

# Fenomenološka podoba Kristusa pri Michelu Henryju

V francoski filozofiji je zadnji čas prišlo do preobrata. V njej se pojavljata dva tokova. Prvi tok je vse večje zanimanje za krščansko filozofijo, katerega glavni predstavniki so Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean Greich, Rémi Brague in drugi. Drugi tok, ki je usmerjen v prenovu fenomenologije, pa zaznamujejo osebe kot Jean-Luc Marion, Michel Henry, Didier Franck, Françoise Dastur in Jean-Louis Chrétien (Calcagno 2004, 290).

Celotno filozofijo Michela Henryja zaznamuje osnovno prepričanje, da je potrebno strogo ločevati med resnico sveta in resnico življenja<sup>1</sup>, saj se med seboj bistveno ločujeta v fenomenoloških lastnostih (Petkovšek 2010, 129). Sam se je posvetil fenomenološki analizi življenja, pri čemer ni pomišljal poklicati na pomoč teologije. Pravi namreč, da fenomenologija potrebuje vero zaradi tega, ker išče to, kar ni vedno očitno, vidno ali pa čutno zaznavno (Rivera 2011, 214). Vendar pa njegova fenomenologija predstavlja odmik tako od tradicionalne filozofije kakor tudi od tradicionalne teologije, saj se njegova terminologija omejuje le na pojme, ki izhajajo iz življenja samega in so zato svetu tuji. Kljub temu, da je v luči svojih spoznanj na novo opredelil številne filozofske in teološke probleme, se bom v nadaljevanju omejil le na prikaz njegovega fenomenološkega pogleda na Kristusa in na njegovo sredniško vlogo za ljudi.

## ŽIVLJENJE KOT RESNICA

Fenomenologija življenja je področje fenomenologije, ki se je začela z Edmundom Husserlom konec 19. stoletja, se nadaljevala z velikimi misleci kakor Martin Heidegger in Max Scheler v 20. stoletje in je še danes prisotna predvsem v Franciji (Henry 2010, 5). To filozofsko gibanje se je popolnoma posvetilo preučevanju osnovnih značilnosti sebstva, zavesti in samo-manifestacije (Rivera 2011, 213). Fenomenologija se sprašuje o tem, kar pojavu dopušča biti pojav, torej o čisti pojavnosti (*phénoménalité*) kot taki, ki jo lahko imenujemo čista manifestacija, kazanje, razkritje, odkritje, pojav (*apparaître*), razodetje ali z bolj tradicionalnim izrazom resnica (Henry 2010, 5). V skladu s filozofijo zavesti, ki se je pojavila v 17. stoletju, je resnica to, kar kaže. Ta filozofija pa je s tem stvari zreducirala na to, kar se kaže zavesti, oz. na status fenomena (Henry 2003, 14).

Henry spada med vodilne kritike tradicionalne fenomenologije, pri čemer trdi, da le-ta priznava samo eno vrsto manifestacije (Zahavi 1999, 226). Henry nasprotno trdi, da obstaja dvojnost pojavljanja. Vidna fenomenalnost (dejstvo, da se nekaj kaže) je značilna za svet, nevidna pa za Življenje (Rivera 2011, 211). Pri tem pa resnica sveta zanj nima nič skupnega z resnico Življenja (Rivera 2011, 227). Razlika med obema področjema manifestacije je namreč tako velika, da je med njima nemogoče kakršnokoli prepletanje (Rivera 2011, 228). Življenje je čista manifestacija, saj ne razodeva druge stvari, ampak samo sebe (Henry 2003, 34). Henry zavrača vsako enačenje Življenja z biološkimi procesi, kar je diametralno nasprotno današnjim modernim pojmovanjem življenja. Življenje ima za Božjo moč, ki se manifestira v človekovi notranjosti v obliki avto-afektivnih občutkov. Slednji ne morejo biti niti podvrženi znanstvenemu raziskovanju, niti se ne morejo pojaviti v svetu. Življenje pa ni samo bistvo Boga, ampak je tudi bistvo človekovega jaza, ki se rodi iz tega Življenja (Rivera 2011, 207). Izvorni način, kako se Življenje razodeva, je transcendentna afektivnost oz. pathos. Slednjega lahko torej definiramo kot bistvo življenja. Pathos je način fenomenalizacije, v skladu s katero se Življenje pojavlja kot samo-razodevanje in je hkrati tudi fenomenološki material oz. meso tega samo-razodevanja (De Avezado 2007, 20). V tem pathosu "kako" razodetja postane njegova vsebina oz. njegov *kako je kaj*. Življenje ne razodene ničesar drugega kot svojo realnost (Henry 1999, 353). Dogodek tega bistva Življenja pa se imenuje samo-afektnost, ki je proces navdajanja (*affecting*) in navdanosti (*being affected*), za katerega je značilna odsotnost vsake razlike, razdalje ali posredovanja med tem, kar navdaja (*affects*), in tem, kar je navdano (*affected*) (Zahavi 1999, 228). Gre za dogodek, ki je popolnoma, strogo ne-horizontalen in ne-ekstatičen. Ker Življenje razodeva samo sebe naravnost in neposredno, brez časovnega zamika in brez prehoda skozi svet, ga imamo lahko za nadčasovno

(*atemporal*) in nekozmično (*acosmic*) imanenco (Zahavi 1999, 228)

## ŽIVLJENJE KOT MESTO ROJEVANJA IPSEITETE

Proces, v katerem življenje razodeva samo sebe, je identičen s procesom njegovega samo-porajanja. Drugače povedano, samo-razodetje je mesto samo-porajanja (Henry 1999, 352). Porajanje je pri Henryju temeljni fenomenološki in teološki pojem. Imenuje ga "središčna teza krščanstva": "Odnos Življenja do Živečega je središčna teza krščanstva. Ta povezava se z vidika Življenja imenuje porajanje, z vidika živečega pa rojstvo." (Henry 2003, 51.) Porajanje bi lahko vzeli kot ključ razumevanja Henryjeve fenomenologije (Rivera 2011, 206). Pojem porajanje označuje "dinamičen način, na katerega nekaj doživlja samo sebe in prihaja v življenje". Pomeni prihajanje Živečega Jaza v bivanje, ki se dogaja znotraj izobilja energije Življenja. Znotraj porajanja lahko razlikujemo dve kategoriji, tj. Božje in človeško porajanje (Rivera 2011, 208).

## SAMO-PORAJANJE ŽIVLJENJA IN ROJSTVO IPSEITETE OZ. PRVEGA ŽIVEGA JAZA

Samo-razodevanje Življenja je tudi proces njegovega samo-ustvarjanja (Henry 2010, 9). S tem, ko se namreč življenje doživlja, tudi povečuje samega sebe in bogati samega sebe s svojo lastno substanco, in sicer tako, da se potaplja vanjo (Henry 1999, 351). Življenje je imanenten proces, v katerem življenje prihaja k samemu sebi (Henry 1999, 352). To pa je proces, v katerem se življenje daje sebi, se gnete, doživlja in veseli samega sebe (Henry 2010, 9). Življenje pa s tem, ko vleče samo sebe proti samemu sebi in se s seboj igra, ustvarja svoje lastno bistvo, saj bistvo življenja predstavlja ravno to samo-veselje (*self-enjoyment*) oz. veselje nad samim seboj (Henry 1999, 352). O življenju torej ne moremo reči, da je, ampak se godi in se ne neha dogajati (Henry 2010, 9). Življenje je samo-gibanje,

ki nikoli ne preneha doživljati samega sebe. Nič ne more življenja ločiti od tega samo-doživljajočega gibanja in nič ne uide iz tega gibajočega se samo-doživljanja (*self-experience*). Vendar pa je takšno doživljanje mogoče le zaradi tega, ker se v tem samo-doživljajočem se gibanju rodi Ipseiteta<sup>2</sup> (Henry 1999, 352). Nobeno doživljanje ne uresničuje doživljanja sebe, če v svojem uresničevanju in dovrševanju ne ustvarja Ipseitete, v kateri se doživlja in veseli samega sebe. Ni namreč mogoče življenje, ki bi bilo anonimno, neosebno in tuje vsaki individualnosti. V fenomenološko stvarnem življenju je fenomenološko stvarna tudi Ipseiteta, v kateri življenje prihaja v samo sebe oz. v doživljanje samega sebe. Ipseiteta je torej resnični Jaz, Prvi Živi Jaz oz. Kristus, v katerem se Življenje v svoji Besedi razodeva sebi (Henry 2010, 9). Ta Jaz (*Self*) je Jaz Prvega Živega Bitja (*First Living Being*), v katerem življenje doživlja samega sebe in se tako samo sebi razodeva (Henry 1999, 352). Proces samo-ustvarjanja Življenja je torej hkrati proces njegovega samo-razodevanja. To nam tudi razodevajo svetopisemske besede: "V začetku je bila Beseda (Jn 1,1)." Življenje brez bivajočega bitja kot je Jaz namreč ni mogoče (Henry 2010, 9). Življenje kot imanentni pathos je torej čisto drugačno, kakor pa si ga predstavlja današnja moderna misel, saj je za slednjo življenje v svojem bistvu neosebno, anonimno, slepo in gluho. Življenje nikakor ni neosebno, saj nosi v sebi Jaz, ki se rodi v svojem patičnem samo-porajanju in ki razodene samega sebe samo v Življenju (De Avezado 2007, 20).

### FENOMENOLOŠKA PODOBA TRINITARIČNEGA BOGA IN ODPORANJE OD TRADICIONALNE PODOBE

Samo-porajanje Boga ima značaj trinitaričnosti. Čeprav Henry ohranja trinitarično strukturo Boga, pa teži k temu, da bi Življenje opisal kot manifestacijo binarnega vzajemnega odnosa med Očetom in Sinom. Ta trinitarični odnos je za Henryja samo

"bistveno jedro krščanstva". V tem odnosu vidi pogoj možnosti vsakega porajanja. Gre za popolnoma notranje in dinamično gibanje, v katerem prihajata skupaj Oče in Sin. To gibanje razkriva Prvega Živečega (*First Living*), tj. Kristusa, ki je prvorojeni in edini Sin. Henry zaradi tega Kristusa imenuje "transcendentalni Pra-Sin (*Arch-Son*)". Vendar pa Henry poudarja, da je v tem odnosu Oče primaren, saj je Sin "Prvi Živeči, v katerega izvorni in bistveni Ipseiteti Oče doživlja samega sebe" (Henry 2003, 57). Božje trinitarično samo-porajanje torej pomeni proces, ko Oče doživlja in učinkuje na samega sebe skozi Sina. Notranji trinitarični odnos med Očetom, Sinom in Svetim Duhom je obarvan s čustvom veselja, saj je pathos bistveni sestavni del tega odnosa. Božje Življenje doživlja in občuti samo sebe v veselju, ki se poraja ob tem procesu. S tem, ko Življenje poraja samega sebe, se tudi manifestira. Oče poraja samega sebe prek Sina ali, povedano drugače, Življenje občuti samega sebe in se s tem doživlja prek Sina. Ta proces občutenja in doživljanja samega sebe Henry imenuje avto-afektnost (Rivera 2011, 209).

Za Sveto Trojico je značilna mistična enost v različnosti. Henry opozarja, da Oče ni prvi v smislu, da bi bil neodvisen od Sina ali da bi mu bil časovno predhoden. Razlog je v dejstvu, da se samo-porajanje Življenja ne more izvršiti drugače, kakor da znotraj sebe porodi Sina. Ker je torej Sin način, kako se izvrši proces samo-porajanja, je po starosti enak Očetu in je tako kot on prisoten že od samega začetka. Sin je torej ko-substancialen (*co-substantial*) in so-večen (*co-eternal*) z Očetom, in je z njim v odnosu stroge recipročnosti. To pripadanje Očeta in Sina drug drugemu je "močnejše kakor katerakoli doumljiva enost" (Rivera 2011, 209). Ko Kristus o sebi reče, da je Sin Boga, to pomeni, da njegova Ipseiteta obstaja v doživetju Božjega Življenja. Da Življenje doživi samega sebe, rodi Prvega Živečega, ki je z njim enega bistva. To pomeni, da bi bilo Življenje brez Prvega Živečega oropano Ipseitete in Razodetja, hkrati pa bi bil Prvi Živeči brez Življenja, ki ga je rodilo

in v katerem živi, mrtvorojen. Iz tega lahko skupaj s Henryjem sklepamo, da sta Življenje in Prvi Živeči medsebojno povezana v notranji recipročnosti. Za slednjo je značilna odso-tnost drugosti, zunanosti in časovne razlike (Bernet 1999, 328). Henry pravi, da lahko recipročnost najdemo le v odnosu med absolutnim Življenjem in Prvim Sinom, kolikor je ipseiteta, v kateri Bog večno objema Samega sebe, ipseiteta Prvega Sina, ki se na ta način tudi poraja. Vendar pa takšna recipročnost ne obstaja med ipseiteto absolutnega Življenja in jazom (*I*) tistega, ki živi. Bog bi namreč lahko večno živel v svojem Sinu in Sin v Očetu tudi v primeru, ko ne bi zaživel nobeno drugo živo bitje. Da pa lahko vsa ta živa bitja pridejo v življenje oz. da lahko pride do transcen-dentalnega rojstva<sup>3</sup> sploh kakšnega jaza (*I*), je nasprotno potrebna Ipseiteta Prvega Sina (Hart 1999, 222).

Oče in Sin sta torej v vzajemnem medseboj-nem odnosu in medsebojno pogojujeta obstoj drug drugega. Razodetje Sina je hkrati tudi samo-razodetje Očeta, kar pomeni, da prvo ni mogoče brez drugega in da drugo ni mogoče brez prvega. Henry ima torej fenomenološki pristop k dogmi Svete Trojice. Čeprav zagovarja večno rojevanje oz. porajanje Prvega-Sina (*First-Son*) v notranjosti Življenja samega in razumeva Očeta kot tistega, ki ni bil nikoli rojen oz. porojen, kljub temu ostaja zvest skrivnosti trinitarične enosti v različnosti, ki je značil-nost antične dogme (Rivera 2011, 209). Vendar pa ima njegova fenomenološka analiza Svete Trojice nekatere značilnosti, ki jih je težko uskladiti s tradicionalno teologijo. Kar zadeva samega Kristusa, se očitno ne trudi, da bi natančno upošteval dogmatično kristologijo. Pri tem se postavlja vprašanje, kako uskladiti njegov pogled na Kristusa s kalcedonskim naukom o Kristusu kot eni osebi z dvema na-ravama (Hart 1999, 208). Poleg tega je Henry Jezusov križ, njegovo vstajenje, zakramente in Božje kraljestvo skrčil na dogodke drugotnega pomena, ki nimajo povezave z Življenjem, saj se ne nahajajo v porajanju Življenja, ampak v svetu. Kot takšni imajo le status kristoloških

okolščin in so zato za njegovo filozofijo nezanimivi (Rivera 2011, 224). Najbolj nena-vadno je njegovo pojmovanje Svetega Duha in Očeta. Pravzaprav ni čisto jasno, kakšen je njegov pogled na Svetega Duha (Bernet 1999, 328). V njegovi teologiji le-ta namreč nima nobene nujne vloge, zaradi česar bi lahko celo govorili o diadizmu (Hart 1999, 215). Vprašali bi se lahko tudi, ali je sploh mogoče istovetiti Očeta iz Janezovega evangelija z Očetom, kot nam ga predstavi Henry, saj le-ta Očeta ne razume kot osebo, ampak kot princip, ki rodi Sina (Bernet 1999, 328). Z izrazom Oče ima Henry v mislih izvir gibanja samo-afektnosti (Hart 1999, 216). Oče kot Življenjski princip je kot tak brez samo-zavedanja, vse dokler ne rodi Sinovega sebstva (Hart 1999, 215).

### KRISTUS KOT MESTO ROJSTVA ČLOVEKOVEGA JAZA

Henry ostro razmeji dve različni razlagi izvora človeka. Prvo razlago ponuja svet, druga, ki je popolnoma drugačna, pa izvira iz krščanstva. Za svet je značilna zunanost, razdalja, vidnost, transcendenca in časov-nost, kar lahko poimenujemo kot hetero-afektnost. Svet razlaga izvor človeštva s stvarjenjem, za katerega je prav tako značilna hetero-afektnost (Rivera 2011, 218). Henry je poskusil na novo definirati naravo in izvor človeškega sebstva (*selfhood*), in sicer v luči krščanskega razodetja. Njegova filozofija nam predstavlja popolnoma novo pojmo-vanje človeka, ki temelji na Življenju (Henry 2003, 51). Trdi, da se človeška narava vedno nahaja znotraj Božjega Življenja. Opozarja nas, da se – če hočemo biti resnično ljudje oz. če hočemo najti resnično bistvo človečnosti – moramo upreti biologizmu, naturalizmu, sekularizmu in znanstvenim razlagam ter objeti svoj Božji izvir, ki je samo-porajanje Božjega Življenja. Opominja nas na dejstvo, da smo Božji Sinovi, saj nenehno pozabljamo na to dejstvo (Rivera 2011, 233). Radikalna novost njegove fenomenologije je v odnosu med Življenjem in človeškim jazom (*self*),

ki ga opiše z izrazom porajanje (*generation*) (Henry 2003, 51). Ta proces imenuje tudi večno "rojstvo" vsakega človeškega jaza znotraj Božanskega Kristološkega jaza Življenja. Henry je s tem pojmom nadomestil tradicionalni teološki izraz stvarjenje, ki je v primerjavi z njegovim izrazom pomensko v marsičem zelo različen (Rivera 2011, 208). Kot smo že videli, je izid samo-porajanja Življenja Ipseiteta, le ta pa je tudi podlaga, na kateri nastajajo vsa druga sebstva. Vsak, ki je prišel v svet, je rojen iz nevidnega večnega Življenja (Hart 1999, 208). Pri tem pa je potrebno poudariti, da za Henryja rojstvo ne pomeni prihod na ta svet, ampak v življenje oz. v samo-afektnost (Hart 1999, 205). Ker torej Božje Življenje postaja človekovo, človekovo življenje torej ni nič drugega kot Božje. Človekov jaz je torej pobožanstven, kar je v skladu s krščanskim pojmovanjem odrešenja (Rivera 2011, 221).

## MOČNA IN ŠIBKA OBLIKA AVTO-AFEKTNOSTI

Pri samo-porajanju Življenja Življenje poraja samo sebe s samim seboj, kar Henry imenuje močna oblika (*strong sense*) samo-afektnosti. S tem izrazom jo poimenuje zato, ker Življenje v svojem samo-porajanju ni pasivno, ampak je njegov akter (Hart 1999, 205). Druga kategorija porajanja, ki je porajanje človeškega jaza, ima za svojo posledico t.i. "šibko obliko avto-afektnosti" (*weak sense of auto-affection*). Šibka se imenuje zato, ker se lahko doživljanje izvršuje samo na podlagi nečesa, ki je nekaj drugega kakor ono sama. Ni namreč v človekovi moči, da bi samega sebe postavil v stanje doživljanja samega sebe. Človek lahko samega sebe sprejema le v čisti pasivnosti, trpnosti, od nečesa, ki ni njegov lastni jaz. V nasprotju z Bogom nima moči, da bi samega sebe pripeljal v Življenje. Samemu sebi je dan kot dar, kar pomeni, da je njegovo doživetje samega sebe dar Življenja. Dejstvo je, da nikakor ni samostojen ali samo-vzpostavljač se ego (Rivera 2011, 210)

Življenje kot človekovo samo-zavedanje je po svojem bistvu avto-afektnost, ki ni povzročena od zunaj, ampak od znotraj. Bolj osnoven kot človekov jaz je autos, iz katerega vznikne njegov jaz. In bolj osnovno kot človekovo življenje, ki je avto-afektiranje, je Življenje, ki je tisto, ki izvršuje njegovo samo-afektiranje (Hart 1999, 204). Henry za svojo fenomenološko antropologijo uporabi Kantov pojem transcendentnega pogoja za vsako doživetje, ki pa ima pri Henryju drugo vsebino. Zanj je Življenje transcendentni pogoj za vsako človeško življenje. To pomeni, da človeški jaz lahko doživlja samega sebe samo na podlagi prvobitnejšega dogajanja, kjer Življenje doživlja samega sebe v večno porajajočem se Sinu. Nihče se ne bi mogel roditi v življenje, če ne bi Življenje predhodno privzelo oblike transcendentne Ipseitete v Pra-Sinu. V vsaki notranji strukturi človeškega življenja je navzoče porajanje Kristusa kot Pra-Sina. Kristus je a priori oz. univerzalni princip, ki znotraj Življenja izvršuje vsa človeška porajanja. V nasprotju s porajanjem Sina porajanje človeškega jaza ni vzajemno, ampak je za njegovo izvršitev nujno potrebno Kristusovo sredništvo. Odnos med Kristusom in človekom je torej asimetričen (Rivera 2011, 210). V notranji enosti med Kristusom in človeškim jazom je človeški notranji jaz povezan s Kristusovo dinamično porajajočo močjo, ki ga nosi s seboj (Rivera 2011, 211). Henry te svoje trditve podkrepi s svojo fenomenološko interpretacijo prilike o pastirju in ovcah: "*Jaz sem vrata. Kdor stopi skozme, se bo rešil; hodil bo noter in ven in bo našel pašo (Jn 10,9)*" (Hart 1999, 207). V tej priliki vidi dokaz za svoje prepričanje, da ima vsak jaz za svojo fenomenološko substanco oz. za svoje meso fenomenološko substanco oz. meso Prvotnega Sina (Hart 1999, 208). Kristus je "Meso" vseh mnogovrstnih oblik ipseitete, saj je ipseiteta avto-afektiranje, slednje pa je posledica samo-afektiranja Življenja. Kristus je avto-afektiranje, samo-manifestacija itd (Hart 1999, 226). V svet torej lahko pridemo le zaradi tega, ker smo prej že prišli v življenje. S tem, ko absolutno Življenje prihaja vase z doživljanjem

samega sebe v ipseiteti Prvega Živega Jaza, ki je njegova Beseda, vsak človek, ki je dan samemu sebi v ipseiteti tega Življenja, prihaja vase kot živi transcendentelni Jaz. Ker Božje življenje postaja naše, lahko rečemo, da naše življenje ni nič drugega kot njegovo. Vse to povzema Henryjeva misel: "Nisem več jaz, ki živim, ti si, ki živiš v meni." (Henry 2010, 16).

V nasprotju s tem, kar bi se na prvi pogled zdelo, pa Ipseiteta Kristusa ni pomešana z ipseiteto ljudi, saj se, kot smo videli, avto-afektnost Življenja v Kristusu ne izvršuje na isti način kakor pri ljudeh. Človek namreč čuti, da njegova ipseiteta v nasprotju s Kristusovo ni pomešana z Življenjem. Čeprav Kristus in ljudje živimo isto Življenje, ga doživljamo različno. Medtem ko človek doživlja, da živi znotraj Božjega Življenja, pa Kristus svoje Življenje doživlja, kakor da je njegovo življenje dovršitev Življenja Očeta. Človeka način doživljanja lastnega življenja človeka nujno pripelje do Božjega Življenja, saj čuti, da živi po Božji milosti (Bernet 1999, 329). Življenje ima torej isti pomen za Boga, za Kristusa in za človeka, zato je pri obravnavi Življenja treba izključiti vsako analogijo (Bernet 1999, 330).

## BOŽJA PODOBA IN BOŽJE SINOVSSTVO

Henry v nasprotju s tradicijo trdi, da človeški jaz ni ustvarjen po Božji podobi v zunanosti sveta, ampak je porojen znotraj Boga kot Božji Sin (Rivera 2011, 206). Pri tem se prav nič ne ozira na teološko/ontološko razliko (*Theological/Ontological Distinction*) med jazom in Bogom, ki je bila za sv. Avgušтина ključnega pomena. Teološka razlika pomeni ontološko vrzel, ki se nahaja med človekom in njegovim Stvarnikom. Zaradi te ontološke vrzeli se človek prepozna kot končno in časovno bitje (Rivera 2011, 228). Henry pa nasprotno priznava samo "življenjsko" razlikovanje (*"living" distinction*) med Bogom in jazom, zavrača pa ontološko oz. teološko razliko med njima. "Življenjska" razlika pomeni, da človeški jaz ni ne jaz Boga niti jaz Kristusa, ampak je lasten človeku samemu. Človekova

ipseiteta je namreč odvisna od Boga, saj je njena živa substanca njegov dar. Ta neprestan dar ga za večno veže na Boga z večno vezjo, prek katere prejema življenje in od katere se ne more nikoli več ločiti. Ker je Življenje eno samo in je zato tudi eno samo "bistvo", Henry odločno zavrača kartezijanski dualizem (Rivera 2011, 223). Henry zanika torej ontološko razliko med bistvom človekovega jaza in bistvom Boga (Rivera 2011, 226). Biti ustvarjen po Božji podobi namreč za Henryja pomeni biti ontološko ločen od svojega Stvarnika. Poudarja, da podoba ni nič več kot le predstava o stvari, katere upodobitev je, saj je od nje ločena z razdaljo. Meni, da takšna ontološka razdalja med jazom in njegovim Božjim izvirom jazu odvzame njegovo lastno ontološko substanco. S tega vidika Henry zavrača zgodbo o stvarjenju, kakor jo podaja prvo poglavje Geneze, in hoče pokazati, da ljudje nismo ustvarjeno po Božji podobi, ampak smo porojeni znotraj Božjega Življenja samega. Henry je prepričan, da vsako "upodabljanje" neizogibno vključuje nasprotnost (*opposition*), razdaljo, zunanost, transcendenco in časovnost, kar pa nujno vodi v samo-odtujitev jaza od svoje realnosti oz. od svojega Božjega Življenja. Genezo interpretira kot transcendentalen tekst, pri čemer trdi, da zgodbe, ki jo le-ta pripoveduje, ne smemo vzeti kot poročila o tem, kako sta bila ustvarjena svet in človek (Rivera 2011, 219). Svet namreč pomeni čisto zunanost, ki je izpraznjena realne substance Življenja, in ima kot takšna strukturo lupine. Ker je Sveto pismo razodetje Božjega Življenja, ne more hkrati opisovati tudi fenomenalnosti sveta. Henry bere Sveto pismo kot transcendentalni tekst, kar pomeni, da nam ne podaja objektivnih zgodovinskih dejstev, ampak izraža čisto "obliko" človeškega življenja in posledično tudi akozmično strukturo porajanja. Naivni nauk o stvarjenju hoče preseči z naukom o inkarnaciji, s katero hoče izvor človeške osebe utemeljiti v Kristusu (Rivera 2011, 220). Genezo zato bere v luči prologa Janezovega evangelija, ki zanj predstavlja glavni transcendentalni tekst. Prolog namreč predstavlja razodetje temeljne resnice, ki se



nahaja v Genezi. Ta temeljna resnica je zanj v tem, da je Beseda postala Meso in se naselila med nas zaradi tega, da bi bili mi lahko rojeni iz Boga. V tem smislu tudi sv. Janez pravi, da se ljudje "niso rodili iz krvi ne iz volje mesa ne iz volje moža, ampak iz Boga" (Jn 1,13) (Rivera 2011, 221)

## ZAKLJUČKI

**K**dor se prvič sreča s Henryjevo interpretacijo temeljev krščanske vere, je lahko presenečen nad njihovo izvirnostjo in pomenljivostjo. Čeprav ni nikakor imel namena ovreči tradicionalne teologije, pa so teološki pojmi v njegovi interpretaciji radikalno spremenjeni, saj jih vključi v svojo materialno fenomenologijo (O'Sullivan 2006, 179). To stori na podlagi prepričanja, da so problemi krščanstva – ker je krščanski Bog Življenje – isti kakor problemi fenomenologije, saj je osrednja realnost obeh disciplin samo-danost življenja (O'Sullivan 2006, 185). S tem, ko si besednjak v interpretaciji Kristusa in ostalih teoloških pojmov sposoja iz življenja, vero naredi tudi bolj razumljivo, saj se spretno izogne tradicionalnim filozofsko-teološkim pojmom, ki so sicer podlaga dogmatičnim izjavam, a so včasih zaradi nerazumljivosti tudi povod teološkimi sporom in celo razkolom. S tem, ko je na ta način Boga "približal" človeku, pa je nedvomno tudi veliko prispeval k sodobnim prizadevanjem za novo evangelizacijo, katere glavni cilj je, pripeljati ljudi do osebnega srečanja z Jezusom Kristusom. Michel Henry je torej nedvomno eden od tistih, ob katerih se je mogoče navdihovati v iskanju novih načinov oznanjevanja evangelija v sodobnem svetu.

## LITERATURA

- Bernet, Rudolf. 1999. Christianity and philosophy. *Continental Philosophy Review*, št. 32: 352-342.
- Calcagno, Antonio. 2004. The incarnation, Michel Henry, and the possibility of an Husserlian-inspired transcendental life. *HeyJ*, št. XLV: 290-304.
- Hart, James G. 1999. Michel Henry's Phenomenological Theology of Life: A Husserlian Reading C'est moi, la vérité. *Husserl Studies*, št. 15: 183-230.
- Henry, Michel. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Henry, Michel. 1999. Material phenomenology and language (or, pathos and language). *Continental Philosophy Review*, št. 32: 343-365.
- Henry, Michel. 2010. Fenomenologija življenja. Prev. Mojca Bertoncel. *Tretji dan* 39 (september-oktober): 5-17.
- Petkovšek, Robert. 2010. Truths of the world, truths of the life. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Art of life*, 129-136. Berlin: Lit Verlag.
- Rivera, Joseph M. 2011. Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry. *Cont Philos Rev*, št. 44: 205-235.
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigation the First-Person Perspective*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2008.
- Zahavi, Dan. 1999. Michel Henry and the phenomenology of the invisible. *Continental Philosophy Review*, št. 32: 223-240.
- Zita de Azevedo, Stella. 2007. Passivity and fundamental life's experience in Michel Henry's thought. *Analecta Husserliana*, št. XCIV: 11-32.
- 
1. Kjer Michel Henry Življenje piše z veliko začetnico, pri tem misli na Božje Življenje, kjer pa ga piše z malo začetnico, ga uporablja za človeško življenje. Kjer pa to razlikovanje ni bistveno, se življenje piše z malo začetnico (kot pripominja prevajalka Susan Emanuel, Henry 2003, 279).
  2. Pojem "ipseiteta" pomeni sebstvo, in izhaja iz latinske besede ipse. Najbolj se je vprašanju ipseitete posvetil Michel Henry, ki je sebstvo opisoval v povezavi z notranjo samo-afektnostjo. Bistvo ipseitete zanj predstavlja notranjost neposredne prisotnosti sebi (Zahavi 2008, 116).
  3. Michel Henry v konceptu transcendentalno rojstvo uporablja filozofski pojem "transcendentalen" zato, ker je krščansko pojmovanje rojstva različno od običajnega pojmovanja, saj se ga ne da videti. Ker je tudi Življenje nevidno, tudi zanj uporablja izraz "transcendentalen". Henry trdi, da transcendentalno življenje ni fikcija filozofov, ampak se nanaša na edino življenje, ki obstaja (Henry 2003, 52).