulativnih mehanizmov, in 2) da mu sodobna znanost in tehnologija te cilje omogočata uresničevati. Transhumanizem razvoja človeka ne vidi več v darvinistični perspektivi, ampak v luči razvoja samoregulativnih mehanizmov, ki človeku omogočajo uresničevati samega sebe s pomočjo genskega inženiringa, robotike, nanotehnologij in virtualne resničnosti. Obenem verjame, da so trpljenje, bolezen, staranje in smrt v nasprotju z idejo človeka in jih je zato treba preseči s tehnologijami za žlahtnjenje človeka v povezovanju tehnologije z nanotehnologijo in biotehnologijo. (Pohar 2016)

Sodobni izzivi torej ne prinašajo le površinskih sprememb, ampak se dotikajo samih temeljev naše in občečloveške kulture, zato papež Frančišek pravi, da nismo v »dobi sprememb«, ampak v »spremembi dob« (Frančišek 2015). Vprašanje, ki si ga v prispevku zastavljamo, zadeva tudi vlogo, ki jo bo teologija prevzela v novih okoliščinah. Vsaka teologija odgovarja na potrebe svojega časa. Tako so se v 20. stoletju v krščanski teologiji razvile smeri, med katerimi so nekatere poudarjale en pomemben vidik teološke misli, druge drugega, od teologije osvoboditve, holokavsta ali socializma prek feministične ali afriške teologije do personalistične, dialektične in transcendentalne ter drugih vrst teologije.

In kakšen naj bi bil odgovor teologije na sodobne izzive? Verjetno najboljši odgovor daje naslov apostolske konstitucije: veselje resnice. To pomeni, da ima teologija obenem nalogo, da človeka navdušuje za resnico in da razkriva resnico, ki je kot taka veselje.

Poleg »spremembe dob« zaznamujejo sodobnost napetosti med kulturami in druge globalne krize: ekonomske, finančne, politične, demografske, migracijske, okoljske itd. Te imajo za posledico neenakost, revščino, nezaposlenost in izkoriščanje. Razlog za to mnogi analitiki sodobne družbe vidijo v izgubljanju kulturne baze, ki jo je človeštvo ustvarjalo in krepilo skozi tisočletja. O tem je govoril Nietzsche, ko je zapisal: »Že davno več ne zbiramo, ampak razsipamo kapital naših prednikov.« (1980, 13:398) Drugi to danes opisujejo z izrazi, kakor sta »razkulturenje« (Gauchet 2008, 9) ali barbarstvo (Michel Henry, Jean-François Mattei). René Girard ugotavlja, da se je z novim vekom začela erozija kulturnih institucij, ki so človeku pomagale uresničevati njegovo človečnost. Take ustanove so etični in religijski sistemi; mednje Girard šteje celo »institucijo vojne«, katere namen je bil z določeno etiko vojne nasilje odvrčati od skrajnih oblik, h katerim vsako nasilje najgloblje v sebi teži. Demonske oblike nasilja 20. stoletja so posledica te erozije kulturnih, etičnih in religijskih institucij v zadnjih stoletjih. Dokument *Vzgoja za bratski humanizem*, ki ga je izdala Kongregacija za katoliško vzgojo (2017, tč. 4), je to stanje opisal z besedo »dekadentni humanizem«, katerega bistvena značilnost je »indiferentnost«. (Pevce Rozman 2017)

Danes stojimo ob izteku izročila, ki ima svoje korenine v svetopisemskim monoteizmu – tako meni Assmann in dodaja, da sta zanj značilni dve temeljni opciji, ki ju je svetopisemsko izročilo prineslo: opcija za resnico in opcija za zvestobo. Teologije, ki ima svoje temelje v svetopisemskem monoteizmu, ni mogoče ločiti od teh temeljnih opcij, ki ju Assmann poimenuje »monoteizem resnice« in »monoteizem zvestobe«. Tu se zdaj zastavlja vprašanje o tem, na kakšen način bo teologija ti dve temeljni razsežnosti svetopisemskega monoteizma posredovala svetu, če bo izgubil mojesovski temelje. Kako bo morebitni iztek »mojesovski dobe« vplival na teologijo? Tako radikalna sprememba, kakršna bi bila konec mojesovski dobe, bi od teologije zahtevala veliko večjo spremembo, kakor so jo od nje v preteklosti zahtevale značilnosti enega ali drugega časa, zaradi česar se je ta izrekala na različne načine: kot teologija osvoboditve ali socializma, kot feministična ali afriška teologija

in podobno. Sodobni izziv teologiji ne bi mogel biti bolj radikalen in usoden. Tu se zastavlja vprašanje o možnosti oznanjevanja, ki od teologije terja radikalen in temeljen odgovor, kakršen ne bo odgovarjal samo na partikularne, trenutne potrebe, ampak bo teologijo razkrival v njenem neminljivem poslanstvu, v njeni odličnosti in univerzalnosti. Takšno teologijo lahko poimenujemo teologija odličnosti, njena naloga pa je, da v navzkrižnem ognju teoloških interesov pred radikalnimi izzivi našega časa spregovori nezainteresirano in iz svoje izvirnosti, ki ji tudi ob »spremembi dob« zagotavlja preživetje. Zato se je treba vrniti k njenim izvirom in premisliti, kako je mogoče opciji, ki ju je svetopisemski monoteizem uveljavil, na novo ponuditi danes.

2. Temelji svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu

2.1 Revolucionarna moč svetopisemskega monoteizma

Krščanska oziroma katoliška teologija ima svoje začetke v hebrejskem Svetem pismu, ki se je dopolnilo v Novi zavezi. To teologijo, ki ima svoje temelje v Svetem pismu, bomo za tokratno uporabo imenovali »svetopisemska teologija«. Ta je svoj prvi vzgib našla v devteronomistični teologiji, znotraj katere sta se oblikovala teologija zaveze in svetopisemski monoteizem. Svetopisemska teologija se je seveda razvijala že v samem procesu nastajanja svetopisemskega kanona in ob poznejši eksegezi. V njej ima katoliška teologija svoje temelje. Velika zasluga Jana Assmanna pa je, da je pokazal posebnost svetopisemskega monoteizma glede na politeizem in na druge oblike monoteizma.

Za politeizem sta bili značilni prevedljivost in zamenljivost božanstev. V politeizmu lahko isti vernik istočasno ali zaporedoma časti različne bogove, ne da bi to za boga, ki ga je zapustil, pomenilo izdajstvo ali zatajitev. Druga značilnost pa je prevedljivost bogov: isto funkcijo, ki jo ima bog v eni skupnosti pod enim imenom, ima v drugi skupnosti pod drugim imenom. V tem smislu so božanstva prevedljiva. Bogovi, ki opravljajo isto funkcijo, imajo pri različnih ljudstvih različna imena.

V 14. stoletju pr. Kr. pa je tudi že Egipt poznal monoteizem v času faraona Ehnatona, ki je ukinil tradicionalno mnogoboštvo in za edinega boga razglasil boga sonca Atona, sebe pa za božjega sina. A za Ehnatonov monoteizem je bilo značilno, da sta bili v njem politična in

verska sfera zleti v eno in da med njima ni bilo razlike. Stari Egipt zato ni poznal individualnosti. V njem je bilo življenje posameznika povsem podrejeno državi, kakor je bilo to značilno za vse tedanje družbe. Kakor bomo videli, do ločitve med politično in versko sfero pride šele v svetopisemskem monoteizmu. V tem je posebnost svetopisemskega monoteizma po Assmannu, ki ga vprašanje o enkratnosti svetopisemskega monoteizma posebej zanima in ga kot sloviti egiptolog lahko ocenjuje primerjalno glede na razvoj religije v starem Egiptu in v drugih visoko razvitih sosednjih kulturah. Tako ugotavlja, da sta drugače od filozofskega monoteizma, ki je vključevalen – mistična izkušnja edinega in neizrekljivega Enega Plotinu ni prepovedovala udeležbe pri poganskih obredih – Ehnatonov in svetopisemski monoteizem izključevalna in da mnogoboštvo zavračata. Vseeno pa po Assmannu tudi Ehnatonovega in svetopisemskega monoteizma ni mogoče izenačiti. Izključevalnost, značilna za svetopisemski monoteizem, je močnejša. V nadaljevanju bomo poskušali najti zanj razloge in pojasniti njeno posebnost.

Svetopisemski monoteizem je od Izraelca najprej zahteval zvestobo Jahveju, to je odrešeniku, ki je izvoljeno ljudstvo odrešil iz Egipta, zato – ne da bi zaničal njihov obstoj – prepoveduje češčenje drugih bogov. Pozneje se razvije tudi prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog, medtem ko so drugi bogovi lažni. Svetopisemski monoteizem torej temelji na zvestobi in resnici. Zvestoba od vernika zahteva pripadnost Jahveju, resnica pa od njega zahteva, da zavrže vse, kar je lažno in neresnično, torej lažne bogove in malike. Ti dve zahtevi sta bili revolucionarni. Ustvarili sta novo kulturo in novo semantiko – »semantiko preloma«. Ta je temeljila na pripovedi o rešitvi Izraelcev iz egiptovske hiše sužnosti in o prihodu v novi svet. Po Assmannu je to »najbolj radikalen skok, ki ga je kultura kadarkoli naredila; tu gre za preobrat od politeizma k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot 'religijo'« (2016, 23). V tem prehodu je treba videti prelom s starimi kulturami, s starim načinom življenja in utemeljitev povsem novega načina življenja in kulture. Svetopisemski monoteizem je torej imel moč, da ustvari temelje in okvire povsem nove kulture, ki določa tudi naš sodobni svet. Svojo moč pa je po Assmannu črpal predvsem iz svoje izključevalnosti, ki izhaja iz zahtev po zvestobi, po resnici in po spreobrnjenju. V politeizmu teh zahtev ne najdemo.

Tu se zastavlja vprašanje: V čem je revolucionarna moč svetopisemskega monoteizma, ki je novi kulturi omogočila, da se dvigne nad politeistični svet in postane temelj novega sveta?

2.2 Monoteizem zvestobe

Za prvo obdobje v razvoju svetopisemskega monoteizma je bil značilen »monoteizem zvestobe«. Ta je zahteval monolatrijo, to je zvestobo in služenje enemu Bogu, Jahveju (Assmann 2016, 52). Jahveja prikazuje kakor odrešenika, ki mu Izrael dolguje hvaležnost za osvoboditev, kakor ljubosumnega Boga, ki mu Izraelci goreče služijo, kakor ženina in druge bogove kakor zvodnike. Tako so se oblikovali drža, čutenje in mišljenje izvoljenega ljudstva. Zvestoba je Jahveja zblížala z izvoljenim ljudstvom. Monoteizem zvestobe se je dopolnil v sklenitvi zaveze na gori Sinaj, ki Boga in izvoljeno ljudstvo zaveže k medsebojni pripadnosti, ljubezni in odgovornosti. Ta teologija zaveze se je oblikovala pri zgodnjih prerokih (Ozej), v Peteroknjižju, zlasti v 5. Mojzesovi knjigi, v Devteronomiju. Na tej razvojni stopnji, katere nosilna pripoved je pripoved o izhodu Izraelcev iz egiptovske hiše sužnosti (*exodus*), »bistvo semantičnega jedra ni spoznanje enosti in edinosti Boga, ampak zvestoba enemu osvoboditelju in strog odklon od češčenja drugih bogov« (Assmann 2016, 43–44). Ta devteronomistična besedila spadajo med »absolutno osrednja temeljna besedila judovske in tudi krščanske kulture« (Crüsemann 1992, v: Assmann 2016, 43).

Devteronomistično izročilo se je začelo krepiti v 8. stoletju pr. Kr., v času, ko so Asirci leta 722 pr. Kr. uničili severno izraelsko kraljestvo, nato pa v času padca judovskega kraljestva in babilonskega izgnanstva (597–539 pr. Kr.) in v času po vrnitvi iz izgnanstva. V teh okoliščinah je devteronomistično izročilo prevzelo semantiko vzhodnjaškega despotizma. Izraelci, ki so izgubili svojo politično samostojnost in poiskali svoj temelj v Bogu, so iz vzhodnjaškega sveta za opis Boga prevzeli oznake vzhodnjaških despotov. Razlog za to je bil v tem, da Jahve tudi na pripovedni ravni ni smel biti slabotnejši od političnih oblastnikov, ki so si izvoljeno ljudstvo v tem času zunanje podredili. To je izvor tistih starozaveznih pripovedi, v katerih nekateri vidijo predpodobe holokavsta v 20. stoletju. »Ti, povsem sadistično navdihnjeni opisi izničenja, razdejanja, iztrebljenja ljudstva, ki je postalo nezvesto, se berejo kakor slutnja Auschwitza.« (Assmann 2016, 40) Absolutistični lojalizem, ki ga

po zgledu vzhodnjaških despotov devteronomistična teologija zahteva od vernikov v razmerju do Jahveja, je torej odmev političnih zgodovinskih okoliščin, v katerih so Izraelci iz asirskega totalitarnega represivnega političnega sistema moči prevzeli tudi jezik nasilja. A ti odlomki imajo po Assmannu le narativno, pripovedno vrednost, in ne zgodovinske, saj arheoloških dokazov, ki bi dokazovali zgodovinsko resničnost nasilnih pripovedi, ni (118). Ta semantika nasilja, ki je v Staro zavezo vstopila v določenih zgodovinskih okoliščinah in je z njimi pogojena, zato ne spada k bistvu svetopisemskega monoteizma. To je eden izmed bistvenih Assmannovih poudarkov. (Osredkar 2014)

Devteronomistično izročilo je s svojo semantiko preloma torej oblikovalo nov tip človeka in življenja. Od izvoljenega ljudstva zahteva spreobrnjenje in ločitev od starih kanaanskih običajev. Nasilje, o katerem govorijo svetopisemske pripovedi, ni obrnjeno navzven, k tujim ljudstvom, ampak navznoter, k ljudstvom starega Kanaana. Ti opisi »nasilja navznoter« imajo simboličen pomen, in ne zgodovinskega: predstavljajo namreč strah Izraelcev, da bi zapadli nazaj v stare, kanaanske, pogske oblike življenja, ki z vidika zaveze med Jahvejem in izvoljenim ljudstvom niso bile več sprejemljive.

2.3 Monoteizem resnice

Naslednjo stopnjo v razvoju svetopisemskega monoteizma Assmann imenuje »monoteizem resnice«. Najdemo ga pri poznejših prerokih (Jeremija, Drugi Izaija, Danijel), v nekaterih psalmih in v modrostni literaturi (Assmann 2016, 32), nastal pa je stoletje po nastanku monoteizma zvestobe. Drugače od monoteizma zvestobe, ki temelji na zapovedi »Ne imej drugih bogov!«, je osrednja misel monoteizma resnice: »Ni drugega Boga razen mene.« Zvestobi Jahveju se zdaj pridruži prepričanje, da je samo Jahve resnični bog: »Ni nobenega razen mene, jaz sem Gospod in drugega ni.« Monoteizem resnice prikazuje Jahveja kot boga, ki je stvarnik nebes in zemlje in je edini resničen.

Monoteizem resnice se ne izraža v pripovedih o fizičnem nasilju, ampak v obliki semantične vojne. S satiro smeši tuja verovanja in bogove. Kaže, da so podobe bogov v drugih religijah prazne, nesmiselne in neutemeljene ter da druga ljudstva ne častijo pravega boga, ampak lažne, prazne podobe. V drugih religijah vidi nereligijo, ateizem, delo

hudega duha, malikovanje, patologijo ali greh. Kakor v monoteizmu zvestobe prevladuje gorečnost, naperjena proti izdajalcem, zlasti iz notranjih vrst, ki namesto Jahveju, odrešeniku, darujejo tujim bogovom, tako v monoteizmu resnice prevladuje zavračanje češčenja neresničnih podob in malikov. Te zavrača z religijsko satiro, s satiričnim diskurzom in tudi s sovražnim govorom. Častilce tujih bogov najprej prikaže kot neumneže, knjiga Salomonove modrosti (2. stoletje pr. Kr.) pa v njih vidi že zločince. Pred očmi nima starih kanaanskih ljudstev, ampak grško, rimsko, egiptovsko in babilonsko poganstvo. Bog Jahve zdaj ni več samo etnični bog, odrešenik izvoljenega ljudstva iz egiptovske sužnosti, ampak je Bog stvarnik sveta. To pa je ideja, ki so jo Hebrejci prevzeli iz Babilonije ali iz Perzije.

2.4 Spreobrnjenje

Svetopisemski monoteizem, ki ima za svoj temelj zvestobo in resnico, oblikuje novega, »monoteističnega človeka«, ki je sad spreobrnjenja. Zvestoba in resnica zahtevata spreobrnjenje, s katerim se monoteistični človek jasno loči od drugih bogov in od vsega, kar človek morda po božje časti. V skušnjavah, ki jih s seboj prinašajo bogastvo, politična moč ali spolnost, se skrivajo lažni bogovi, ki jih je treba ostro zavrniti. Zahteva po spreobrnjenju je zahteva po zavračanju starega načina življenja, po samoomejevanju, po nenehnem obnavljanju spomina na odrešitjske dogodke in po nenehnem notranjem prenavljanju. Strah, da bi padel nazaj v staro obliko življenja, dela monoteističnega človeka nestrpnega do tujega.

To držo so Izraelci razvili v času ponavljajočih se katastrof, ko so edino upanje našli v Jahveju. Spreobrnjenje ni bilo samo individualno, ampak kolektivno. Na novo je zaživel vse ljudstvo. Ljudstvo se očisti tako, da iz svoje srede očisti vse pogansko in vse nečisto.

V novem odnosu z Bogom, ob katerem ni več drugih sobogov, postane Jahvejev sogovornik človek sam. »Jaz« postane oder, na katerem se odvija drama odnosa Bog-človek pa tudi drama človekovega odnosa do sočloveka in do sveta. Na tem polju se zdaj začne izražati Bog v svoji presežnosti in transcendenci; Izraelov Bog je presežen, edinstven in edini. Odnos do Boga, ki vstopa v ta svet v jasni obliki presežnosti, ustvari povsem novo podobo notranjosti človeka; človeka poglobi in

radikalizira v njegovi subjektivnosti, ki se izraža v obžalovanju in kesanju. Druge religije iz tistega časa kesanja na primer ne poznajo. Spreobrnjenec se kesa svojega nekdanjega življenja, katerega lažnost in neresničnost je v spreobrnjenju spoznal. Vse to se dogaja v globini človeka – to pa je obenem tudi odkritje notranjosti. (Assmann 2016, 75)

3. Vpliv osne dobe na svetopisemski monoteizem

Analizo svetopisemskega monoteizma, ki smo ji doslej sledili, je Assmann podal v svojem delu *Totale Religion* (2016). To bomo v nadaljevanju dopolnili z izsledki njegovega drugega dela *Of God and gods* (2008). V njem prikaže nastanek monoteizma kot gibanja, ki ga je omogočila »osna doba« (nem. *Achsenzeit*), kakor je to obdobje poimenoval Karl Jaspers (Assmann 2008, 76–89). James D. Whitehead in Evelyn E. Whitehead (v: Assmann 2008, 76) sta osno dobo opredelila takole: »Obdobje 600–300 pr. Kr. priča o eksploziji človeške zavesti. Istočasno so se v geografsko neodvisnih kulturah Kitajske, Indije in sredozemskega območja zastavila nujna vprašanja o smislu človekovega življenja. Konfucij, Sokrat, Buda, Jeremija so se poglobljeno srečali z ugankami človeškosti: Kakšen je namen življenja? Ali nad našimi življenji vlada kaj več kot usoda? Za kaj smo odgovorni? Kako lahko osmislimo življenje in smrt?« Izraz označuje dobo, v kateri so istočasno in neodvisno v različnih kulturah odkrili kritični razum. Tega je Benjamin Schwartz² opisal kot zmožnost »stopiti nazaj in pogledati onkraj« (*standing back and looking beyond*). Ta zmožnost je človeku omogočila, da se je dvignil nad *neposredno danost* in jo podvrget kritiki, reformi ali celo revoluciji; omogočila mu je torej, da na neposredno danost pogleda »iz oddaljenosti«, in sicer skozi oči »transcendentalnih konceptov« resnice in reda. Taka »transcendentalna vizija« mu omogoči kritičen pogled na resničnost. Eric Voegelin je v svojem delu *Order and History* (1956–) pokazal, da je osna doba človeka osvobodila kozmološkega pogleda na svet, ki je bil značilen za mit, in mu omogočila, da nanj pogleda v luči filozofije in metafizike v klasični Grčiji oziroma v luči zgodovine in monoteizma v Izraelu. Voegelin je ta prodor opredelil kot proces konceptualne transformacije

² »If there is some common underlying impulse in all these 'axial' movements, it might be called the strain towards transcendence [...] a kind of standing back and looking beyond – a kind of critical, reflective questioning of the actual and a new vision of what lies beyond.« (Schwartz 1975, 3–4)

iz kompaktnosti v diferenciacijo. Prehod iz konceptualne kompaktnosti v konceptualno diferenciacijo pomeni prehod od sintetično-simbolnega k analitično-pojmovnemu razumevanju resničnosti. (77)

Konceptualna diferenciacija (konceptualno razčlenjevanje) je v svetopisemskem izročilu privedla do ločitve med področjem vere in področjem politike. Ti dve področji sta bili dotlej – kakor je bilo to značilno za Ehnatonov monoteizem – še zlit v eno samo; bili sta torej kompaktni, neločeni in nerazčlenjeni. Razčlenitev teh dveh področij je po Assmannu bistvena enkratnost svetopisemskega monoteizma, do katere je prišlo pod vplivom zunanjih zgodovinsko-političnih okoliščin. Ta novost ali iznajdba je bila posledica vrste političnih travmatičnih izkušenj, ki so na duhovnem področju sprožile revolucijo in omogočile Izraelcem enkraten duhovni prodor. (78)

Oсна doba je v Egiptu sprožila tri vrste sprememb – spremembo pogleda na posmrtno sodbo, nastanek osebne pobožnosti in uvedbo monoteizma v času faraona Ehnatona – ni pa imela za posledico ločitve med politiko in vero. Zgodovinske in politične okoliščine, v katerih se je znašel Izrael, pa so bile posebno travmatične. V okoliščinah, ki so Izraelu vzele zunanjo politično samostojnost, je Izrael na novo iznašel samega sebe in svojo identiteto na duhovnem področju (83). Prevzel je politično semiologijo Egipčanov, Hetitov in Babiloncev, zlasti pa asirske zunanje politike (oblika vazalskih pogodb), ter jo prenesel na področje teologije: to politično semiologijo je posvetil in »teologiziral«. Teologija zaveze je prevzela obliko vazalske pogodbe, ki so jo Asirci sklepali z drugimi ljudstvi.

Teologija zaveze in svetopisemski monoteizem sta se razvila po padcu najprej Samarije in nato Jeruzalema, pred babilonskim izgnanstvom, med njim in po njem, po izgubi države in templja, to je po najbolj travmatični seriji izkušenj, ki bi lahko v tistem času uničile Izrael. Iznajdba, ki je temu sledila, je po pomembnosti ustrezala teži zgodovinske travme, ki je daleč preseгла vse, kar se je predtem zgodilo na primer v egiptovski zgodovini. (84) Izrael je tako ustvaril povsem novo obliko religije. Prisvojil si je politično teologijo Asircev in jo uporabil na način »subverzivne inverzije« (84) kot svojo politično teologijo. Medtem ko je asirska politična teologija poudarjala neločljivo enost božjega in svetega, je nova politična teologija Izraelcev izhajala iz kategorične ločitve teh

dveh področij. Tako je Izrael, ki je izgubil samostojnost po padcu severnega kraljestva, na novo iznašel samega sebe. Ime »Izrael« je vse manj označevalo politično identiteto. S tem se je začela redefinicija pojma »Izrael«, ki se je končala s transformacijo pojma v povsem verski smisel. Ta cilj pa je dosegel šele sv. Pavel z radikalno deetnizacijo koncepta »Izrael«. Bistvo redefinicije pojma »Izrael« je v preseganju meja politične »nacije«. »Izrael« zdaj postane »kraljestvo duhovnikov«, »občestvo vernikov« in »sledilcev Jahveja« ter »izvoljeno Božje ljudstvo«. To identiteto opredeljuje ekskluzivna pripadnost Jahveju, ki je močnejša od pripadnosti kateremukoli političnemu vladarju.

Kaj se zgodi? Religija oziroma vera se v teh okoliščinah loči od vseobsežnega sistema kulture (politika, moralnost, zakon). S tem postane svobodnejša; tako se poveča tudi njena zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim na področju religije. To je temeljno razlikovalno znamenje monoteizma: monoteizem vidi sebe kot resnično obliko verovanja. Razlikovanje med resnično in neresnično religijo je bilo primarnim religijam tuje (*primary religion*) (84). Te so temeljile na razlikovanju med svetim in profanim ter med čistim in nečistim. V uvedbi razlikovanja med resničnim in neresničnim pa se pokaže vzpon nove, monoteistične oblike religije. S tem se monoteizem ne oddalji samo od starih politeističnih verstev, ampak se loči tudi od drugih področij, kot so kultura, politika, ekonomija ali zakon. Postane samostojno področje, ki zase zahteva celo višjo avtoriteto in normativnost od drugih področij. Zdi se, da Assmann v nastanku monoteizma vidi nastanek odgovornosti do resnice, ki s seboj prinaša zahtevo po razločevanju.

Že Ehnaton je tradicionalno politeistično verovanje ukinil kot neresnično, ni pa ločil religijske sfere od politične. Ves potencial, ki ga je s seboj prineslo razlikovanje med resnično in neresnično religijo in ki ga Assmann imenuje »mojzesovsko razlikovanje« (*mosaic distinction*), pa se pokaže v izročilu *exodusa*. Bistvo izhoda Izraelcev iz Egipta ni želja po tem, da bi se Izrael rešil iz suženjstva, ampak v zavračanju lažne politike, ki je hiša suženjstva. Suženjstvo ni v skladu s temeljno resnico, ki je resnica o dostojanstvu slehernega človeka. Zaveza, ki so jo Izraelci sklenili z Jahvejem na gori Sinaj, pomeni predvsem odrešitev izpod vzhodnjaškega načela državnosti, ki je totalna in božanska (*statehood*). Z zavezo Izraelci ustvarijo tip protidružbe, ki je izraz odpora. Ko so se hebrejska plemena preoblikovala v Božje ljudstvo na temelju božansko urejenega

legislativnega telesa, je verjetno prvič prišlo – kakor meni Assmann – do ostre razmejitve med državo in družbo. Izrael razglasi egiptovski model totalne države za lažnega, zatiralskega in ponižujočega. Bog se v Izraelu na ljudstvo ne obrača več prek kralja ali države, ki bi bila božja zastopnika ali »reprezentanta«, ampak kot »živi Bog« v zavezi, sklenjeni na gori Sinaj. Izraelov Bog ne potrebuje zastopništva ali reprezentacije; ne skriva se za zastopnike in v podobe. Funkcija zaveze je torej ikonoklastična; ruši državo kot zastopnika boga. Zato sta odslej politika in religija ločeni področji, ki bosta v nenehnih napetostih, te pa bo treba skrbno urejati s pogajanj. Politična teologija Izraela je odslej diskurz, ki je kritičen do oblasti. V stari Grčiji pa se ta kritičnost razuma, ki jo je vzpostavila osna doba, kaže kot filozofska kritika religije. Medsebojna kritičnost in napetost sta torej značilni za ločitev področij in se kažeta v kritičnosti monoteizma do svetnih oblasti in v kritičnosti filozofije do religije.

Naredimo še korak naprej! Zmožnost razlikovanja med resnično in neresnično religijo, ki jo je prinesel monoteizem in so jo Izraelci v subverzivni obliki prevzeli za svojo politično teologijo, pomeni najprej zavračanje malikovanja. Po Assmannu »malikovanje prvotno pomeni legitimiranje države kot zastopnice boga« (87). V tem, da Egipt v faraonih vidi božje zastopnike, vidi Sveto pismo malikovanje – z vidika Egipta pa je bistvo države prav v tem, da faraon zastopa boga in božji red na zemlji ter da izganja nered. V Egiptu je po božji podobi ustvarjen kralj, v Izraelu pa je božja podoba vsak človek. »Živi Bog« (*Elohim hayim*) se torej razodeva sam, kjer in kakor sam hoče. V času Mojzesove odsotnosti – njemu edinemu je bilo dano zastopati Boga – so zato Izraelci naredili zlato tele, malika, da bi zastopal boga. Uničenje zlatega teleta pa je pomenilo prelom s tem, da bi Bog imel svojega zastopnika na politični ravni. Kakršnokoli zastopanje Boga na politični ravni ali na ravni podob je bilo v očeh Svetega pisma malikovanje, ki ga mora svetopisemski vernik strogo zavreči. S tem se svetopisemski monoteizem osamosvoji, kot tak pa zdaj tudi položi temelje za preobrazbo in osamosvajanje drugih kulturnih področij, kakor so ekonomija, estetika, erotika in drugo. Med samostojnimi področji, med katerimi ima tudi vsako področje svojo normativnost, se zdaj ustvarjajo napetosti in diferenciacija. Ta napetost je značilna za moderne družbe. Aleida Assmann zato upravičeno trdi, da »se je z izhodom iz Egipta zgodil prapok modernizacije« (v: Assmann 2016, 23). Zmožnost razlikovanja med resničnim

in neresničnim verovanjem je monoteizem dvignila nad mitologijo, ki je bila zaradi svojega razčlenjevanja nezmožnega mišljenja kompaktna, nediferencirana in s tem totalitarna, vseobsežna. Konceptualna diferenciacija je torej duhovni proces, ki je v osni dobi prek svetopisemskega monoteizma odprl pot moderni racionalizaciji in individualizaciji, to je svobodi posameznika.

4. Konceptualna diferenciacija in kanonizacija hebrejskega Svetega pisma

Oсна doba, ki je odprla transcendentalno vizijo, sama po sebi ni zaždoščala, da bi misel premagala kompaktno prepletenost med politično in versko sfero, značilno za vzhodnjaški despotizem, in s tem malikovalski odnos do države. Konceptualna diferenciacija se je dovršila šele v svetopisemskem monoteizmu, ki se je oblikoval v Izraelu kot posledica vrste travmatskih političnih izkušenj. Po Assmannu je k oblikovanju kanona hebrejskega Svetega pisma, znotraj katerega se je oblikoval svetopisemski monoteizem, vodilo pet temeljnih stopenj. Ko govori o »mojzesovskem temelju« naše kulture, Assmann misli na hebrejski svetopisemski kanon (Tora, preroki in pisci), ki je prevzel in pod vplivom devteronomistične teologije preoblikoval izročila prednikov v času od 8. do zgodnjega 5. stoletja pr. Kr. ter najgloblje določil prihodnji razvoj judovske skupnosti in vse zahodne kulture.

Za devteronomistično teologijo so pomembne tri značilnosti: 1) Ustvari kanon hebrejskega Svetega pisma. 2) Ustvari čisti monoteizem: iz politeizma vodi pot najprej v monolatrijo in nato v monoteizem. V politeizmu so bogovi zamenljivi in prevedljivi, monolatrija prepoveduje češčenje drugih bogov, monoteizem pa zanika resničnost drugih bogov. Zato češčenje drugih bogov obravnava kot malikovanje. 3) Devteronomistična teologija je politična teologija. V času zunanjih pritiskov in izgube politične samostojnosti najde svojega suverena v Bogu in v Božjem zakonu, ki zvestemu ljudstvu zagotavlja preživetje in mu daje identiteto.

Spodbude, ki so vodile k oblikovanju svetopisemskega kanona in monoteizma, pa so prišle od zunaj: asirski despotizem, babilonsko izgnanstvo, perzijska oblast, helenizacija. Tuje oblasti, ki so jim bili Izraelci podvrženi po izgubi samostojnosti, so ogrožale njihovo preživetje, devteronomistična teologija pa je na te grožnje odgovarjala s svojo zgodbo,

z monolatrijo in monoteizmom, ki sta postala kanonična in sta korenito spremenila življenje ljudstva. V teh okoliščinah in z vidika kritične in revolucionarne transcendentalne vizije je uspela ustvariti svoj mesijanski svet, ki temelji na pravičnosti in miru. Assmann verjame, da sta pravičnost in mir temeljno sporočilo bibličnega monoteizma (2008, 144).

K oblikovanju svetopisemskega kanona in monoteizma je vodilo pet stopenj (90–105):

Prva stopnja je bila raztelesenje zakona. Doslej je zakon utelešal kralj; kralj osebno je bil zakon. Zdaj pa vlogo zakona prevzame Tora. Ta prenos se je zgodil v 7. stol. pr. Kr. v času kralja Jošija. Odslej vidijo Izraelci vir zakona v Tori, ki se sklicuje na davno zgodbo o rešitvi Izraelcev iz Egipta. Zgodba o izhodu Izraelcev iz Egipta je temeljna in okvirna. Po Assmannu je to najbolj vplivna zgodba v naši zgodovini. Ta prenos je imel revolucionarne in antimonarhične posledice. V središče je postavil spomin, ki prikazuje Boga kot odrešenika, vodjo in zakonodajalca. Že s tem prevzame Tora politično vlogo.

Druga stopnja je bila raztelesenje izročila. To je bil odgovor na babilonsko izgnanstvo. Judje so izgubili vse, tudi svoje izročilo. Ostalo jim je le Sveto pismo; to je postalo njihova »prenosna domovina«, v njem so našli izročilo o tem, kako živeti. Izročilo se zdaj ne prenaša več v živo, ampak se uči iz Svetega pisma. Sveto pismo je vedno bolj središče, do katerega imajo vsi dostop in pripada vsem. V tem se kaže duh demokratizacije. Sveto pismo deluje kot kraj razprave, kakor *agora* pri Grkih.

Tretja stopnja je bila nastanek eksegeze v času perzijskega kraljestva. Perzijci so svojim podanikom dopuščali, da so živeli po svojih običajih in verskih zakonih. Tako je dobil Ezra navodilo, naj se vrne v Jeruzalem in popiše stara izročila. V tej situaciji perzijskega gospostva dobi Sveto pismo podporno vlogo; služilo je kot poddržavna organizacija judovskega življenja. Znotraj perzijske satrapije ni bilo potrebe po judovskem kralju in njegova nadomestitev s knjigo je bila skladna s principi perzijskega zakona. Tako je imelo Sveto pismo za posledico depolitizacijo judovske skupnosti. V tem času tudi usahne preroški duh, rodi pa se eksegeza.

Četrta stopnja je bila vzpostavitev kulture enklav v času helenizma, ki je ogrožal judovsko kulturo. V tem okolju je Sveto pismo v diasporah delovalo kot jedrna knjižnica (*core library*), ki ne vsebuje vseh znanih

knjig, ampak samo najpomembnejše, normativne knjige. S tem je skupnosti zagotavljalo identiteto, po kateri so se Izraelci razlikovali od tujcev. Sveto pismo se ne bere, ampak se živi; deluje totalizirajoče. »Morda je najbolj revolucionarna iznajdba svetopisemskega monoteizma zahteva po urejanju življenja v njegovi celostnosti, in ne samo z vidika bogočastja, obreda in praznikov.« (120)

Stopnje, ki smo jih doslej našli, najdemo tudi v drugih kulturah. Zadnji, peti korak pa je ekskluzivno judovski.

Peta stopnja je bila jezikovna redukcija – redukcija na pisano besedo, na »pisno« oz. na »pismo«. Svetopisemski koncept malikovanja je posledica te pete stopnje (Klun 2016). Prve štiri stopnje so iz Svetega pisma že naredile vir zakona, prenosno domovino, kraj debate, izvor identitete. Peti korak pa je radikalizacija prvih štirih: Sveto pismo postane kraj resničnega Boga, vrsta templja, predmet študija, kontemplacije in češčenja. V času, ko so bili brez templja, so Izraelci tempelj našli v Svetem pismu, ki je zanje postalo nekaj svetega. Sveto se s tem skrči na Pisno. Bog, ki se razodeva v Pisnem, se razodeva kot eden, edini in resnični. V Pisnem najde monoteizem trdnost in jasnost; Bog, razodet v pisni besedi, je edini resničen – drugi so lažni. Samo Pismo predstavlja resničnega Boga, drugi bogovi so neresnični in maliki. Razodetje, zapisano v besedo, zdaj predstavlja kralja, tempelj, obred, teater, umetnost, politiko – svet. Gre za radikalen zdrs v pisni jezik. Monoteistično človek živi ves v Svetem pismu – »Jaz sem tujec na zemlji ...« (Ps 119,19; v, Assmann 2008, 105) Zato mora pozabiti svojo pogansko preteklost in ves živeti iz spomina, da je Bog njegov odrešenik. Zaradi te jezikovne redukcije Boga in njegovega razodetja, ki je jedro biblične kanonizacije in bibličnega monoteizma, je judovsko ljudstvo drugačno od drugih ljudstev in je temelj zahodne civilizacije. Jedro svetopisemskega kanona postane zgodba o osvoboditvi iz egiptovske sužnosti, ki je prinesla zahodni civilizaciji večje in obsežnejše spremembe kot vse druge vojne in revolucije (Assmann 2008, 91). Koncept malikovanja pa je osrednji koncept, ki ga je povzročila jezikovna redukcija.

Svetopisemski monoteizem, ki se je oblikoval s kanonizacijo hebrejskega Svetega pisma, je torej prinesel vero v enega in resničnega Boga, ki mu stojijo nasproti lažni bogovi. Zavračanje lažnih bogov je zato ena bistvenih posledic novega monoteizma. Grški filozofski monoteizem

na primer ne zavrača politeističnih božanstev in verstev. Ta je politeistične bogove povzel vase, svetopisemski monoteizem pa jih preganja, ker zavrača češčenje vseh lažnih bogov, ki jih človek časti po božje. Prav tako zavrača malikovalski odnos do bogastva,³ spolnosti ali oblasti. Ni torej mogoče zanikati dejstva, da imata svetopisemski opciji za zvestobo Jahveju in za enega resničnega Boga za posledico izključevanje slehernega malikovanja. V tem nasprotovanju se kaže svojskost in enkratnost svetopisemskega monoteizma.

5. Monoteistični človek

Človeka, ki ga je oblikovalo mojzesovsko monoteistično izročilo, kakor se je to izrazilo v kanonu hebrejskega Svetega pisma, imenuje Assmann »monoteistični človek« (2008, 109; 110; 121). Tora, tj. Mojzesove knjige oziroma Peteroknjžje, temelji na pripovedi o rešitvi Izraelcev iz Egipta. To kaže, da je funkcija Tore predvsem spominska: sedanjost in prihodnost gradi na preteklosti, upanje na spominu. Tora zato ni najprej spomin na dogodek, ampak je dogodek spomina. Iz spomina naredi nosilca identitete, ki se vzpostavlja v razlikovalnem nasprotovanju. V nasprotovanju je spomin našel sredstvo za vzpostavljanje razlik med »nami« in »njimi«, med starim in novim, med lažnim in resničnim. Spomin tu deluje kot nosilec transcendentalne vizije, ki odpira upanje, nov svet, s tem pa ustvarja prostor novi religiji in kliče k spreobrnjenju od starega k novemu. Spomin, ki deluje na tak način, ustvari novega, monoteističnega človeka.

Kakšen je ta človek? Assmann (2008, 110) pravi, da na novo odkrije svoj jaz in nove razsežnosti subjektivnosti. Pripiše mu tri temeljne značilnosti: 1) odkritje notranjosti: iz notranjosti živi, v njej se srečuje s svojim Bogom (Platovnjak 2017a, 86–7; 2017b, 138–44); 2) gorečnost: njegov suveren je Bog, on pa se mu vsega izroča; v gorečnosti je pripravljen monoteistični človek za Boga umirati in ubijati; 3) izpolnjevanje Pisma.

Tretji vidik je osrednji: monoteistični človek je poslušen imperativu, »da se izpolnijo pisma« (Mr 14,49). Monoteistični človek Sveto pismo živi;

³ Malikovalski odnos do bogastva in materialnih dobrin prepoveduje deseta zapoved dekaloga, ki na semantični ravni z izbiro korenov *bmd* in *'nh* zahteva od človeka ponotranjeno držo svobode – od tuje lastnine (Skralovnik 2013, 59–76; 2016, 89–99).

živi v citatih, ki so zanj odločilni; Sveto pismo ga napolnjuje, spreminja in ga spreminja v novega človeka. Zato ne pripada več sebi, ampak svojemu Odrešeniku. To ga dviguje nad neposredno danost, nad politično vsemogočnost države. V jedru tega novega človeka pa je mojzesovsko razlikovanje: zmožnost, da spozna resničnega Boga, ga loči od malikov in se zanj odloči. To je najgloblja zmožnost, ki jo prinaša svetopisemski duh: monoteističnega človeka opremlja z zmožnostjo, da kakor ladijski gredelj zareže v najglobljo resničnost in loči resnično od neresničnega. Ta distinkcija je temeljna, bistvena in zahtevna; zato je tudi pojem Boga, v katerem monoteistični človek prepozna resničnega Boga, intenziven, empatičen, goreč. Monoteistični človek ne sprejema malikovanja; proti njemu se bori; dopustiti malikovanje pomeni odpreti vrata utvari, neresnici ter s tem krivici in zlu. V jedru malikovanja je neresnica, laž – ta pa je vzrok vsega zla.

Biblični imperativ »da se izpolnijo pisma« v svetopisemskem jeziku pomeni temeljno življenjsko odločitev živeti iz Svetega pisma, to je odločitev za resničnega Boga proti lažnim malikom. Ta temeljna življenjska opcija se v svetopisemskih pripovedih kaže tudi v nasilnih oblikah, a Assmann nenehno poudarja, da te nasilne pripovedi nimajo zgodovinske veljave, ampak le pripovedno. Z namenom kljubovanja vzhodnjaškimi despotskim sistemom so Izraelci prevzemali njihov nasilni jezik. S tega vidika svetopisemska resnica ni zgodovinska, ampak narativna; njen namen je vzdrževati novo obliko eksistence, ki jo je moral monoteistični človek živeti in obvarovati znotraj nasilnega despotskega okolja. Jezik, ki ga je prevzel iz nasilnih despotskih okolij, je monoteistični človek uporabljal subverzivno; uporabil ga je z namenom rušenja vsemogočne despotske oblasti, ki je bila v svojem jedru poganska in je ščitila mogočne. V iluziji, da na zemlji utelešajo boga in božji red, ustvarjajo mogočni tega sveta krivičen in lažen svet. Mogočnost ustvarja utvaro, iluzijo, ki se kaže v božjem češčenju oblasti. Monoteistični človek, ki neizprosno pripada Bogu, pa je poklican, da temu nasprotuje in vsemogočnost oblasti in vzhodnjaškega despotizma spodjeda s subverzivno uporabo jezika mogočnežev samih.

Že Stara zaveza nedvomno pokaže, da merilo pravičnosti in resnice niso mogočni, ampak ubogi. Poganski bogovi so na strani močnih, svetopisemski Bog pa je na strani ubogih. Ps 82,1-4 jasno obsoja krivične poganske bogove: »Bog vstane v Božjem zboru, sredi bogov sodi: 'Doklej

boste sodili napačno, dajali prednost krivičnim? Sodite za slabotnega in siroto, odločajte prav za nesrečnega in revnega. Osvobajajte slabotnega in ubogega, rešujte ga iz rok krivičnih.'« Poganski bogovi »ne spoznajo, ne razumejo, v temi tavajo ...« (v. 5). Niso torej v resnici, v luči, ampak se slepijo v temi, v samoprevari. Lažno spoznanje, neresnica je torej izvir krivice. To neresnico, ki se kaže kot iluzija o človeški božji mogočnosti, resnični Bog zavrača in stopa na stran nemočnih, da bi živel v resnici, in ne v laži. Moč resničnega Boga je v odpovedi svoji vsemogočnosti; v tem je bistvo svetopisemskega razumevanja resnice. Zato resnični Bog ne živi v temi, v iluziji, ampak v svetlobi in je torej Odrešenik, ki človeka rešuje izpod iluzornih oblasti tega sveta. Za vse, kar je resnično, je resnični Bog odprt in vključevalen – in izključevalen za vse, kar je lažno in iluzorno.

6. Sklep

Tu prihajamo do izraza »mojzesovsko razlikovanje« (*mosaic distinction*), h kateremu usmerja naslov apostolske konstitucije »veselje resnice«. Izraza »mojzesovsko razlikovanje« in »veselje resnice« se prekrivata, čeprav nista identična: oba v jedru pomenita empatično odločitev za resnico in, še več, za resničnega Boga. Spoznanje resnice je veselje, ki privlači in zavezuje. »Mojzesovsko razlikovanje«, ki kot malikovanje ni zavračalo samo poganskega upodabljanja Boga, ampak tudi stapljanje politične in verske sfere v eno, se razlikuje od Ehnatonovega monoteizma in od grškega filozofskega monoteizma. Je izključujoče – od tod je črpalo moč, da se je osvobodilo politične vsemogočnosti in ločilo vero od politike. V tem je njegova enkratnost, zaradi katere velja za absolutno novost v zgodovini religij. Ta je postala temelj nove, mojzesovske dobe, katere del je naša globalna sodobnost. V njej lahko človek živi svobodno, ker se je v svetopisemskem izročilu monoteistični človek osvobodil izpod vsemogočne diktature politike in države, ki jo v Svetem pismu simbolno predstavlja faraonski Egipt.

Mojzesovskemu razlikovanju postavi Assmann nasproti pojem »globoke religije«. »Globoka religija« se razlikuje od konkretnih, »površinskih« religij, ki so ujete v končne podobe. Obstajajo »različne oblike visoko kompatibilnih – čeprav ne konvergentnih – oblik religijskih 'modrosti' ali 'globoke religije', kakršne so predstavljali Albert Schweitzer, Mahatma Gandhi in Rabindranath Tagore. Obstaja mnogo konkretnih ali

‘površinskih’ religij, a le ena ‘globoka’ religija.« (2008, 139) Razlikovanje med »površinskimi« religijami in eno »globoko« religijo Assmann primerja z razlikovanjem med mnogimi jeziki (fr. *langue*) in eno jezikovno zmožnostjo (fr. *langage*). Jezikovna zmožnost, lastna vsakemu človeku, vsem omogoča, da se naučijo določen konkretni jezik. Kakor torej ne govorimo vsi enega samega jezika, tako tudi nimamo vsi ene same in iste religije. Ljudje imajo različne religije, a »eno skupno zmožnost za religijo in eno skupno iskanje univerzalne resnice« (140). To je pomen, ki ga pripisuje pojmu »globoka religija«. »Globoka religija se osredotoča na točko, ki je onstran mojesovskega razlikovanja med resnično in lažno religijo.« (140)

Assmann torej razlikuje med »mojesovskim razlikovanjem« in »globoko religijo«. Mojesovsko razlikovanje nedvomno omogoči razlikovanje med Bogom in maliki, med resničnim Bogom in lažnimi bogovi. Mojesovsko razlikovanje pa se ne zaustavi tu. Pravilno razumevanje »mojesovskega razlikovanja« pove, da je »Bog različen tudi [...] od vseh predstav, ki jih lahko ustvarijo konkretne religije. Ta absolutna božanska različnost izključuje sleherno nestrpno vztrajanje na ekskluzivni posesti resnice. Seveda ne smemo pozabiti, da je svetopisemski monoteizem Zahodnjake poučil o tej božji različnosti.« (142)

Za zgodovinske, »površinske« oblike religij so značilne konkretne posebnosti, ki se jim te ne morejo odpovedati; zato se konkretne zgodovinske religije razlikujejo druga od druge. K večjemu medsebojnemu razlikovanju je pripomoglo mojesovsko razlikovanje. Z njim se je monoteizem strogo ločil od politeizma. Na zgodovinski ravni se lahko takšno razločevanje spremeni tudi v izključevanje, nasprotovanje in sovraštvo. Tu pa se po Assmannu pokaže zdravilna funkcija globoke religije. »Potrebujemo obliko ‘modrosti’, ki nas usposablja pogledati prek površinskih oblik konkretnih religij in njihovih ireduktibilnih razlik in razločevanj ter se osredotočiti na transcendentalno točko onstran teh razlik, v odnosu do katere [...] postane mogoča resnična strpnost.« (142)

Mojesovsko razlikovanje je usposobilo človeka za razlikovanje med resničnim in lažnim bogom. To razlikovanje se lahko spremeni v nasilje. Tu pa Assmann opozori, da mora iti mojesovsko razlikovanje še globlje k vprašanju o tem, kaj je najgloblje poslanstvo religije – kaj je torej »globoka religija«. Po njegovem prepričanju je bistvo religije v tem,

da »naredi človeka ljubega ljudem in Bogu«, kakor je to zapisal Lessing v *Modrem Natanu* (2016, 162). Isto verjame Assmann tudi za monoteizem: »Resnično se zavedam, da sta mir in pravičnost zaprisežena cilja monoteizma.« (2008, 144) Ne nazadnje trdi, da so preroki v nasprotovanju žrtvovanjskemu obredju »povzdignili idejo, da je v očeh Boga pravičnost pomembnejša od žrtvovanj. Tako se je pravičnost pomaknila v središče religije.« Po njegovem je »ta korak ključen za razumevanje revolucionarne novosti, ki jo je prinesel svetopisemski monoteizem«. (12) Assmannovo idejo »globoke religije« lahko zato razumemo kakor naraven čut za to, kaj je poslanstvo religije kot religije. Avery Dulles v svojem delu *Models of Revelation* med različne modele razodetja uvrsti tudi model »razodetja kot notranje izkušnje«, ki ga opiše s pomočjo izraza »notranji religijski čut«: »Človeku je mogoče zaznati božjo navzočnost v religijski izkušnji (ki jo nekateri naši avtorji pripisujejo 'religijskemu čutu' ali 'religijskemu a priori').« (Dulles 1983, 70) Ta model, ki Božje razodetje razume prvotno kot notranjo mistično izkušnjo, poudarja pomen notranje izkušnje pred dogmo. V očeh tega modela enačenje dogme z razodetjem že pomeni malikovanje. Teologi različnih smeri (liberalni protestantizem, anglikanizem, prezbiterijanizem, katoliški modernizem, transcendentalna teologija) so pod vplivom Friedricha Schleiermacherja in Albrechta Ritschla razodetje opredeljevali kot »notranje čutenje občestvenosti z Bogom« (Wilhelm Hermann), kot »pozitivno razodetje Boga v pobožnosti« (Auguste Sabatier), kot »neposredno notranjo izkušnjo Božje odrešujoče navzočnosti« (George Tyrrell), kot »mistično izkušnjo« (John Hick), kot »skrivnostno izkušnjo občestva z Bogom« oziroma kot »izkušnjo milosti« (transcendentalna teologija Karla Rahnerja). Teologi, kakršna sta bila Karl Barth in Dietrich Bonhoeffer, pa krščanstva niti ne razumejo kot konkretno zgodovinsko religijo, ampak kot vero, ki odgovarja na Božje razodetje, in ga je zato treba razumeti v smislu globoke religije. (Žalec 2014)

Vidimo torej, da mojesovsko razlikovanje med resničnim in lažnim bogom, med resnično in lažno religijo ne pomeni nujno izključevanja in nasilja. V transcendentalni luči, ki jo odpira »globoka religija« – tj. nekakšen globinski čut za religijo, *a priori*, ki človeka usposablja za religijo – mojesovsko razlikovanje deluje vključevalno. Model »razodetja kot notranje izkušnje«, kakor ga opredeli Dulles, je izrazito ekumenski in je odprt za druga verstva.

Kako torej Assmann razume »mojzesovsko razlikovanje«? »Morda je za razlikovanje, na katero mislim, najboljše to, da ga sploh ne opredelimo, ampak da ga vzamemo kot vrsto globokostrukturnega koncepta, ki se na površju artikulirane govorice lahko izraža v pojmih dobrega in zlega, pravičnega in nepravičnega, čistega in nečistega, svobode in suženjstva, lojalnosti in nelojalnosti, religije in malikovanja, pravovernosti in herezije. Po možnosti se lahko celo izraža v pojmih resnice in neresnice, boga in sveta, duha in stvari, pa tudi v vrsti drugih kategorij. Mnoga od teh 'površinskih' razlikovanj (z izjemo religije in malikovanja, pravovernosti in herezije) lahko najdemo tudi v drugih religijah in kulturnih kontekstih, toda tam ti niso vezani na isto globokostrukturno razlikovanje, ki kliče k zavezanosti in k spreobrnjenju (*commitment and conversion*).« (Assmann 2008, 128)

Vrednost pojmov »resnična religija« ali »lažna religija« prvotno nima teoretične vrednosti. Njuna vrednost je najprej praktična. Izrazi resnične religije so dobro, pravično, čisto, svoboda, lojalnost, religija in tudi pravovernost. Izrazi lažne religije pa so zlo, nepravičnost, nečistost, suženjstvo, nelojalnost, malikovanje in tudi herezija. Po Assmannu je mojzesovsko razlikovanje – zmožnost razlikovanja med resnično in neresnično religijo – specifično svetopisemska lastnost, ki je v drugih religijah ni. In na vprašanje, kaj točno naj bi bila značilnost tega razlikovanja, Assmann končno nima več odgovora – jasno je le, da se kaže »resnično« na površju v pozitivni obliki religije, »neresnično« pa v negativni obliki religije. Assmann pravi, da so le različne oblike religij (pozitivne in negativne), kakor so različne oblike konkretnih jezikov; ni pa (ne) resničnih religij, kakor ni resničnih in neresničnih jezikov. In vendarle je v globini monoteizem zmožen razlikovati med resničnim in neresničnim. A tega, kaj je resnično in kaj neresnično, ne moremo razumeti neposredno; to lahko razumemo le iz del. »Po njihovih sadovih jih boste spoznali.« (Mt 7, 16) Ortopraksija je preddverje ortodoksije; dela razodevajo resnico. Mojzes Izraelcev ni izpeljal iz Egipta, ker bi spoznal, da je egiptovska religija lažna. Izpeljal jih je, da jih je osvobodil suženjstva. Vendar pa se pod njegovim dejanjem, s katerim je Izraelce osvobodil, skriva tudi globokoreligijska zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim bogom. Zato mojzesovska distinkcija ni parmenidovska distinkcija (127). Zmožnost razlikovanja, ki ga Assmann pripisuje Mojzesu v izrazu »mojzesovsko razlikovanje« ali »mojzesovska distinkcija«,

ni samo razlikovanje med resnico in neresnico. Mojzesovsko razlikovanje je zmožno razlikovati med resnico in neresnico – a je tudi veliko več in veliko globlje. Je razlikovanje, ki je postalo temelj novega načina življenja; je razlikovanje med resničnim Bogom, v katerem se človek svobodno uresničuje, in maliki, ki ga zaslužujejo.

Sklenimo z Assmannovimi besedami: »Moč religije je v nenasilju; samo s popolno zavrnitvijo nasilja je monoteizem zmožen izpolnjevati svoje osvobajajoče poslanstvo, ki je oblikovanje alternativne protimoči proti totalizirajočim zahtevam političnega. Ne predlagam, da se vrnemo v 'Egipt', v politeistični sistem medsebojne prevedljivosti in prepoznavanja, ampak pričakujem korak naprej k religiji, ki se naslanja na idejo enotnosti Boga in se zavezuje moralnim zakonom, istočasno pa se obrača k šibkemu pojmu resnice, ki sta ga zagovarjala Mendelssohn in Lessing – resnice, ki je onstran absolutnega vedenja človeških bitij – resnice, ki jo lahko samo zasledujemo kot cilj, nikoli pa je ne moremo posedovati.« (145)

Monoteistična zavrnitev poganstva je torej dejanje, ki osvobaja človeka izpod vsemogočnosti države in političnega totalitarizma. Ta zavrnitev izhaja iz spoznanja dostojanstva slehernega človeka – je torej sad spoznanja resnice, tj. rezultat zmožnosti razlikovanja med resničnim in neresničnim. Svetopisemski Bog je na strani šibkih – ne na strani mogočnih. Mojzesovsko razlikovanje torej zarisuje novo obliko eksistence: sprejeti to obliko eksistence pomeni spreobrniti se, zavrniti to obliko eksistence pa pomeni odpad, apostazijo. Sprejeti to obliko življenja še ne pomeni, da resnico posedujemo – nasprotno, pomeni, da smo šele na poti k resnici, ki jo kot eksistenco nenehno izvršujemo in živimo (Strahovnik 2015). To je pomen izraza »šibki pojem resnice«, ki ga Assmann uporabi. Resnica se živi, se »delata«. Človek je na poti k resnici, zato je vsak trenutek njegovega življenja ikonoklastičen. Ikonoklazem je tudi temeljna funkcija mojzesovskega razlikovanja, ki človeku omogoča, da presega zaslužujoči svet podob in gre živemu Bogu naproti.

Reference

- Assmann, Jan.** 2008. *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*. Madison, Wisc.: University of Wisconsin Press.
- — —. 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt*. München: C. H. Beck.
- — —. 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Dunaj: Picus Verlag.
- Dulles, Avery.** 1983. *Models of Revelation*. Garden City: Doubleday.
- František.** 2015. Rencontre avec les participants au V^e congrès de l'église italienne. Firenze, 10. 11. [Http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html) (pridobljeno 15. novembra 2018).
- — —. 2017. Veritatis gaudium: sur les universités et les facultés ecclésiastiques. Apostolska konstitucija. Vatikan, 8. 12. [Http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) (pridobljeno 15. novembra 2018).
- Gauchet, Marcel.** 2008. Težave demokracije. *Tretji dan* 37, št. 3/4: 5–8. Izvirnik, La démocratie difficile. Jean-Marie Lustiger. *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine*. Conférences de Carême 2005, Notre-Dame de Paris. Pariz: Parole et Silence, 2005.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76: 25–35.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2017. Educating to fraternal humanism: Building a »civilization of love«; 50 years after Populorum progressio. 17. 4. [Http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_en.html) (pridobljeno 15. novembra 2018).
- Nietzsche, Friedrich.** 1980. *Sämtliche Werke*. 15 zv. München: dtv.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74: 271–280.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77: 615–636.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77: 289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2017a. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis philosophica* 63: 79–92.
- — —. 2017b. Man as a Spiritual Being. *Studia Gdańskie* 40: 137–145.
- Pohar, Borut.** 2016. Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike. *Bogoslovni vestnik* 76: 509–522.
- Schwartz, Benjamin I.** 1975. The Age of Transcendence. *Daedalus* 104 [posebna številka: *Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium*] (Spring): 1–7.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73: 59–76.
- — —. 2016. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76: 89–99.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75: 253–263.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74: 201–214.