

# Na kakšen način misli verovanje? Ali: kaj lahko "filozofsko uvajanje" prispeva "k mišljenju verovanja"?

O temi:

Tema sledečega razmišljanja je posledica Heideggerjevega vprašanja "Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim misli verovanje?" To vprašanje je Heidegger zastavil svojim prijateljem teologom.<sup>1</sup> Toda zdi se, da z odgovorom teologov ni bil povsem zadovoljen. Ko se bomo v nadaljevanju našega izvajanja ponovno lotili tega vprašanja, se ga bomo lotili predvsem, ker vprašanje vsebuje dve pomembni predpostavki, ki lahko, če ju razjasnimo, koristita tako razumevanju krščanskega verovanja kot tudi pogovoru med filozofijo in teologijo.

1. Predpostavka je, da verovanje "misli"

Če ta predpostavka drži, potem verovanje ni stvar iracionalnih občutenj, ki ga popredmeti šele nek zunanji opazovalec in ga tako spremeni v predmet mišljenja. Heidegger ne sprašuje po svojskosti mišljenja, ki si iz verovanja naredi svoj predmet (teologija), ampak po mišljenju, ki sodi k samemu verovanju. Kolikor pa takšno mišljenje obstaja, nam je dovoljena naslednja trditev: če imenujemo "racionalnost" zmožnost misliti in si na podlagi tega mišljenja lastiti veljavnost, potem verovanje ne postane "racionalno" zaradi teološkega ali filozofskega interpreta, ampak ima lastno racionalnost.

2. Nadalje je predpostavljeno, da ima "mišljenje, s katerim misli verovanje", svoj specifičen "značaj".

Če poizkusimo izraziti kot "svojskost" tisto, kar je v tem kontekstu mišljeno z besedo "značaj", potem to pomeni: "Mišljenje", s katerim misli verovanje, se ravno na podlagi svoje svojskosti razlikuje od drugih načinov mišljenja. Če ta trditev drži, potem ne obstaja zgolj en način mišljenja, ampak več takšnih načinov, in verovanje je zgolj eden izmed njih. Iz tega izhaja vprašanje, ali imajo ti različni načini [mišljenja], ki se med seboj razlikujejo na podlagi sebi lastnega "značaja", kak medsebojni odnos, in če, za kakšne vrste odnos gre.

Lahko pa poizkusimo besedi "značaj", ki ga na navedenem mestu Heidegger uporabi, ne da bi podal dodatno obrazložitev, natančneje določiti njeno vsebino. Beseda izvira iz moralne filozofije; odkril jo je Immanuel Kant in jo uporabil v svoji *Kritiki praktičnega uma*.

V kontekstu moralne filozofije beseda "značaj" označuje za posameznika značilen način, da se s pomočjo lastnih vedenjskih vzorcev odzove na tuje vplive, ki jim podleže. Tako spoznamo človeka po tem, ali se na takšne tuje vplive odzove razburjeno ali sproščeno, ali v nekaterih trenutkih celo agresivno ali "dobrodušno". Kadar človeka ocenjujemo iz moralnega vidika, se naša sodba ne navezuje na njegova posamezna dejanja in opustitve, ampak se navezuje predvsem na način, kako se ta človek odziva, torej, in prav v tem smislu, na njegov "značaj".

Namen Immanuela Kanta je bil človeku pripisati nravno odgovornost za ta njegov

značaj. Če skupaj z njim predpostavimo, da je človekovo obnašanje nujen rezultat izmeničnega učinkovanja tujega vpliva in lastnega značaja, potem nam njegovo obnašanje postane tako predvidljivo, koliko poznamo njegov značaj. Prav na ta način lahko človeškemu vedenju pripišemo moralnost, kolikor lahko namreč predpostavljamo, da si je ta značaj dal sam - po Kantovem mnenju je to "inteletabilno dejanje", ki se je zgodilo "izven slehernih časovnih določil". Na tem temelji Kantova "razrešitev antinomije svobode".<sup>2</sup>

Če pojem "značaj" izvzamemo iz posebnega konteksta moralne filozofije, potem lahko govorimo o "značaju" mišljenja in s tem poimenujemo poseben način odgovarjanja mislečega na čutne vtise, ki jih s pomočjo svojih svobodnih dejev lastnega razumevanja in umevanja prejema iz svoje okolice. Če ima mišljenje, s katerim misli verovanje, svoj lasten "značaj", tako kot to predpostavlja Heideggerjevo vprašanje, potem to pomeni, da se svojskost verovanja ne izčrpa s vsebinami, ki jih verovanje izpoveduje, ampak se (iz)kaže predvsem v posebnem načinu, s katerim, v luči verskega oznanila, naredi sleherni stvar, ki jo lahko spozna, za temo posebnega načina razumevanja in umevanja. To niso zgolj določene vsebine oznanjevanja vere, ampak postane prav vse, kar verujoči srečuje, zanj na značjski način pomenljivo, mu zastavlja vprašanja in ga kliče k posebnemu načinu teoretičnega in praktičnega odgovarjanja.

Če v tem smislu sprašujemo po "značaju" mišljenja, potem je to *filozofsko vprašanje*, ki meri na to, da zapopade sleherni formo mišljenja (in zora), ki temu mišljenju daje njegov specifičen način, s katerim se nanaša na raznovrstne predmete. Gre za - če to formuliramo neodvisno od Heideggerja - transcendentalno filozofsko vprašanje, kolikor se na podlagi teh form mišljenja odčita pogoj posebnega načina nanašanja na pred-

mete. Če hočemo na to vprašanje poiskati odgovor, je vsekakor potreben nadaljnji razvoj transcendentalne filozofije, ki v nasprotju s Kantovo ne predpostavlja zgolj ene strukture zora in mišljenja ter zaradi tega pozna posledično samo eno obliko izkustva, ampak predpostavlja mnogoterost različnih načinov zora ter mišljenja, ki imajo svoj lasten "značaj". Zaradi tega lahko takšna filozofija pokaže, da je mišljenje o specifičnem "značaju" nujno, če bi naj bil poslušalec verskega oznanila zmožen dojemati vsebino takšnega oznanila, da bi tako lahko na podlagi lastnega mišljenja podal ustrezen odgovor.

Zato je samo vprašanje istočasno hermenevtične in kritične narave. Tako kot sleherni transcendentalno filozofsko vprašanje tudi tega vodi hermenevtična namera, kolikor želi vse, kar misleči vsebinsko reče ali dojame kot praktično pomembno, osvetliti z vidika tega posebnega načina, s katerim se to mišljenje nanaša na svoje predmete. V smislu transcendentalne filozofije pa je to isto vprašanje, ki računa na več form zora in mišljenja, kritično vprašanje. Obstajajo namreč primeri, ko se mišljenje ne drži svoje posebne forme dovolj dosledno (npr. ker se hoče prilagoditi drugačnemu, mogoče "času primernejšemu" načinu); v tem primeru je takšno mišljenje v nevarnosti, da izgubi svoj specifični način nanašanja na predmete in tako izgubi zmožnost, da se nauči novih besed. V tem smislu nas že Nova zaveza svari pred "*kenophonía*", to je uporabo akustičnih znakov (*phonaí*), ki so postali "prazni" (*kenai*).

Že na podlagi tega postane očitno, da potrebuje "mišljenje, s katerim misli verovanje", uvajanje v takšno transcendentalno filozofsko izpraševanje in odgovarjanje, da lahko ustrezno razume lasten "značaj" ter se obvaruje pred drugimi zori in formami mišljenja, še posebej pred priličenjem prevladujočemu načinu mišljenja določene dobe, ki zgrešijo specifične naloge "verujočega mišljenja".

Filozof, ki na tak način vpraša po “značaju mišljenja, s katerim verovanje misli”, lahko na lastno vprašanje odgovori samo, če najprej prisluhne pričevanju verovanja, da lahko izve, kakšne vrste mišljenja je na delu v takšnem pričevanju in v iz tega pričevanja izpričanem verovanju. Zato je Heidegger to vprašanje naslovil na svoje teološke prijatelje. Šele potem, ko je filozof slišal lastno pričevanje verovanja, lahko na tako izpričano verovanje naslovi hermenevtična in kritična vprašanja.

Zaradi tega bomo izbrali sledeč način predstavitve:

1. Izhodišče raziskovanja bodo tri novoza-vezne izjave o verovanju.

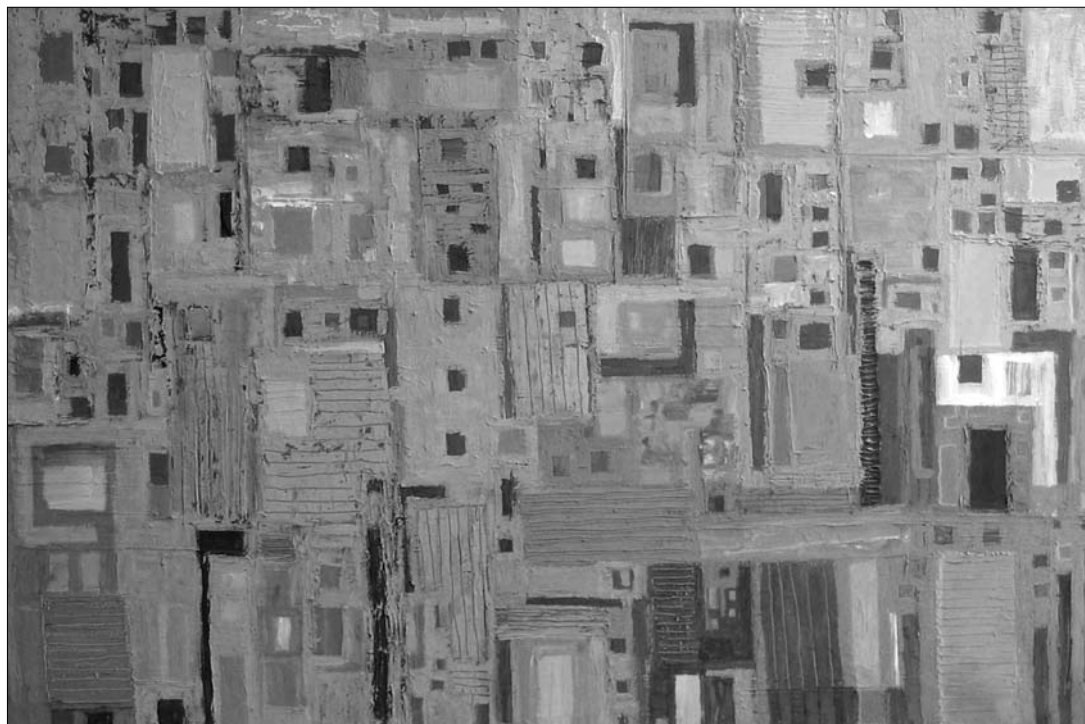
“Potemtakem je vera iz tistega, kar je bilo slišati” (Rim 10, 17).

“To upanje je za nas kakor varno in za-nesljivo sidro duše, ki sega v notranjost, za zagrinjalo” (Heb 6, 19).

“Mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost” (1 Kor 1, 23).

2. Na tako izpričanem verovanju bomo po-skušali razbrati “značaj verovanja”, na ka-terega filozofi naslavlja hermenevtična in kritična vprašanja

Če filozof zastavi vprašanje na tak način, se lahko nadeja, da s tem prispeva tudi k teologiji. Tudi teologija si namreč priza-veda za hermenevtiko izpričevanja vere, da bi postala razumljiva znotraj svojih izpri-čevanj - namenov, ter za kritiko, ki bi ve-rovanje obvarovala pred načini lastnih (samo)nesporazumov, ki privedejo do tega, da verovanje postane “kenophonia”, torej beseda brez pomena, ki je ne moremo upo-rabiti. Takšna filozofija lahko pomaga uve-sti teologa v takšno mišljenje, ki ustreza njegovim lastnim hermenevtičnim in kri-tičnim nalogam.<sup>3</sup>



Irena Podobnik: Piransko poletje, akril na platnu, 2006.

### A "Vera je iz tistega, kar je bilo slišati" (Rim 10, 17)\*\*

1. Že ta beseda nam v zavest priključuje poznano težavo.

Zdi se, da je za mnoge ljudi dandanes poslušanje težko. Opazujem lahko, kako ljudje komaj zaznajo, kar jim sogovornik govori, ter le čakajo na iztočnico, ki jim da povod za govorjenje. Nakar povedo tisto, kar so "že od nekdaj govorili" in kar bi prav zaradi tega v konkretni situaciji povedali v vsakem primeru, četudi drugi ne bi rekel prav nič. Podobno velja za branje. Mnogi sodobni bralci ne dovolijo, da jih avtor popelje v neki način razmišljanja, ampak čakajo samo na teze, ki jih nato lahko spodbijajo z lastnimi prepričanji. Ampak ta prepričanja so bila prisotna, preden so se lotili prebiranja knjige. Prav tako so argumenti enaki tistim, ki bi jih navedli, če avtor dotične knjige sploh ne bi napisal.

Pogosto slišimo površne razlage nenaklonjenosti poslušanju: pritožujemo se nad poplavo informacij, kar ima za posledico neke vrste kolektivno slabo koncentracijo. Poslušalci radia in gledalci televizije si želijo poslušanja oz. gledanja "petminutnih oglasov". "Za tem" pa stoji, ali tako se zdi, odpor do "zunanje besede", ki si je ne moremo sami izreči, to je strah pred besedo, ki jo moramo slišati, ker nas napravi "poslušajoče". Mislimo: "govorec" je tisti, ki lahko sam odpira usta.

Tako se rodi prepričanje: Bolj kot je nekdo sposoben samostojnega razmišljanja, toliko manj mu je treba poslušati. Manj ko nekdo samo razmišlja, toliko bolj je prisiljen, da sprejema in ponavlja tisto, kar so (pre)mislili drugi. Katere vrste mišljenja pa je potem takem "mišljenje, s katerim misli verovanje"? Obstaja mogoče tretja pot med čakanjem na "iztočnico", ki sprožijo lasten govorni vstavek, ter brezdušnim sprejemanjem in ponavljanjem? Obstaja poseben način, da poslušajoče

mislimo? Ali je prav to način, s katerim "verovanje misli"?

2. Na podlagi tega se filozofu postavita dve vprašanji: "*Kaj pomeni poslušati?*" In: "*Kakšen je način mišljenja, s katerim misli poslušanje?*"

Tukaj gre sprva za vprašanja splošne filozofije jezika. Filozof, ki s pomočjo teh vprašanj filozofije jezika istočasno določa "mišljenje verovanja", hkrati umešča način, kako verujoči poslušata, v vsesplošno sovisnost človeškega govorjenja in poslušanja. Vendar ne tako, da se s tem pozabi na specifično diferenco "verujočega poslušanja". Prav v ozadju te vsesplošnosti lahko vidimo specifičnost še jasneje.

Na prvo od teh dveh vprašanj filozofije jezika podajam sledeči odgovor: Poslušati pomeni zaznati nagovor, ki da "misliti". Vsebinsko to pomeni zadati si temo, ki je "vredna preiščevanja". Glede na formo pa pomeni "pustiti se in - formirati," to pa ne pomeni, da "shranimo nove podatke v obstoječe programe", ampak da ob novi vsebini razberemo, da je potrebna nova forma zora in mišljenja, da lahko zapopademo to novo vsebino, do bo v bodoče tisto, kar je "že zdavnaj znano", zasijalo v novi luči. Zato govorjenje ne pomeni oznanjevanja subjektivnega mnenja (še manj pa zgolj lastne razpoloženi ali naravnosti srca), ampak da so nagovori stvari posredovani na tak način, da poslušalec sleherne nove forme mišljenja najde najprej, in ta ga usposobi, da lahko na nagovor stvari poda lasten odgovor.

Posledica takšnega govorjenja in poslušanja je tisto, kar Platon poimenuje "Synousía peri auto to pragma", "skupnost, ki se kakor prstan ovije okoli same stvari" (*Sedmo pismo*). Takšna podobnost je pogoj za to, da v mnogih perspektivah odkrijemo enovitost stvari (to pomeni grška beseda "peri"), da tako ena zadeva postane "skup-

na reč". Potem lahko "spregovori" stvar sama in postane pogoj dialoga med ljudmi in posledica dialoga s stvarnostjo.<sup>4</sup>

Na drugo jezikovno-filozofsko vprašanje bom poizkušal odgovoriti na sledeči način: Razumevajoče poslušanja v besedi govorečega odkrije nagovor reči in zagrabi svojskost tega nagovora s tem, ko se po njem dovoli "poklicati k mišljenju" ter na nagovor odgovori misleče in nato ta odgovor vrne govorcju. Tako se zgradi dialoška skupnost, ki je, kot je rekel Platon, "skupnost, ki se kot obroč ovije okoli zadeve" (Sedmo pismo). Na podlagi tega je Aristotel izpeljal sklep: *zoon logon echon*, govoreča žival, je prav zaradi tega *zoon politikon*, politična žival. Človek, ki je govoreče in poslušajoče bitje, se prav zaradi tega nanaša na skupnost oz. – povedano natančneje – skupnost "politai", državljanov.

Enako velja tudi za "verno poslušanje". Mišljenje verovanja je prav tako poslušajoče mišljenje. V človekovem govoru razkrije nagovor Boga, ki poslušajočega kliče k odgovoru. Če torej obstaja specifična forma vernega poslušanja, potem bo zadeva postala jasna šele, ko bomo spregovorili o razpoznavnih znakih, s katerimi lahko razlikujemo Božji nagovor od ostalih besed, ne pa da samo na splošno ugotovimo, da "prihaja verovanje od tistega, kar je bilo rečeno".

In tudi "verno poslušanje" hoče biti "informirano", to pomeni, da bo šele na podlagi slišane besede izbralo tisto formo, s pomočjo katere bo lahko podalo ustrezen odgovor na zaslišani nagovor. Zato apostol od svojih poslušalcev zahteva, da "se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog" (Rim 12, 2). Tako tudi mišljenje, s katerim verujoč poslušalec misli, verujoče poslušalce usposablja, da svoj odgovor vrnejo govorniku in tako gradijo dialoško skupnost: ta je pa seveda določene vrste: Biblija imenuje takšno skupnost "tempelj", "oikos", tj. "kraj, kjer prebiva Ime", tj. prostor, kjer

je Bog tako navzoč, da ga lahko pokličemo. V tem smislu lahko trdimo: Verujoči misli s tem, ko postane sposoben "nabožnega", v bibličnem smislu "ojkodometričnega",<sup>5</sup> poslušanja in govorjenja. To je razlog, zaradi katerega se sleherno govorjenje, ki ustreza "verujočemu poslušanju", dogaja primarno v jeziku molitve, čigar središče njegovega "ravnania z jezikom" je klicanje Božjega imena. Sleherno verujoče govorjenje o Bogu izvira iz molitve k Bogu. "Ojkodometrična" govoreča skupina je v prvi vrsti skupnost, ki je zbrana pri bogoslužju in moli. To je prostor Božje navzočnosti, "prestol božje navzočnosti med Izraelci" (Ps 22, 3).

3. Če je to način, kako verovanje misli, potem se filozof vpraša: Ali lahko filozof o tem kaj reče? Še posebej pa: Kaj lahko "filozofsko uvežbanje" v tem prispeva h kontekstu?

Ker posebne vsebine bibličnega sporočila do sedaj še niso bile omenjene, lahko na tem mestu sprašujemo samo po tem, kaj lahko o tem pove splošna filozofija jezika - vsekakor takšna, ki se lahko orientira glede na prej razvito "nadaljevanje transcendentalne filozofije", ki upošteva več form zora in mišljenja in s tem vsaj pusti odprto vprašanje, če posebnost forme načina verskega govorjenja in poslušanja vsebujejo specifično možnost, da poslušajočemu razjasnijo ta nagovor verskega oznanila.

Potem lahko trdimo: Če prihaja verovanje "od poslušanja", lahko "filozofsko uvežbanje" pokaže, kaj je naslovníku potrebno storiti, da lahko postane poslušalec: pri vsakem poslušanju besede mora poslušalec doumeti, da mu beseda, ki jo sliši, posreduje nagovor stvari, ki ga kliče k lastnemu odgovoru. Človekova beseda je zmeraj pojavna oblika nagovora stvari. Ob poslušanju besede, ki posreduje vero, mora poslušalec doumeti človeško besedo kot "hlapčevsko podobo Božje besede, ki je naslovljena

nanj". S tako dojetim nagovorom sporočila se mora informirati, to pomeni, da dojame nujnost in možnost, da se prepusti drugi formi zora in mišljenja, s čimer bo šele zmožen, da na ta nagovor poda ustrezen odgovor. Ker v religioznem kontekstu poslušalec besede odgovarja in s tem postane govoreči, mora doumeti "vlogo", ki mu je znotraj te izmenjujoče igre dodeljena, da gradi dialoško skupnost. V kontekstu teologije: doumeti mora "ojkodometsko funkcijo" spreminjajočega se religioznega govora.

"Filozofsko uvežbanje" lahko reši to nalogo, če to izkušnjo tolmači kot dialog z resničnostjo, ki pa je prepleten s dialogom med ljudmi. Sleherno govorjenje in poslušanje se meri na podlagi te naloge oz. v tem smislu, da se ta izkušnja omogoči - prav tako posebna izkušnja, iz katere izhaja "mišljenje verovanja".

### **B "Je pa vera temelj resničnosti, v katerem upamo, zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo" (Heb 11, 1)**

Šele na podlagi teh izjav je mogoče govoriti o razlikah med verskimi govorjenji in poslušanji: Beseda, ki jo verujoči sel ponese k sluhu, hoče poslušalcu imenovati temelj nekega upanja, na katero lahko postavi svoje življenje. Temelj tega upanja pa naj bo razumljen kot "dejstvo", ki se razlikuje tako od vseh vsebin subjektivnih mnenj kot od vseh predmetov vrednostnega "gledanja".

1. Takšnemu razumevanju verovanja ne nasprotujejo toliko težave kot pa prenegla plavzibilnost.

Kadar govorimo o človeku kot bitju upanja, naglo dobimo pritrditev. Danes radi rečemo: Človek živi od vizij prihodnosti (morda od "sanj"), ki so ponavadi dovolj "kontrafaktične", torej slik o tem, kar nima mesta v takšnem svetu, kot trenutno je (starogrško: ou topon echei, ki je pravzaprav grška fraza, ki nam je znana iz Biblije: za no-

vorjenega Kristusa "ni bilo prostora v prenočišču", "ou topos").

V tem opisu upanja je nekaj nesporno pravilno. Prvi korak k morali je praktična fantazija. Ta fantazija se obrača proti domnevni pametnosti tistih, ki se želijo slehernemu nrvnemu izzivu izogniti s pomočjo "nami-ga": "Tu se ne da nič narediti". Tudi dejansko lahko postanejo nrvne predstave cilja, ki jih zasnujemo z moralnimi fantazijami, učinkovite, če jih delijo še drugi.

Navkljub temu pa tiči v takšnem razumevanju upanja nevarnost: *Vizija prihodnosti*, ki jo zasnujemo v fantaziji in se zoperstavi svetu, kot ga izkušamo, pogosto daje vtis nemočnega upora, ki vizionarju nudi čuden občutek zadovoljstva: naj bo svet še tako zloben in nespamet, naj bo zloba in nespametnost tega sveta še tako močna, protestirajočega ne bo prisilila k privolitvi. V tem pa se po mnenju nekaterih kaže notranja moč razuma, ki kljubuje sleherni zunanji nemoči, "absurdnosti" dejanskega. V tem je po Camusevem mnenju Sizifova "sreča", ko na koncu svojega "Mita o Sizifu" zapiše: "Sizifa si moramo zamisljati srečnega."<sup>5</sup> V nekem drugem spisu pa prav ta nemočni protest služi za utemeljitev nasilja: Zlobni svet je potrebno razbiti in dobri svet bo prišel sam. Takrat utopija preraste v povod za revolucionarno nasilje.<sup>6</sup>

Ernst Bloch je hotel na novo utemeljiti to teorijo revolucionarne prakse, ko je razlikoval med od realnosti oddaljenimi tihimi sanjami ter "docta spes". Princip takšnega "dobro podučenega upanja" je zveza utopičnih sanj in "potencialnosti materije". Gre za to, da v luči teh utopičnih sanj najdemo ta zaklad v možnostih, ki je na podlagi možnega vsebovan v vsem materialnem. Materija je namreč vse od Aristotela "principium potentialitatis" (Ernst Bloch, Princip upanja). Tako razumljeno "dobro priučeno upanje" je temelj sleherne odgovorne teorije in prakse. Vendar je njegov najkonkretnější in najučinkovitejší po-

jav hkrati revolucionarna praksa, ki, sicer zavestno po vzoru biblično razumljene eshatologije, ki jo sama sekularizira, izvršuje “poslednjo sodbo” nad zlobnim svetom, da vzpostavi “novo nebo in novo zemljo”.

### 2. Aktualnost Pavlove kritike

Prav ta težnja revolucionarnih elit, da bi odrešile svet, naredi Pavlovo kritiko o vsem “odrešenju, ki izvira iz dela”, presenetljivo aktualno, saj je imel prav Pavel to bolečo izkušnjo (Rim 7, 15). Zagotovo je bilo to izrečeno v posebni religiozni sovisnosti in “opravičenje po delih” meri na opravičenje, ki upa, da prihaja od človeškega izpolnjevanja Božjih zakonov. A vendar v tej kritiki prepoznamo svojo lastno izkušnjo, ki je nastala v popolnoma sekularnem kontekstu: politično samopravičništvo, ki zmeraj vidi zlo samo pri drugih, hoče izsiliti pravičen svetovni red in tako povzroča zgolj novo, še večjo nepravico. To je bila Kantova izkušnja francoske (in predhodne angleške) revolucije; in tudi naša lastna izkušnja 20. stoletja nudi pomenljive primere. Pavlov nauk o opravičenju služi, v optiki sedanosti, kot prototip sleherne kritike ideologov, ki na podlagi zavesti delovanja za “plemenite cilje” upravičujejo nasilje in so šele kasneje presenečeni zaradi izkušnje, da so s tem povzročili novo in večjo nepravico,

Če si pred to izkušnjo ne zatiskajo oči, pridejo ti “samopravičniki” do enakih sklepov kot Pavel: “Potemtakem tega ne počem več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni.” (Rim 7, 17.) “Lastna pravičnost” povzroči prav tisto samoodtujitev, ki naj bi jo premagali. Na tem momentu kritike ideologije temelji aktualnost pavlinske kritike slehernega “opravičenja iz dela”, in to je tudi razlog za njeno razumljivost za sodobnike 20. in 21. stoletja. Razume se, da lahko prav ta razumljivost v ozadje potisne posebni apostolov namen. Kadar Pavel kritizira “opra-

vičenje iz del”, to dela s posebnim namenom: spregovoriti hoče o “opravičenju grešnikov”, za kar si človek ne more lastiti zaslug, ampak lahko na to samo upa.

Prav zaradi tega vključuje Pavlovo opozorilo, naj se odpovemo vsaki “lastni pravičnosti”, posebno težavo: cilj upanja ostaja pravičnost, ki jo lahko prav zaradi tega, ker ni “lastna”, imenujemo “aliena iustitia”, torej “tuja pravičnost” (tako so jo imenovali reformatorji), in ki kljub temu ljudi usposobi, da so sebe in “svoje ude usužnjili nečistosti in nepostavnosti, da bi živeli v nepostavnosti, tako usužnjite svoje ude pravičnosti za posvečenje” (Rim 6, 19). Ali je potem možno, da Pavel s tem opisuje neki nov način samoodtujitve? Nekateri njegove izjave govorijo temu v prid, ko na primer trdi: “Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame same.” (Gal 2, 20.) Ali potemtakem človeško upanje stoji pred obupno izbiro med dvema samoodtujitvama? Lahko filozof, ki govori o upanju, v nasprotju s tema dvema ponudi tretjo pot, ki pelje ven iz tega?

### 3. Vprašanje filozofa: Kaj pomeni “upanje”?

Zgodovinsko ozadje tega vprašanja je antični nauk o upanju, ki po mnenju klasičnih filozofov vse od Aristotela do stoikov in Spinoze ni predstavljalo kreposti, ampak strast. Na tem mestu je potrebna opazka: Stoični katalog strasti (z izjemo jeze) je še sooblikoval uporabo izrazov v koncilskem dokumentu *Gaudium et spes*.

Za takšne primere nam Immanuel Kant nudi kriterij za razlikovanje, ki je še danes uporaben: upanje, ki je več kot gola strast, se nesebično drži izkustva objektivne veljave npravnih dolžnosti. To počne celo tedaj, ko človekov trud, da bi te dolžnosti izpolnil, nujno spodleti. Zavest o objektivni veljavi dolžnosti zdrži sleherni “zavito razmišljanje”



Irena Podobnik: Mesto srečanj, akril na platnu, 2006.

moralnega skepticizma. Toda takšna zavest dobi spricho takšnih izkušenj novo podobo: izreka se v postulatih.

Mora biti možno, da objektivno veljavo dolžnosti in ravnanj, s katerimi si prizadevamo, da te dolžnosti izpolnimo, razumemo tako, da se obvarujemo tako pred iluzijo kot pred resignacijo: pred iluzijo, da lahko "končni smoter", k uresničenju katerega stremijo vse dolžnosti, dosežemo s svojimi moralnimi dosežki, ter pred nravno resignacijo, ki glede na šibkost naših nravnih dejanj razume dolžnost kot fikcijo. To je možno samo ob eni dvojni predpostavki: naše dolžnosti lahko razumemo kot "Božje zapovedi".<sup>7</sup> Del, ki jih proizvajamo iz lastnih nravnih prepričanj, nam ni treba razumeti kot primerna sredstva, ki bi priklicala "moralni svetovni red", ampak jih lahko pojmujejo kot znamenja odrešenja, ki jih lahko povzroči samo Bog. Če so namreč naše dolžnosti "naročila" ("mandata"), ki nam jih je naložil ("commendat") božanski naročnik, potem lahko na to božansko zaupanje odgovorimo

z lastnim zaupanjem, da Bog od nas ne zahteva ničesar nemogočega. Mogoče, ki nam je naloženo, sestoji iz tega, da vzpostavimo "signa rememorativa, demonstrativa er prognostica",<sup>8</sup> t. j. učinkovita znamenja, ki spominjajo na "Božje kraljestvo", kažejo na njegovo prisotnost in napovedujejo njegovo skorajšnjo dovršitev.

Upanje tako postane usposobitev za postavitev "signa Regni Dei", znamenj Božjega kraljestva. Za to mora biti usposobljen tudi grešnik v grešnem svetu, če naj "dolžnost" ne bo "naravnana na prazne, domišljave smotre".<sup>9</sup> "Bog" je ime za edini možni utemeljeni temelj takšnega upanja, ki vodi delovanje.

K tem predpostavkam Kantovega nauka o postulatih uma ter k posledicam, ki presegajo Kanta, a jih lahko iz njegovega nauka izpeljemo, se bomo kasneje vrnili. Vendar lahko že sedaj trdimo: Samo tako razumljeno upanje je krepost in ne slepa strast. In samo takšno verovanje, ki se razume kot zasidranost v tem upanju, istočasno postane zmožnost, da "bodite vsakomur pripravljeni



odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas” (1 Pet 3, 15). Jasno je, da se tako razumljeno Kantovo postulatorno upanje bliža novozaveznemu razumevanju vere. Ker pa upanje ni neko znanje, še manj pa slaba napoved prihodnosti, ampak posebna vrsta gotovosti, lahko o slehernem verovanju, ki se izreka v postulatih, trdimo to, kar piše v Pismu Hebrejcem o krščanskem verovanju: “Je pa vera temelj glede resničnosti, v katere upamo, zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo.” (Heb 11, 1.)

4. Zato lahko zdaj zastavimo vprašanje: *Kakšne vrste je mišljenje, s katerim misli upanje?*

Sprva lahko na to odgovorimo: Takšno mišljenje nas usposobi, da v konkretnih dolžnostih, ki predstavljajo vsebine naših praktičnih izkustev, prepoznamo naloge, ki nam jih je Bog zaupal in ki si jih lahko z našega stališča tudi sami zaupamo. In dejstvo, da te dolžnosti izkušamo še takrat, ko nas moralni zakon sooči z nečistostjo naših prepričanj, lahko razumemo kot znamenje tega, da Bog tudi grešnikom ne odreče izpolnjevanja svojih nalog in jim tako daje nove dokaze svojega zaupanja. Izkušnje dolžnosti kot dokazi takšnega Božjega zaupanja so “znamenja blagra”, ki jih *odkrivamo*. Odkritje takšnih “znamenj blagra” upraviči naše “zaupanje v nravno izkustvo” in nas usposobi, da v svoji praksi *postavimo* nova znamenja blagra.

Da bi nalogo tega mišljenja pravilno razumeli, si bomo pomagali z biblično razlago: Misleče upanje razkrije božjo “ojkonomijo” (umetnost vladanja Boga Očeta) v mnogoterih načinih, preko katerih nas ta izkušnja nagovori, ki nas za vsako izpolnjeno nalogo nagradi z novo, ker sta naloga in izpolnitev v enakim meri “signa prognostica” blagra, ki presega sleherni “moč del”.

Iz tega izvira naslednje vprašanje: Je to to mišljenje, s katerim misli upanje verovanja? Je ta nauk o postulatornem upanju ustrezen

ključ za razumevanje, da lahko razumemo tisto upanje, ki sovpada z verovanjem?

### C. Verovanje, upanje, ki prihaja od poslušanja

Uvodna opomba: Ta opis verovanja dosedanjim “verovanje prihajajo od poslušanj” in “verovanje je zasidranost v tem, kar upamo”, ne dodaja nič novega, ampak predstavlja zgolj povezavo med njima. Zato na tem mestu ni potrebe, da bi navajali nadaljnje svetopisemske priče. A vendar ta povezava vsebuje neki moment, ki nas popelje naprej do vsaj prvega približevanja tistega, kar odlikuje posebno krščansko poslušajoče upanje in ki je primerno, da se razmeji od Kantovega postulatornega upanja ter da seveda opozori na njuno medsebojno povezanost.

#### 1. Razlikovanje in namig na povezanost

Krščansko upanje nima oblike postulata, to pomeni, da nima predpostavk, ki jih lahko človek sam ustvari, da tako postane gotov glede izpolnljivosti svoje naloge, ampak pomeni zaupanje v sporočilo, ki mora biti človeku prigovorjeno. Postulat deluje kot samotni dej tistega, ki sprašuje po pogoju, ki dialektiko izkušenega nagovora povzdigne. Upanje na podlagi prigovora pa je v nasprotju s tem posledica medosebnega srečanja. Zato postulatorno upanje ne more nadomestiti tistega upanja, ki izvira iz poslušanja. Lahko pa pripomore k temu, da ga razložimo.

Če naj namreč slišana beseda daje upanje, je potrebno, da lahko poslušalcem pokažemo, kako naj tisto, kar mu beseda obljublja, v teku izvrševanja svojega življenja posveti sebi. Dar mu mora biti sposoben postati naloga; in beseda, ki si je ni mogel sam izreči, mu mora obenem postati vir moči, ki ga usposablja za izpolnitev te naloge. Jasen primer tega je človeška beseda, ki drugemu obljubi svojo ljubezen in zvestobo in tako zanj postane beseda upanja. Ta beseda mu namreč

pritrjuje moč, da lahko na to prirekanje poda ustrezen odgovor z novo formo lastnega izvrševanja življenja. Tisto, kar poslušalca usposobi za ljubezen in zvestobo, je upajoče zaupanje v besedo ljubečega. To ni postulat, s pomočjo katerega si izolirani posameznik prigovarja nujno upanje za svojo prakso, ampak nujna posledica srečanja oseb, kjer je poslušalcu izrečena beseda, ki si je sam ne more reči.

Kljub temu postulatorno upanje ne postane odvečno na račun poslušanja besede drugega, ampak ga ta potrebuje, da je lahko razumljena. Če namreč besedi, ki je poslušajoči ne more sam izreči, ne daje zgolj možnosti delnega daru, ampak naj bi merila na spremembo vsega življenja, mu je potrebno pokazati, da mu beseda ne zada je samo delne naloge in ga nato usposobi za izpolnitev le-te, ampak da vse naloge, ki mu jih postavlja življenje, zasvetijo v novi luči, prav tako pa nudi nove možnosti za njihovo izpolnitev. Ta nagovor povzdigne sporočilo krščanskega upanja. "Razložiti" sporočilo zato pomeni: poslušajočemu pokazati, na kakšen način mu [sporočilo] omogoča več kot samo delni posebni način religioznega življenja, ki mu naloži samo posebne religiozne naloge, ampak se tiče celotne življenjske izkušnje.

Za to pa je primerna nadaljnja razlaga nauka o postulatih, kot bomo pokazali v nadaljevanju. Ta lahko namreč poslušajočemu pove, naj kot "Božje naloge" ne dojema samo npravne dolžnosti, ampak vse načine, kako rešnično, ki ga spoznavam, postavi pod svoj nagovor. Če pa bi naj ta razvoj nauka o postulatih služil za razlago krščanskega verskega oznanila, potem se mora jasno izraziti, da je prav to versko oznanilo tisto, ki mu prigovarja sposobnost, da ustrezno odgovori na ta nagovor. Takšen razvoj nauka o postulatih ne more nadomestiti poslušanja sporočila vere, lahko pa poslušajočemu pomaga, da bo

razumel posebno in nezamenljivo sporočilo vere kot temelj upanja, na katerem lahko postavi celotno življenje, tudi v popolnoma profanih kontekstih svojih izkustev.

2. Iz tega se filozofu porodi vprašanje: Kaj pomeni "*Upati na podlagi prigovora nekoga drugega?*"

Pravkar je bilo rečeno: Prvo približevanje svojskega krščanskega poslušajočega upanja tiči v dejstvu, da se za to upanje lahko zahvalimo tuji besedi. Vendar tudi to še ni znak, ki bi namigoval izključno na poslušanje krščanskega verskega oznanila. Pravkar pa smo glede tega podali drug primer: beseda ljubečega, ki ljubljenu obljubi svojo zvestobo. Če krščansko upanje opišemo kot "upanje na temelju prigovora drugega", potem je še zmeraj podana splošna sovisnost, kamor lahko umestimo krščansko poslušanje. Vendar je tudi to lahko v pomoč pri razumevanju posebnosti verujočega poslušanja.

Takšno upanje po mnenju nekaterih temelji na pritrditvi, ki je pravno zavezujoča in utemeljuje zakonito pravico izkoriščenemu in mu sočasno nalaga pravno dolžnost. Tak primer je pritrdivitev zvestobi, ki jo lahko razumemo kot pogojeno pravno zavezo, ki je lahko nična zaradi hude prekršitve upravičenca. Takrat se ponovno vzpostavi "status quo ante", stanje, ki je obstajalo pred pritrdivitvijo v zvestobo. Toda jasno je, da upanje verovanj ne deluje na tak način; saj je dosojeno prav tistemu, ki prizna, da je grešnik. Kako pa naj potem razumemo prigovor, na katerem temelji upanje verovanja?

Osutek primerne razlage lahko pridobimo na podlagi sledečega razmisleka: Dajanje in sprejemanje obljube zvestobe spremeni življenjsko podlago obeh udeležencev. Z vidika dajanja lahko to spremembo povzamemo s sledečim stavkom: "Jaz bom vzel del tvojega življenja kot svojega." Z vidika sprejemanja odgovor na to: "Svoje življenje

postavim na tvojo besedo.” Šele iz tega je možno določiti posledice morebitnega neupoštevanja obljube zvestobe, ki nastanejo za tistega, ki je takšno obljubo sprejel: po svoji krivdi odvzame lastnemu življenju temelj. Tistemu, ki je takšno obljubo dal, pa grozi napad na njegovo lastno življenje. Navezal se je na tistega, ki mu je obljubil zvestobo, in je na podlagi te obljube zaradi nezvestobe sam prizadet. Zato ni za nikogar možna vrnitev k “status quo ante”, statusu, ki je bil pred obljubo zvestobe. Vprašanje pa je, ali obstaja za oba “pot naprej”.

Iz tega lahko svojskost prisojenega upanja določimo na naslednji način: Lastnemu neuspehu lahko kljubuje samo, če vključuje privolitev bodočega odpuščanja; vsekakor pa to upanje na odpuščanje ne sme zakriti kršitve, ki jo zaradi nezvestobe zagreši tisti, ki prejme obljubo.

Odličen primer tega je obljuba zakonske zvestobe, ki vključuje upanje na odpuščanje v prihodnosti, ne da bi bil kdo do tega pravno upravičen. Takšna oprostitev je lahko samo posledica “verbum externum”, tj. takšne besede, ki si je tisti, ki je kriv, ne more sam izreči in ki zanj postane zadosten temelj njegovega upanja.

3. *Odgovor na vprašanje: “Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim verovanje misli?”*

To mišljenje je (v smislu Heideggerja) “misleče spominjanje”. Vendar (za razliko od Heideggerja) odkrije vsebino zahvaljujočega v prigovorjeni besedi drugega. Za razlago te besede odpuščanja pa je nauk o postulatih lahko v pomoč. Ta nauk o postulatih lahko pokaže, na kak način Božja beseda odpuščanja vpliva na celotno človeško izkustvo. Tistega, ki se ima za grešnika v grešnem svetu, usposobi, da vsakokratne nove in mnogotere načine nagovora resničnosti razume, kot da je tudi njemu naročila naložil samo Bog. Takšno mišljenje razume “vzdržujočo milost”

, o kateri govori predvsem teologija reformacije kot “ohranjanje grešnika v Božji službi” in tako kot znamenje obljubljenega odrešenja. Kasneje bomo pokazali, da je to ohranjanje grešnika v Božji službi bistven del Pavlovega nauka o “opravičenju”, to pomeni, nauka o poklicu grešnika, da služi Božji pravičnosti.

4. *Labko filozofija k temu kaj doda? In podrobneje: Kaj lahko v tem kontekstu prispeva filozofsko uvajanje?*

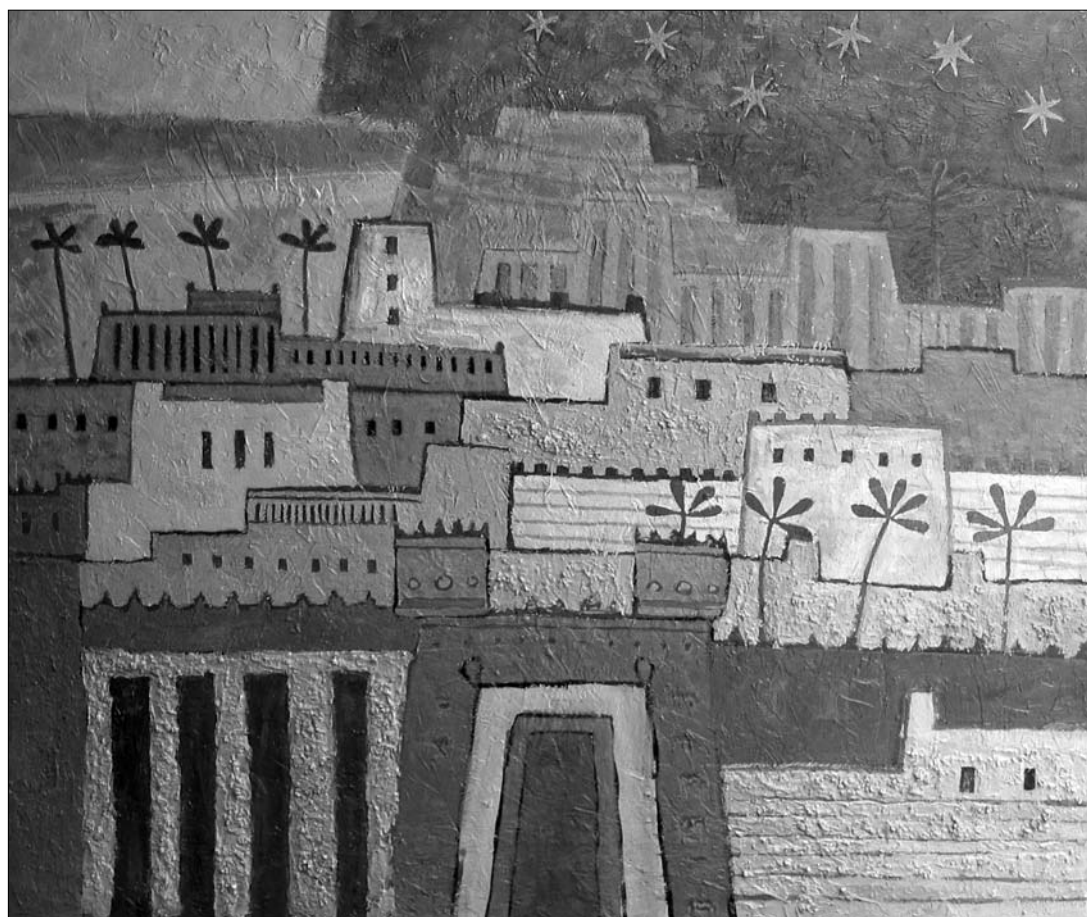
Če je verovanje “biti trden v tem, v kar upamo”, lahko “filozofsko uvajanje” pokaže, kaj mora storiti poslušanje, če hoče biti sposobno upanja, ki se razlikuje tako od “kontrafaktičnega sna” kot od “računskega uspeha” lastnega programa dejanj (“pravičnost iz del”); poslušalec mora biti sposoben “nagovor stvari”, ki ga srečuje v mnogoterih načinih svojega spoznanja, prepoznati kot objektivni in ne resignirati niti takrat, kadar, ne da bi si ustvarjal iluzije, ugotovi, da naloga presega njegove zmožnosti, da je torej naloga “vsakokrat večja” od možnega človeškega odgovora. Za to pa se mora poslušalec zavedati, da lahko dvojno nevarnost iluzije in resignacije premosti z dejem postulatornega upanja, ki mu da vedeti, da lahko svoje dolžnosti razume kot “Božje zapovedi”. To razumevanje dolžnosti pa mora, preko Kanta, postati splošno. Poslušalec sporočila upanja se mora zavedati, da so vse “dolžnosti” (ne samo posebne npravne, ampak vsi nagovori, ki jih razume kot objektivne) oblike pojavov naloge, ki mu jo je naložil Bog (mandatum) in ki jih izpolni tako, da dejavno izpričuje Božje delovanje. Prav tukaj se srečata nadaljnji razvoj nauka o postulatih in teološki izrek: Človek se mora naučiti, da razume, da s spoznanjem in ravnanjem služi svojemu odrešenju, ki pa ga sam ne povzroči, ampak ga lahko samo delujoče izpričuje.

Če pa naj k temu, tako da razlaga tudi posebno krščansko sporočilo upanja, pripomore nauk o postulatih, je potrebno nadaljevanje razlaganja tega nauka, glede katerega je Immanuel Kant napravil samo prvi korak. Poslušalec mora (skupaj s Kantom) doumeti, da nauk o postulatih samo z eno "dedukcijo ideje o upravičenju grešnika"<sup>10</sup> doseže svoj cilj - in mora se (preko Kanta) zavedati, da se prav to opravičenje ne more postulirati, ampak mora biti izkušeno v prigovorjeni besedi. Filozofski nauk o postulatih ne nadomesti poslušanja te besede, ampak sprosti njen transcendentni pomen: brez upanja, o čemer nam ta beseda govori, ne bi izgubili zgolj sposobnosti za posebno religiozno izkustvo, ampak nasploh

zmožnost izkustva, ker smo lahko samo v moči tega upanja prepričani, da ta izkušnja, da smo nepogojeno in istočasno osvobajajoče nagovorjeni, ni iluzija. Samo nepostulirano, človeku prigovorjeno upanje na odpuščanje, dá postulat njegov prav. Vendar pa šele postulat daje prigovorjenemu upanju njegov univerzalni pomen, ki določa tudi popolnoma profana dejanja.

### **D "Mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost" (1 Kor 1, 23f)**

Vpričo te samoopredelitve verovanja se po-kaže vsa teža poizkusa, da povprašamo po "mišljenju, s katerim verovanje misli" - in še



Irena Podobnik: Babilon, olje na platnu, 2005.

večje zagate, da namreč to vprašanje zastavimo kot filozofsko vprašanje. Sleherni tak poizkus se izjalovi, ker način, kako se verovanje samo opredeli, navrže dve vprašanji: Je to še sploh "misleče verovanje?" In: Ali lahko filozofija kako pomaga, da razčisti "kakšen karakter ima mišljenje, s katerim misli verovanje?"

Verovanje, ki samo o sebi izpove, da je norost, deluje, kot da je opustilo mišljenje. Mišljenje je namreč osredotočeno na razumevanje. Razumemo pa lahko samo tisto, kar je lahko razumljivo iz razlogov. A zdi se, da se verovanje, ki se s svojo norostjo celo ponaša, v samem temelju izogiba prav temu poizkusu. Je torej takšno verovanje prenehalo biti misleče verovanje? Filozofi so nedvomno tisti, ki jih Pavel imenuje "modri sveta". Jim je na podlagi tega odvzeta pravica, da razpravljajo o zadevah vere?

Preden lahko na to vprašanje odgovorimo, se je potrebno spomniti, kaj je bilo o tej zadevi povedano na samem začetku. Vprašanje "Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim misli verovanje", je sicer filozofsko vprašanje, ampak tisti, ki išče odgovor nanj, mora najprej pozorno poslušati, kako se verovanje samo izreka ter znotraj svojih normativnih pričevanj samo razlaga. Šele po tem se lahko filozof vpraša, kakšno je to mišljenje, ki se izreka v tem samopričevanju verovanja, in šele po tem bo lahko z vso metodološko skrbnostjo pregledal vsak primer posebej, da ugotovi, ali lahko k temu sam doda kaj hermenevitično-kritičnega in ali lahko svoje usluge ponudi teologiji.

1. Tudi poslušanje "norega" oznanila je misleče verovanje

Če Pavel izpove norost svojega oznanila in se z njim celo postavlja, s tem še ne izreče formalnega "credo quia absurdum", ampak hoče razložiti vsebino točno določenega oznanila: vsebino oznanila križa. Formalni "Credo quia absurdum", ki je pripisan zgod-

njemu krščanskemu teologu Tertulijanu, naredi to "absurdnost" krščanskega oznanila za temelj verujoče pritrditve. To se odraža v členu "quia". Dostojanstvo pritrditve se odraža v tem, da utiša um. To povezavo utemeljevanja med absurdnostjo in verodostojnostjo lahko zasledimo mnoga stoletja kasneje: interpretacija Alberta Camusa. Po tej interpretaciji "absurdno" obstoja v tem, da pokaže resnično tega "bližnjega in tujega", da se izmika, da bi ga razumsko zapopadli. Po tej "bližini in tujosti" se resnično osvobodi naših pojmov in postane spet "samo svoje".<sup>11</sup> Za Pavla "norost" sporočila križa ne predstavlja temelja, ki naredi oznanilo verodostojno, ampak je oznanilo križa s svojo nezamenljivo vsebino temelj, ki verujočega prepriča, da daje to oznanilo vtis "norosti", če jo merimo po merilih "modrosti sveta". Radi bi pa razumeli prav to povezavo; in za to je mišljenje nujno potrebno. Tako tudi tukaj ne moremo vprašati, ali takšno verovanje še misli. Tudi tukaj mora biti vprašanje: "Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim misli verovanje?"

a) Misлити pomeni: doumeti kontekst

Tako kot v vseh drugih primerih tudi tukaj pomeni "misлити" sprva doumeti kontekst, ki da določeni izjavi njen pomen.

Zavoljo razjasnitve konteksta doda Pavel svojim izjavam o "norosti" oznanila križa dve dodatni izjavi: verovanje je "norost", ki "obrne modrost tega sveta v norost" (1 Kor 1, 20). Ker je ponovitev "neumnih nasproti Bogu", ki je "pametnejša od človeškega" ter "Božja nemoč", ki je "močnejša od človeka", govorenje o "norosti oznanila o križu" ne pomeni samo *epistemološko* določiti meje človeškemu spoznanju, ampak istočasno na nov način, ki bo ljudem v spotiko, *teološko* opisati zveličavno delovanje Boga.

Ko pa je versko oznanilo postavljeno v tak teološki kontekst, na prvi pogled ne deluje

samo neumno, ampak absurdno. Jud, ki se naslanja na Sveto pismo, in pogan, ki filozofira, namreč soglašata glede slednjega: Nič ni bolj očitno kot dejstvo, da je Božja modrost brez sence norosti in da Božja moč ne kaže znakov slabosti. Če "misleče verovanje" poizkuša odkriti kontekst, znotraj katerega naj bi to očitno absurdnost razumeli, potem odkrije sledeče: Gre za kontekst "opravičenja grešnikov", to pomeni slehernega Božjega delovanja, s pomočjo katerega postane grešnik zmožen, da da vse svoje moči svojega delovanja v službo tistega Boga, ki ustvarja mir in pravičnost. Pavel imenuje te človeške delujoče moči "udi" in opiše delovanje "opravičenja" kot poklic grešnika, da usuznji "svoje ude pravičnosti za posvečenje" (Rim 6, 19). Ker pa gre za grešnika, ki mu je ta poklic namenjen, ima njegovo "opravičenje", to pomeni njegova osvoboditev, da služi Božji pravičnosti, vseskozi značaj "sodbe", s katero Bog sodi grešnika in mu v istem dejanju daje novo pravičnost. Če to povemo v jeziku teologije: Božji "da" grešniku ne more biti spoznan in učinkujoč drugače kot pa "sub contrario" s pravkar nasprotnim "ne", ki ga Bog v tej sodbi izreče grešniku. Misleče verovanje do jame to povezavo med pomenom vsebine Božje obljube usmiljenja in njene pojavne oblike kot izreka sodbe. Samo v tej povezavi je moč razumeti, da je vsa Božja modrost in moč "sub contrario" spoznatna in delujoča v njej nasprotni šibkosti in norosti.

b) Misleče verovanje do jame nasprotje ter nujno povezavo med pomenom vsebine in pojavno obliko Božje obljube usmiljenja

Način, kako krščansko versko oznanilo razume križ, je prežet s prepričanjem, da obstaja nujna povezava med blagodejnim pomenom vsebine tistega, kar se je *tam* zgodilo, in naravnost zoperstavljen pojavno podobo, v kateri se je to zgodilo. Križ je po svoji pojavni obliki sodba, ki jo je "svet" izre-

kel o Jezusu; po pomenu vsebine pa bi naj bila to sodba, ki jo je Bog izrekel o svetu: "Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan." (Jn 12, 31.) Za človeka, ki je del tega grešnega sveta, ter za ta svet mora biti ta sodba, ki je izrečena nad njima, razumljena kot edini zadostni temelj odrešenjskega upanja. To je možno samo zaradi tega, ker je Kristus po svoji pojavni obliki nase sprejel to sodbo, po vsebinskem pomenu pa je sprejel Božjo sodbo nad svetom in njegovimi "vladarji". Posledično je postal novo "velikonočno jagnje", ki "odvzema grehe sveta" (Jn 1, 29).

Misleče verovanje do jame to povezanost v samem izhodišču novega, posebej krščanskega razumevanja sodbe, ki ga grešni človek v vesti izreka nad samim seboj. V vesti izrečeni "ne" človeka samemu sebi lahko razumemo kot hojo za Kristusom, ki je nase vzel sodbo, izrečeno nad svetom: "Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi - *arnesie seauton* - in vzame vsak dan svoj križ (to pomeni sprejeti smrtno sodbo, ki je izrečena nad njim) ter hodi za menoj." (Lk 9, 23.)

Ker je Jezus prostovoljno sprejel "ne", ki je bil nad njim izrečen v smrtno obsodbi, je postal "da brez ne", ki ga je izrekel Bog in ga lahko človek oznanja. "Božji Sin Jezus Kristus, ki je bil med vami oznanjen po nas, pomeni, Silvanu in Timóteju, ni postal "da" in hkrati "ne", ampak se je v njem zgodil "da". (1 Kor 1, 19.) In ker je ta Božji "da brez ne" pripisan poslušanju oznanila, lahko tudi oni izrečejo "da brez ne," seveda ne sami sebi, ampak kot odgovarjajoč "amen": "... Zato se po njem prek nas dviga k Bogu v slavo tudi amen." (2 Kor 1, 20.) Ta amen Bogu, s katerim verujoči odgovarjajo na Božji da brez ne, priča o njihovi zmožnosti, da v vsem, kar se je do sedaj zgodilo, odkrijejo obljubo prihajajočega odrešenja, ki je bilo potrjeno v Kristusu: "Vse Božje obljube imajo v njem svoj "da". (2 Kor 1, 20.)

S tem je postal kontekst, iz katerega lahko razumemo ne samo "norost" oznanila križa, ampak tudi celotno izkustvo sebe in sveta verujočega poslušanja, jasen. "Ne", ki ga je izrekel svet nad Kristusom in ki ga je Kristus prostovoljno sprejel, Božji "ne", ki je tukaj prikrito izrečen, ter "ne" v vesti grešnega človeka so skupaj omogočili dialog med Božjim da grešnemu človeku in odgovorom amen Bogu in njegovi obljudi. V tem dialogu med "ne" Božje sodbe in človeškim "ne" sodbe vesti, in tudi med Božjim "da", ki je v Kristusu izrečen in človeškim "amen", je vzpostavljen kontekst, ki *omogoča posebno izkustvo verovanja*: v vsem, kar se zgodi, prepoznati obljudo, ki si jo lahko zaupamo.

Zaupanje v božji "da" ter pogum, ki prihaja iz tega, da odgovorimo "amen", soustvarjata zavest o polnosti tega, da je izkustvo življenjske resničnosti polno Božje oblube. Dejstvo, da je pojavna oblika tega "da" in "amen" Božji in človeški "ne", opominja človeka, da je to sicer resnična obljuda, ki pa je še zmeraj samo obljuda in ki je ne smemo zamenjati za samo obljudo odrešenja.

*Samo tako je lahko Jezusov križ in človeško sledenje križu razumljeno kot hermenevtični ključ, ki omogoči takšno razumevanje človeških izkustev, da jih lahko dojamemo kot izkustva vere. Saj je namreč samo tako mogoče, da slišimo oznanilo križa tako, da jo poslušalec dojame kot svojo in da v njeni luči razume sebe in svet. Mišljenje, "s katerim misli verovanje", je mišljenje, s katerim se mora hermenevtično izkazati poslušanje oznanila na izkustvu sebe in sveta.*

c) Ali lahko tudi k temu filozofija kaj doda?

Izpoved apostola Pavla glede "norosti" oznanila križa je vzbudila dve nujni vprašanji: Ali je tudi to še zmeraj "misleče verovanje?" In ali lahko filozofija k temu kaj prispeva, da razčisti, "kakšen značaj ima mišljenje, s

katerim misli verovanje"? Na prvo vprašanje je bilo pravkar (predhodno) odgovorjeno, četudi se bo izkazalo, da potrebuje ta odgovor zaostritev in razvoj. Drugo vprašanje pa moramo zdaj izreči v konkretni obliki: Lahko filozofija kaj prispeva, da sleherno enoto nasprotja naredi razumljivo, kadar verovanje govori, da je Božji "da brez ne" sub contrario izrečeno grešnemu človeku in izkušeno v nezoperstavljeni pojavnosti obliki "ne", ki se nad grešnikom izreče v sodbi?

Pri tem pa bo v sledečem sprva govor o tistem trenutku krščanskega oznanila, ki je praviloma izzval najostrejšo kritiko filozofov. Temu se bo pridružilo vprašanje, ali ta kritika vključuje hermenevtično povabilo teologiji. Ob tem se bo zastavilo tretje vprašanje, ali bo teologija to povabilo sprejela, če se hoče, kot je njena naloga, truditi za kritično razumevanje krščanskega verskega oznanila. Šele nato lahko vprašamo: Kakšne posledice nastanejo, če bi se izkazalo, da bi morala teologija takšno ponudbo zavrniti, da bi ostala zvesta svoji nalogi?

2. Filozofska kritika bibličnih antropomorfizmov in tekoča, a nezadostna ponudba razlage

a) "Kamen spotike": antropomorfnosti govor o Božji ljubezni in jezi. "Misleče verovanje", tako se je pokazalo, poizkuša doumeti povezanost, ki obstaja med pomenom vsebine in zoperstavljenimi pojavnimi oblikami Božjih odrešenjskih del. V tem kontekstu lahko sedaj beremo tudi biblične izjave o Božji jezi in ljubezni. To, kar Sveto pismo imenuje Božja "jeza", se izraža v sodbi nad grešniki in grešnim svetom. Božja ljubezen pa je človeku prisojena v sleherni besedi odpuščanja, s katero je grešnik postal pravičen, to pomeni, da ga osvobodi, da postane orodje pravičnega Božjega delovanja. Če pa je ta Božja ljubezen "sub contrario" in se pojavi v njej zoperstavljeni pojavnosti podobi besede sodbe, po-

tem je potrebno tako razumeti tudi svetopi-semko govorjenje o Božji jezi, da se namreč v tej jezi pojavlja odpuščajoča Božja ljubezen “sub contrario”. Potrebno bo pokazati, da moramo v tej povezavi razumeti tudi Pavlovo govorjenje o “norosti in slabosti Boga”, saj najde “velika Božja modrost in moč” v njej svojo pojavno obliko. Lahko filozofija kaj prispeva k razumevanju bibličnega govora o Božji ljubezni in jezi?

Filozof bo v skušnjavi, da spričo tega odloži na stran sleherne hermenevtične podvige in vpraša: Ali ne gre tukaj za “antropomorfizem”, to pomeni obliko govora, ki se naslanja na preveč “človeško” podobo Boga, ki pa ne ustreza njegovemu božanstvu?

Ta kritična naloga je usmerjena predvsem proti bibličnemu govoru o Božji jezi. Jeza je namreč, po prepričanju mnogih, zmeraj izraz slabosti. Kdor se izkaže kot notranje močan, ga ne more nič, kar se mu pripeti, tako prizadeti, da bi postal jezen. Za povrh pa je jeza še neumna, saj jezni ne more spremeniti tistega, kar ga je razjezilo, ampak fiksira svoje občutenje in mišljenje na to, kar se je zgodilo, istočasno pa mu jeza preprečuje, da “zadevo preraste” in najde “pot naprej”. Če pa ponovno pogledamo, ugotovimo, da lahko enako rečemo za govor o Božji “ljubezni”, saj nas ljubezen naredi ranljive in šibke. In prav prizadeta ljubezen je izvor nekaterih najmočnejših jeznih reakcij. Iz tega vsega sledi: tako razumljena ljubezen nas naredi neumne. Preprečuje, da bi se ljubeči poslovil od tistega, ki se je izkazal za nevrednega takšne ljubezni. Če je torej norost jeznega, da se ne more otresti tistega, ki je povzročil njegovo jezo, ampak se spet in spet ponavlja storjena poškodba, potem je norost jeze zgolj posledica norosti ljubezni, ki se ne more ločiti od tistega, ki jo je razočaral.

Takšna kritična vprašanja ponudijo sledeč odgovor: Takšni antropomorfizmi so mogoče didaktično koristni, saj vzpodbujajo

človeško zmožnost predstavljanja. Če pa želijo dobiti pravi vsebinski pomen, jih je treba prevesti v jezik, ki takšne človeške slike opusti.

Za to se nekaterim filozofom zdi verodostojno, če rečejo: Ne zgolj govor o Božji jezi, ampak tudi govor o Božji ljubezni ne ustreza Božji božanstvenosti. Kdor razume, kaj misli, ko reče Bog, tega ne more misliti kot ljubečega. In prav tisti, ki se nesebično navdušuje nad Božjo veličino, “ne more želeti, da bi tudi Bog ljubil njega”. Baruch Spinoza je prišel do tega sklepa.<sup>12</sup> Pri tem pa ne izstopa specifično spinozistično razumevanje Boga; gre samo za dosledno do konca premišljeni tradicionalni filozofski nauk, po katerem je Bog v svoji dokončni polnosti neodvisen od zunanjih vplivov in za to tudi nima afektov.

### b) Poznani filozofski predlog razlage

Filozofi, ki si želijo biti na tak način dosledni, bodo teologijo vprašali sledeče: Ali ne bi bilo primerno, da bi prevedli “antropomorfne slike” Svetega pisma, med drugim tudi biblične izjave o Božji ljubezni in jezi, v jezik “ustreznih pojmov o Bogu”, da bi tako doumeli pravilni vsebinski pomen? Ali ne bi bilo primerneje, da ukinemo govor o “Božji ljubezni” ter pokažemo na dejstvo, da dobro izvira iz nujnosti njegovega bistva, ki “se samo razliva” (“Bonum est diffusivum sui”)? Mar ne bi takrat, ko Sveto pismo govori o Božji jezi, raje govorili o tem, da človek “premine” ob srečanju s preobilico Božje veličine, ker ga to postavi na meje njegovih eksisten-cialnih zmožnosti? In ali ni “pravi pomen vsebine” biblične “slikovne govornice” o “opravičenju”, da človeka popelje do brezosebnega veselja nad to Božjo veličino in da postane na podlagi tega sposoben izreči svoj radostni “da” lastnemu “minevanju pred Bogom?” Ali je “pravi pomen vsebine” sodbe, da si človek mora priznati, da še ni odkril tega bre-





Irena Podobnik: Afrika, olje na platnu, 2005.

zosebnega veselja do Boga in se mora zaradi tega sam obsoditi v svoji vesti? Postane verovanje “misleče verovanje” šele zaradi tega načina, s katerim se razume vsebina oznanila?

c) Ugovor teologa in razlog za ta ugovor: “Bog s človeškim obličjem”

Izkaže se, da bodo teologi prisiljeni ugovarjati takšni ponujeni razlagi ... Z njo zgrešimo prav posebnost bibličnega oznanila; in poizkus, da ga razložimo na pravkar opisan način, je tipičen način “modrosti sveta”, ki ga oznanilo križa razkrije kot norost: “Uničil bom modrost modrih, razumnost razumnih bom zavrzel.” (Iz 29, 14; citirano 1 Kor 1, 19.)

Če sprašujemo po razlogu, zakaj se teologi upirajo ponudbi, da bi “prevedli biblično

slikovno govorico v jezik filozofskih pojmov” in se raje oklepajo “antropomorfne” govornice o Božji ljubezni in jezi ter “opravičujoče milosti v pojavnih oblikah sodbe”, se izkaže, da je “lakmusov papir” za sleherno razlago poklic grešnikov ter njihov delež pri pravičnosti, ki jo lahko povzroči samo Bog. Tak Bog, ki tako kliče, pa je vedno Bog “s človeškim obličjem”. Bog svojega obličja ni razodel šele z “umesenjem Besede”, ampak že v poklicanosti Abrahama ter njegovih naslednikov in v zgodovini preroštva (poklicanosti, op. prev.), kot je zapisano v Stari zavezi. Zato svetopisemski “antropomorfizmi” niso samo didaktični pripomočki, ki prihajajo nasproti potrebam slušatelja na njemu domač način, ampak spadajo k samemu oznanilu.

Poklicanost grešnikov, naj služijo Božji pravičnosti, se razlikuje od izraza “prekomernega dobrega”, ki je del Božje narave: je svobodno dej, h kateremu Bog ni prisiljen, niti zaradi lastne narave ne, in je dej, ki ga ne dolguje, glede katerega nimajo grešniki nobene pravice, da bi ga zahtevali. Prav tako je sodba, ki jo Bog izreče nad grešniki in grešnim svetom, po bibličnem razumevanju nekaj drugega kot človekova samoobdolžitev, h kateri je človek po poštnem izpraševanju vesti prisiljen, ko spozna Božjo veličino. Četudi si človek to sodbo v vesti naredi za svojo, še vedno podaja samo odgovor na besedo, ki jo je pred tem izrekel Bog. Sodba, ki jo človek v svoji vesti izreče nad seboj, namreč še ne zagotavlja možnosti za zmago nad krivdo. Prav pri ljudeh, ki obvladujejo takšne “zvižče srca”, o katerih je govoril prav Kant in ki vsakič znova pripeljejo do tega, da si ljudje “ustvarjajo iluzije o svojem nravnem stanju,”<sup>13</sup> privede sodbo vesti precej hitro do takšnega obupa, ki ga Kant imenuje “srčna neutolažljivost”.<sup>14</sup> Upanje, ki preseže ta obup, pa lahko temeljni na tem, da je besede sodbe izrekel isti Bog, ki je človeka poklical, da mu služi. Upanje je lahko naravnano samo na to, da bo Bog človeku “storil dobro”, to pomeni, da mu bo ponovno podaril zmožnost, da služi Božji pravičnosti. Zato je tudi opravičenje grešnika nekaj popolnoma drugačnega kot sleherno človekovo moralno delovanje, ki je bilo podlaga za pravkar ponujeno filozofsko razlago: moralni vzpon k brezosebneemu veselju zaradi Božje veličine.

Razčistili smo torej razlog, ki preprečuje teološko pritrnitev ponujeni razlagi, ki hoče odpraviti svetopisemske “antropomorfizme”. Razlog tiči v *soteriološki nameri verskega oznanila*. Svetopisemsko oznanilo, še posebej oznanilo križa, naj bo tako razumljeno, da grešniku obljublja pot odrešenja. Prav ta razlog, da je to temelj odrešenjskega upanja, in zaradi katerega Bog “razodene svoje obličje”,

pa povzroči, da je antropomorfnega govornika neločljiva forma verske govornice o tem Bogu.

Zato lahko filozofska kritika te antropomorfne govornice teologiji pomaga pri razlaganju samo, če ne meri na odpravo antropomorfizmov govornice o Bogu, ampak da opominja verujočega, da ta Bog v svojih odrešenjskih delih razodeva svoje obličje, a da istočasno, v vsej človeškosti svoje naklonjenosti, ostaja neskončno drugačen od človeka. Pravi antropomorfizem je nevarnost, da bi po človeškem obličju, ki ga razodeva Bog, pozabili na božanskost Boga, ki ljudem to obličje razodeva. Človeškost “Božjega razodevanja njegovega obličja” ni nujno “izliv” Božjega bistva, ampak posledica Božje odločitve. Na podlagi te ne-nujne božje svobode lahko razumemo tudi vse, kar smo prej omenili o enotnosti nasprotij med pomenom vsebine in pojavno obliko Božjega delovanja.

3. *Prva predpostavka razumevanja svetopisemskih antropomorfizmov ni metafizični pojem Boga, ampak antropologija človeka, ki ljubi in se jezi*

Preden lahko presodimo, ali filozofska kritika bibličnih antropomorfizmov nujno “zgreši zadevo”, ker izkrivi vsebino svetopisemskega oznanila, ali pa lahko z njeno pomočjo pridobimo hermenevitično ponudbo za razumevanje tega sporočila, moramo razčistiti vsebino “človeškega obličja Boga”. Za to je potrebno, da najprej natančno določimo, kaj o tem izreče govor o “ljubezni” in “jezi”, kjer naj bi se odražal človeški element. Šele po tem lahko presodimo, v kakšnem smislu in znotraj katerih meja lahko trdimo, da je Bog ljubeči ali jezeči se.

Takšno antropologijo ljubečega in jezečega se človeka lahko naredimo v treh korakih argumentacije.

a) Nemoč ljubezni ima svojo lastno moč

Vsakdo, ki ljubi, postane ranljiv in posledično nemočen. Življenje ljubljenih oseb po-

stane del njegovega življenja, zato ga vse, kar se ljubljene osebi pripeti, tako osebno prizadene, da postane veselje in trpljenje ljubljene osebe njegovo lastno veselje in trpljenje. Če pa ta oseba ne vrača ljubezni ali dogovori z nepopolno zvestobo, je ljubeči dvakrat prizadet: zato, ker išče odgovor na svojo ljubezen, a ga ne najde, ter zato, ker opaža, da ta odsotnost ljubezni škoduje ljubljene osebi, ji otrdi srce in skazi pogled. Potemtakem ljubeči ne trpi samo zaradi reči, ki jih ljubljena oseba naredi njemu, ampak tudi zaradi tega, kar ta oseba naredi, vsaj ne da bi se zavedala, zaradi odsotnosti ljubezni, sama sebi. Istočasno pa izve, da je njegova zavržena ljubezen ostala nemočna, da bi glede stanja, ki ga je povzročila odsotnost ljubezni pri ljubljene, karkoli spremenila. Tukaj se pokaže nemoč prizadete ljubezni. Vsega tega so se kritiki svetopisemske "antropomorfne" govorice o "ljubečem Bogu" jasno zavedali ter prišli do sledečega sklepa: Božji božanstvenosti ne ustreza, da o njem govorimo kot o ranljivem in torej šibkem ljubečem.

Ampak k temu je treba, v smislu "antropologije ljubezni", dodati: Prav zaradi ranljivosti, ki jo ljubljene sprejme nase, lahko ljubeči ljubljene osebi reče besedo, ki ji podeljuje novo moč. Lahko ji reče: Vidiš, da trpim samo zato, ker ostaja tvoje življenje del mojega, četudi zavračaš to, da bi moje življenje postalo del tvojega. Če pa jo resnično ljubi brezosebno, lahko nadaljuje: "Zatrdim ti, da bo tako ostalo in nase sprejemam bolečino, ki jo povzroča tvoja odsotnost ljubezni, in če boš nekega dne boleče opazila, kar si si sama storila s to odsotnostjo ljubezni, vedi le: Tudi to bolečino sem si napravil za svojo. Tudi v tej svoji bolečini nisi sama. Potem bova lahko skupaj upala: iz moje obljube boš dobila nove moči, da boš sprejela, kar se je zgodilo, kot sem jaz že poprej to sprejel in to spremenil v košček svojega življenja." Tako postane prav ta nemoč ljubečega, ki je

prizadeta zaradi odsotnosti ljubezni ljubljene osebe, *vir moči*, ki premosti grozeč obup. Kot tak vir moči pa se izkaže, da je nemoč ljubečega močnejša od ravnodušnosti tistega, ki ga odsotnost ljubezni pri ljubljene sploh ne prizadene.

Tako se lahko vprašamo, ali v tem tiči *ponudba razlage* za oznanilo "Božje šibkosti, ki je močnejša od človeške".

### b) Norost jeze in njena modrost

Jeza je izraz prizadete ljubezni, ki v tem stanju še ostaja ljubezen, pojavnost *sub contrario*. Samo tisti, ki ne ljubi, se nikdar ne jezi. Od tod izvira prestrašenost otroka (ki jo odlično opiše Sigmund Freud), ker se oče nad njim "niti ne jezi". Kdor se jezi, pokaže, da je še vedno poln ljubezni do tistega, ki ga je prizadel. Na tem pa temelji "*norost*" jeznega, ki se ne loči od tistega, ki ga je prizadel, vse dokler se jezi. Zato se razočarani ljubeči nemalokrat vpraša: Čemu sem tako neumen, da ne potegnem že enkrat "zdravilne ločnice" in pustim, da gre tisti, ki me je prizadel, po svojih poteh in se preneham s tem tlačiti? Kritiki svetopisemske "antropomorfne" govorice o "jeznem Bogu" so se omenjenega jasno zavedali ter prišli do sledečega sklepa: Božji božanstvenosti ne ustreza, da o njem govorimo kot nekom, ki je prizadet in je zato jezni ljubeči.

Ampak k temu je treba, v smislu "antropologije ljubezni", dodati: Prav na ta način lahko ljubeči ljubljene osebi obljubi upanje, ki ga sam ne more dati. Sprva mu bo rekel: Prav ob moji jezi lahko vidiš, da mi nisi postal samoumeven. Če pa je ostal sposoben tega, da se prav v svoji jezi pravilno razume, bo lahko dodal: Tako zame kot zate je nesmiselno, da pozabiva na to, kar se je zgodilo. Za naju ni "poti nazaj", ampak samo "pot naprej"; in če ti prav moja jeza pokaže, da nihče od naju ne more drugemu postati samoumeven, potem lahko vsak od naju najde

svojo "pot naprej" le, če se je z drugim in s tem, kar se je zgodilo, pobotal. Pot naprej lahko najdeva samo v skupni volji za spravo. Izpovem ti, da sem na to pripravljen. V tem uvidu, da samo sprava odpira poti v prihodnost, ter v "bogastvu iznajdljivosti", da se te poti poiščejo, tiči *modrost jeznega*, ki je večja kot modrost tistega, ki naj bi domnevno pustil norost jeze za seboj ter si dopoveduje, da lahko stvari, ki so se mu zgodile brez posledic, črta iz svoje življenjske zgodbe. Nujno je treba predpostaviti, da jeznega ta jeza ne sme otrdeti, ampak da lahko prepozna ter dopusti delovati ljubezni, ki še vedno deluje v obliki jeze. Potem bo tudi ljubljena oseba, ki je prizadela ljubečega s svojo odsotnostjo ljubezni, odkrila možnost, nov dokaz ljubezni, ki ji je izročen, da odgovori z novo obliko vračanja ljubezni.

Vprašamo se lahko, ali v tem tiči ponudba *razlage* za oznanilo "Božje norosti, ki je močnejša od človeške". Nekateri svetopisemski odlomki to potrjujejo. Bog, ki govori v Svetem pismu, izpove celo takrat, ko se jezi nad svojim nezvestim ljudstvom, da ga ne more zapustiti: "Mar pozabi žena svojega otročiča?" (Iz 49, 15). Pripravljen je na to, da se v svoji jezi ne otrdi, ampak da dopusti, da deluje ljubezen, ki še vedno deluje v obliki jeze: "GOSPOD se je razvnel za svojo deželo in se usmilil svojega ljudstva" (Jl 2, 14) in "Tedaj je GOSPODU žal zaradi hudega, o katerem je govoril, da bi ga storil svojemu ljudstvu" (2 Mz 32, 14). "Odvrnitev Boga od svoje jeze" daje ljudstvu pogum in moč, da se tudi samo "spreobrne" in se temu Bogu na novo posveti. "Pridite, vrnimo se h GOSPODU, kajti on je raztrgal in nas bo ozdravil, udaril je in nas bo obvezal." (Oz 6, 1.) Tako se izkaže ta "norost", ko se Bog jezi prav zaradi tega, ker noče pozabiti na svoje grešno ljudstvo, kot vir njegove "modrosti", ki temu ljudstvu nariše poti spreobrnitve, ki vodijo v novo prihodnost.

c) "Spreobrnjenje" je odnos svobode do svobode

Kdor je drugemu postal dolžnik in ga prizadel glede njegove ljubezni, ve, da nima pravice do naklonjenosti prizadetega. Ampak istočasno se zaveda, da lahko najde "pot naprej", ki ga lahko popelje naprej od njegove krivde, samo če sme upati na takšno naklonjenost. Spreobrnitev jeznega postane vsebina tega njegovega upanja. To upanje se lahko izreče kot "mogoče", ki je samo navidezno izraz dvoma, v resnici pa samo izrazi uvid, da bo nova naklonjenost, če bo do nje prišlo, *svoboden dej ne-dolžne svobode* prizadetega. V Svetem pismu je to izraženo s temi besedami: "Kdo ve, morda se obrne in kesa." (Jl 2, 14.) Takšno upanje seveda predpostavlja, da se tisti, ki je kriv, spove svoje krivde, obsodi svoje obnašanje ter nad seboj izreče sodbo, ker je bil zmožen takšnega ravnanja. V tem smislu reče "ne samemu sebi". Samo tako lahko upa na nov "da" prizadetega ljubečega in od tega "da" pričakuje ozdravljajočo moč za svoje življenje.

Tudi to upanje je dej svobode, ki ga Bog ljudem ne dolguje ali ga ti ne izsilijo. Upajoče zaupanje "dolgujemo" tistemu, ki je izkazal pripravljenost na odpuščanje. Če mu to odpuščanje odrečemo, gre za novo krivico. V tem smislu je tudi človeški dej upanja "izsiljen": ne zaradi nujnosti človeške narave, ki "ne more drugače" kot upati, temveč zaradi uvida, da ni druge poti, ki lahko "preobrne" izkušeno nujno.

Ponovno lahko vprašamo, ali morda v tem tiči ponudba *razlage* za tisto upanje, ki ga svojim poslušalcem prigovarja svetopisemsko oznanilo? Ponovno govorijo marsikatero svetopisemske priče v prid takšnemu poizkusu *razlage*. Tako v času Joela izreče ljudstvo, ki se je zavedlo svojih grehov, tisti skromni "mogoče" upanja, ki se odpove slehernemu zahtevku, vendar ne obupuje: "Kdo ve, morda se obrne in kesa in pusti za seboj blago-

slov.” (Jl 2, 14.) Celo takrat, ko Jona prerokuje kralju Niniv zgolj sodbo, ki je izraz Božje jeze, ta odgovarja na podoben način (Jon 3, 10). Tudi tukaj je upanje na nov Božji “da” vezan na to, da grešnik v priznanju svojih grehov izreče “ne” nad seboj. Zato zapiše psalmist v spokorniškem psalmu “Miserere” najprej priznanje: “Peccatum meum contra me est semper”, in to priznanje sestavlja nujno predpostavko prošnje, polne upanja: “Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam Tuam” (Ps 51, 5-6). Tudi tukaj velja: takšno upanje je svobodni dej človeka, ki odgovarja na svobodo Božje pripravljenosti, da odpušča. Tako bi bilo novo dejanje krivice, če se človek ne bi nanašal na takšno upanje na Božje usmiljenje, če mu je le-to obljubljenost. V tem smislu govori tradicija o “smrtnih grehah obupa”, ki pomenijo odrekanje Božji pripravljenosti za odpuščanje.

d) Ti trije pravkar opisani momenti svetopisemskega oznanila upanja spadajo skupaj ter razodevajo Božje “človeško obličje”

Samo zato, ker Sveto pismo govori o Bogu, ki je na podlagi svoje ljubezni ranljiv in zaradi tega “šibek”, lahko njegovo sodbo razumemo kot dej, ki ne prihaja od sodnika, ki je od zadeve popolnoma oddaljen, ampak iz jeze prizadete ljubezni. Zato, ker je v tako razumljeni Božji jezi “sub contrario” na delu Božja ljubezen, lahko to sodbo razumemo kot tisto obliko, v kateri ljubezen tega Boga še ostaja delujoča, tako da ustvarja odrešenje. Samo zaradi tega si lahko človek prilasti ta “ne” te Božje sodbe, da lahko “reče ne samemu sebi” (Lk 9, 23) ter prav s tem pridobi “da brez ne” milostnega Boga. *Antropomorfizmi, ki še vedno izzovejo kritike filozofov, niso “preobleke”, iz katerih je potrebno izluščiti oznanilo, da bi spoznali njihovo resnično vsebino, ampak so izrazi tega, da Bog človeku razodeva “človeški obraz” in je lahko samo na podlagi tega temelj njegovega upanja.*

4. Ali ima filozofija tudi vpričo tega kaj povedati?

Če prvi korak za razumevanje te Božje ljubezni o kateri govori Sveto pismo, ni pogojen z razvijanjem metafizičnega pojma Boga, ampak antropologije ljubečega in jeznega, lahko nastane vtis, kot da je sleherni filozofski trud, da bi kritično razumeli versko oznanilo, brezpredmeten. Toda tak videz bi peljal v slepo ulico. Tudi v primeru oznanila o “človeškem obličju” Boga ostane filozofiji zadana hermenevtična in kritična naloga.

Filozofska kritika svetopisemskih antropomorfizmov izhaja iz spoznanja: Teološko govorjenje o milosti, ki že deluje “sub contrario”, v zoperstavljeni pojavnih oblikah sodbe, temelji na zelo “človeški” podobi Boga; k temu sodi tudi zelo človeška predstava o “ranljivi ljubezni”, ki se izraža v Božji “jezi”, ki pa kljub vsemu še v tej obliki ostaja delujoča ljubezen. Glede te ugotovitve je filozofska kritika upravičena: Bog Svetega pisma kaže “človeški obraz” in teologi se temu “antropomorfizmu” ne morejo izogniti, ampak ga lahko samo interpretirajo. Ko pa na podlagi tega nekateri filozofi izpeljejo posledice, da dospemo do pravega vsebinskega pomena bibličnega oznanila, če v razlagi opustimo omenjene antropomorfizme, potem zgrešimo namen svetopisemskih izjav in nalogo teološke razlage. Naloga teologov je prav to, da razložijo “človeškost Boga”, na kateri temelji sleherni upanje, o katerem govori svetopisemsko oznanilo.

Vsekakor pa filozofiji vpričo tega oznanila ni treba enostavno obnemeti. Na nek način antropomorfna kritika ni vse, kar lahko filozofija izreče o bibličnem oznanilu. Po drugi strani pa ostane tudi ta kritika antropomorfizma naloga filozofije, četudi ne njen namen, da razkrije “človeško obličje” Boga kot preobleko svetopisemskega oznanila, ki ga je potrebno preseči, ampak je njen namen, da se oklepa tega, da je Bog tisti, ki ljudem razodeva to človeško obličje.

a) Naloga filozofske kritike: ohranjanje Božjega božanstva, tudi v primeru človeškosti obličja, ki ga Bog razodeva ljudem

Med verujočimi in celo med teologi vlada nekakšna "slaba samoumevnost", kadar govorijo o Božjem "človeškem obličju". Verujoči se je navadil, da posluša govorjenje o človeškosti Boga in je zato nagnjen k temu, da misli, da je tak način govorjenja samoumeven. Toda to je "slaba samoumevnost", ker pozabljamo, da gre za *svoboden dej, ki ni povzročen zaradi božje narave*, kadar ljudem razodene "človeško obličje". Če pa k temu človeškemu obličju Boga spadata nemoč ranljive ljubezni in norost jeze, potem sta v tem primeru prostovoljno sprejeti nemoč in norost. Če se na to pozabi, nastane iz Božjega dobrega, ki se v tej prostovoljnosti izreka, naravna "dobrodušnost," ki "ne zna drugače", kot pa da ravna nemočno in neumno. Šele takrat postanejo svetopisemski antropomorfizmi vir zavajanja, ker si tak človek misli, da se ni treba "resnično" bati sodbe takšnega Boga in da je njegova milost "zgolj to, kar lahko od takšnega Boga pričakujemo". V tem primeru izgubi svojo resnost govorjenje o grehu, Božja milost pa svojo osupljivost. Nadalje se zdi še bolj nerazumljivo, zakaj je bil potreben križ, da bi zlomil moč človeškega greha ter pripomogel k zmagi Božje milosti. Zdi se, da je napačna samoumevnost, s katero dandanes tudi mnogi teologi opisujejo "človeškost Boga", razlog, da imajo težave, kadar govorijo o realni učinkovitosti Kristusove smrti na križu in se zadovoljijo s tem, da govorijo o poučnem smotru, torej o tem, kar naj bi ljudje "videli": Jezusova smrt na križu naj bi ljudem pokazala to "človeškost Boga", ki jo sicer lahko samoumevno predpostavljamo, saj izhaja iz samega "Božjega bistva", ki pa mnogim ljudem zaradi napačne podobe Boga ni razumljivo.

Vpričo tega grozečega nesporazuma verskega oznanila ostaja naloga filozofije, da

poudarja: to ni tisto "mišljenje, s katerim misli verovanje". Kdor namreč tako misli, pozabi, da hočemo spregovoriti o Bogu in ne človeku, kjer se lahko pomirimo zaradi njegove "dobrodušne" narave. Tukaj ne gre za "misleče verovanje", ampak, navkljub vsem besedam, za brezumnost, ki se napačno razume kot verovanje.

Če hoče filozof opozoriti na to vrsto antropomorfizmov, ki so v resnici nevarni za verovanje, bo vsekakor moral še bolj poudarjati *pojem Božje svobode*, kot je to značilno za tradicijo. Bog ohranja svojo božanskost tudi takrat, kadar ljudem razodene svoje človeško obličje, in sicer zato, ker to razodevanje ni posledica nujnosti njegovega bistva, ampak ostaja suverena svoboda.

Na tem mestu nam bo dovoljena opomba: Ko teologi govorijo, da ljubezen spada k bistvu Boga, da celo je to bistvo, potem to velja najprej za ljubezen med tremi Božjimi osebami. Ta ljubezen pa je brez nevarnosti, da bi bila prizadeta, in zato ne pozna nobenih sprememb v jezo in nikakršne nujnosti, da "se iz te jeze spreobrne". Zato ne pozna ne nemoči ne norosti. Drugače pa je z ljubeznijo Boga do grešnega človeka. Tukaj velja to v celoti: temelj poklica grešnikov in zaupanja nalog ni preobilje Božjega bistva - popolnost, temveč dej svobode. Marsikateri rabini so v tem prepoznali dejanje Božje ponižnosti, ker se Bog zelo dobro zaveda, kako nevredni so njegovi služabniki, ki jim zau-pa neko delo, ki bi ga lažje dovršil, če bi se tega lotil brez pomoči teh služabnikov. Svobodno dejanje izvolitve vključuje Božjo brezosebnost: in vse, kar lahko povemo o nemoči Božje ljubezni in norosti Božje jeze - in o norosti v tej jezi delujoče ljubezni - je utemeljeno v tem svobodnem brezosebnem svobodnem Božjem dejanju. Govoriti o božanskosti Boga pomeni govoriti o tisti suvereni svobodi, ki je Bog za ta dejanja brezosebnosti sicer ne potrebuje, ampak jo za njih usposo-

bi. "Mišljenje, s katerim misli verovanje", je *spominjajoče se zahvaljevanje, ki ne pozabi te Božje svobode*. Raje doume Božjo svobodo kot temelj človeškega upanja. Trajna naloga filozofske kritike ostaja, da se na to opominja.

b) Naloga filozofske hermenevtike: upanju verujočih zagotoviti tisti kontekst, ki zaobjema celotno življenje

Zato ne obstajajo samo teološki, ampak tudi filozofski razlogi, da se o Bogu govori na tak način, da postane suverena svoboda Boga najvišji Božji predikat. To ne odgovarja na očitke, da je tako razumljeni Bog "svobodomiseln Bog", ki nima razumnega razloga za svoje odločitve. Govori pa o tem, da mu niti metafizika niti morala ne nalagata teh odločitev; te odločitve ostajajo nedolgovane in neizsiljene. Božji razlogi so razlogi ljubezni; in "motivirajo" ga samo, ker se je zanje v svoji svobodi odločil, da se bo svojim stvaritvam posvečal v ljubezni. Na tej svobodni odločitvi temelji Božje "človeško obličje".

Filozofski razlogi, da bi o Bogu govorili na tak način, se v tradicionalni metafiziki tako izrazito ne pojavljajo. Takšni razlogi

pa postanejo razumljivi, če postane filozofski govor o Bogu izraz postulatornega upanja in če reflektiramo predpostavke in posledice takšnega postulatornega upanja. Zato je na tem mestu nujno, da se ponovno vrnemo k predstavitvi Kantovega nauka o postulatih.

c) Predpostavke postulatornega upanja

Predpostavke postulatornega upanja, kot ga je opisal Kant, sestojijo v dvojnem izkustvu: izkustvu, da ob srečanju z raznovrstnimi resničnostnim, predvsem pa ob srečanju s soljudmi odkrivamo zahteve, naslovljene na svoje ravnanje, ki nas brezpogojno zavezujejo, ter izkustvu, da izpolnitev teh dolžnosti presega naše moči.

To se pokaže predvsem v nemoči dobre volje v odnosu do popolnoma drugih moči, ki določajo tok stvari. Najboljši npravni nazor ne zagotavlja uspeha dejanja, ki iz tega nastane. Če presežemo Kanta, lahko k temu dodamo: Obratno je. V svetu, kot je, je tistim, ki nimajo vesti, lažje delovati učinkoviteje kot tistim, ki imajo vest. Sam Kant je svojo pozornost usmeril na neko drugo stanje stvari: Četudi nam posamezno npravno de-ja-



Irena Podobnik: Tunizija, olje na platnu, 2007.

nje uspe, to ne spremeni stanja sveta, v katerem nedolžni trpijo. Da se to stanje spremeni in da prispevamo k nastanku sveta, v katerem je vsak srečen v takšni meri, kot si to zasluži na podlagi svojega npravnega načina življenja, predstavlja "končni smoter", na katerega so naravnana posamezna npravna dejanja. Vendar ni cilj, da vidimo, kako morajo naša dejanja k temu nekaj prispevati, ne samo, da omilimo trpljenje nedolžnih v obstoječem svetu, ampak da povzročimo to novo stanje sveta v celoti (s Kantovimi besedami: "povzdigniti npravni končni smoter"). Že Kant je opazil: Nasprotje je. Francoska revolucija je bila zanj ta zastrašujoči primer, ko poizkus, da bi vzpostavili svetovno ureditev, ki bi ustrezala "končnemu smotru" morale, sprevrže moralnost v nasilje. Zato je bil ta poizkus "tako prežet z bedo in hudodelstvi, (...) da pameten človek (...) nikoli ne bi sklenil, da tak poizkus ponovi"<sup>15</sup>. "Vzpostavitev" npravnega končnega smotra je po eni strani npravno zapovedana, a po drugi strani se izkaže kot nemogoče, ker tak poizkus nenehno privede do stanja, ki je naravnost nasprotno od želenega. Ta ugovor lahko premostimo samo s predpostavko, da razumemo "svoje dolžnosti kot Božje zapovedi" in da v tem Bogu, ki nam te zapovedi postavi, v istem trenutku prepoznamo Stvarnika. Na njem lahko temelji naše upanje, da je delovanje sveta tako zastavil, da navkljub videzu nemoči naših dobronamernih dejanj le-ta sprejme kot učinkovit prispevek k smotru, ki ga lahko samo On uresniči: služenje "Božjemu kraljestvu". Za to "Božje kraljestvo" postavljamo z našimi npravnimi dejanji učinkovita znamenja, ki jih je Kant pod vplivom krščanske nauka o zakramentih poimenoval "spominska znamenja, demonstrativna znamenja in znamenja prihajajočega" ("signa rememorativa, demonstrativa et prognostica").<sup>16</sup>

Zaradi dejstva, da izpolnjevanje naših npravnih dolžnosti presega naše zmožnosti, po-

stane očitno, da npravni zakon od nas zahteva čistost namena in nam istočasno dokazuje, da te čistosti namenov ne posedujemo. Če bi bili zmožni takšne čistosti namreč zmožni, bi bil zakon nepotreben, saj bi tisti, ki bil imel resnično dober namen, kot to poimenuje tradicija, storil dobro z "lahkotnostjo in veseljem". Zato zakon od nas zahteva "spremembo stališča". To pa bi lahko želeli samo, če bi že imeli npravni namen, toda potem bi bila takšna sprememba stališča nepotrebna. Ta ugovor lahko zavrremo le, če smemo predpostaviti, da nas Bog, ki od nas zahteva čiste namene, s svojo "sodbo iz milosti" usposobi za spreobrnitev. Do takšne "sodbe iz milosti" pa sami nimamo "nikakršne pravice".<sup>17</sup>

S tem, ko smo poizkusili razrešiti ta ugovor s pojmom spreobrnjenja, postane jasno, da je postulatorno upanje naravnano na Božje delovanje, ki ga ne določata niti Božja narava niti moralna nujnost, ampak je dej nedolgovane in neizsiljene božje svobode. Tako pa vedno bolj v ospredje prihaja pojem Božje svobode in zavzema središčno vlogo postulatorne vere v Boga, in to mnogo bolj, kot je Kant kadarkoli slutil.

d) Sklepi, ki presegajo Kantovo stališče

Če so predpostavke, ki vodijo h Kantovemu nauku o postulatih, na tak način premišljene, potem je iz tega potrebno potegniti sklepe, ki presegajo Kantovo lastno stališče. Ne zgolj izkustvo npravne dolžnosti, ampak tudi druga izkustva s svojimi posebnimi vsebinami od človeka namreč zahtevajo drugačno formo zora in mišljenja, in v tem kontekstu "spremembo stališča". Tudi tukaj naletimo na ugovore, ki pa jih lahko zavrremo samo na podlagi postulatornega upanja.

Zgodovina znanosti pokaže, da obstajajo izkustva, ki nujno potrebujejo spremembo naših kategorij in form zora. Dognanja noveške astronomije so radikalno spremenila



zor prostora in časa in upravičila novo pojmovanje substance in vzročnosti. Pri prehodu od "klasične fizike" h kvantni mehaniki so se prav tako dogajala podobna preoblikovanja znanstvenega zora in mišljenja. Na takšnih "revolucijah" temeljijo ključni preobrati zgodovine znanosti. Za takšne "revolucije" pa sta značilna dva momenta.

V trenutku, ko se odvijajo, še nihče ne razpolaga z novimi formami zora in mišljenja. Kopernik in Galilej še nista poznala Keplerjeve "nebesne kinematike" in Newtonove "nebesne mehanike", da bi lahko razložila lastna dognanja. Zato so njune ugotovitve sprva delovale zmedeno. Potrebno je bilo zaupanje v lastno izkustvo, da teh dognanj ne bi opredelili kot napak v opazovanju ali mišljenju. Vsi sodobniki Galileja in Kopernika pa niso bili zmožni takšnega zaupanja.

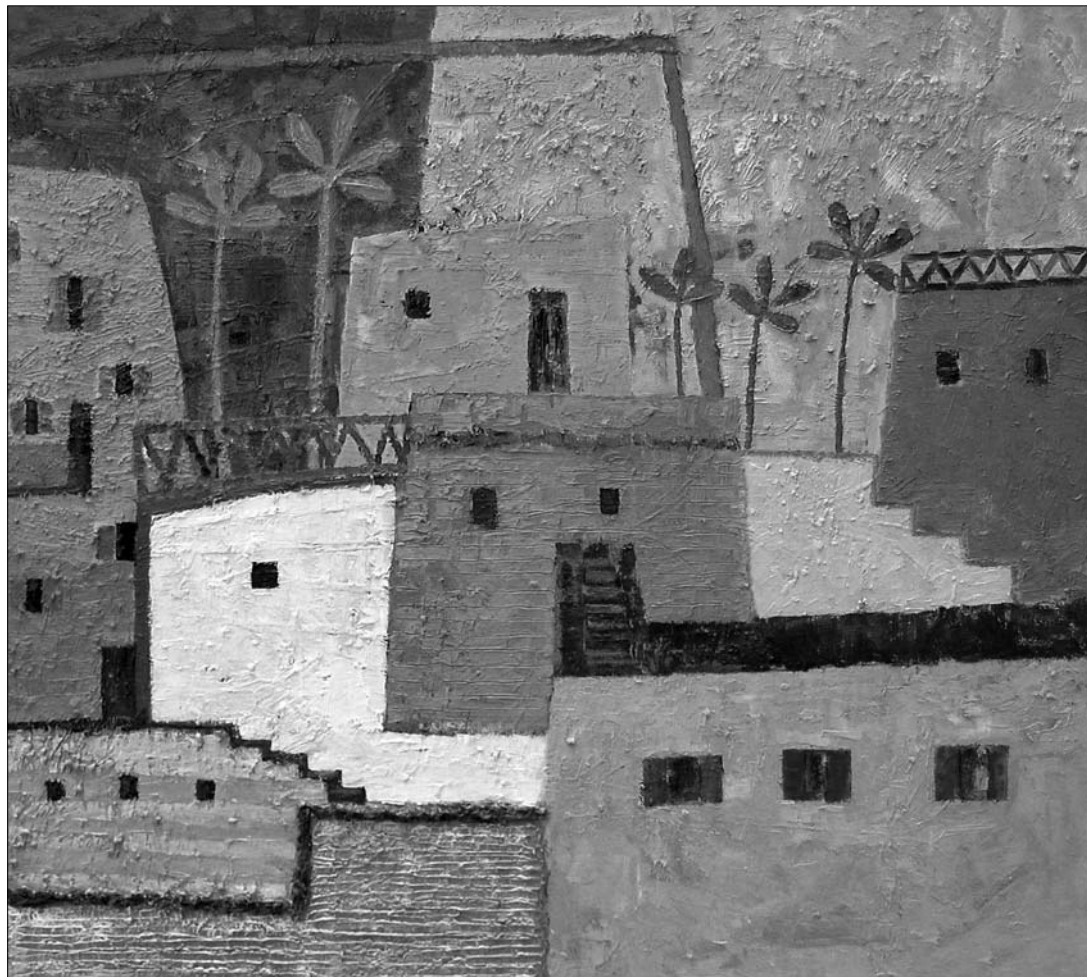
Če pa se v teku zgodovine takšne revolucije večkrat ponovijo, se lahko temeljito zamaje naše zaupanje v objektivno veljavnost takšnih spoznanj. Sleherna "znanstvena podoba sveta" deluje kot vsakokratni zgodovinsko pogojeni "kot gledanja". Dobimo vtis, kot da bi moralo vprašanje o resnici zamenjati vprašanje gole "hevristične smotrnosti". Vsakič izberemo tisti "zorni kot", ki nam olajša opisovanje novih fenomenov in razvijanje uporabnih vsestranskih "modelov" za njihovo razlago. In tudi dejansko obstajajo v sodobni teoriji znanosti poizkusi, da bi svojskost in cilje znanstvenega spoznanja opisali tako, da postane pojem resnice "nepotreben". Tako deluje zgodovina znanosti kot "šola skepse".

Podoben rezultat dobimo, če pogledamo zgodovino umetnosti, morale ali religije. Potrebno je lastno "zaupanje v zgodovino", če nočejo znanost, umetnost, morala in religija takoj, ko se zavedajo svoje zgodovine, izgubiti zaupanja, da lahko v spreminjajočih se formah, s katerimi izkušamo resnično, lepo, dobro in sveto, odkrijemo nekaj objektivno ve-

ljavnega ne glede na pojavne oblike le-tega. *Zaupanje v izkustvo lahko vzdržujemo samo*, če to zaupanje razširimo z zaupanjem v zgodovino z njenimi pogosto nepredvidljivimi preobrati in če to zaupanje vključuje to, da vse, kar je bilo v tej zgodovini nekoč spoznano kot objektivno veljavno, ohrani svojo veljavnost. Vsekakor je to potrebno na novo interpretirati v luči novih spoznanj. Če pa tega zaupanja ne moremo zadovoljivo utemeljiti, se izgubi zmožnost zaupanja v pričo njene zgodovine. Takšno utemeljitev pa zmore samo nadaljnji razvoj nauka o postulatih.

Prvi korak takšnega nadaljnega razvoja zapoveduje: Stavek, ki velja za samo jedro Kantovega nauka o postulatih, se glasi: "Svoje dolžnosti lahko razumemo kot Božje zapovedi." Ta stavek je potrebno posplošiti: "Mnogotere načine, s katerimi nas resničnost nagovarja in nas izzove k odgovoru, lahko razumemo kot pojavne načine tiste naklonjenosti, s katero nas Bog nagovori in nas sočasno usposobi za odgovor na ta nagovor." Če pa ta nagovor razumemo kot "zapoved", ki nima zgolj moralnega pomena, ampak kot "mandat" (mandatum), ki nam ga Bog zaupa (commendat), potem je to zaupanje oblika, s katero dogovarjajoče izkažemo zaupanje Božjemu zaupanju. Drugi korak pomeni: Če je samo en božji delodajalec, potem se načini tega poklica skozi zgodovino ne izključujejo, ampak nastopajo kot izmenična razlagalna sovisnost. Zato bo naloga, da na novo razlagamo nova spoznanja v luči starih ter stara spoznanja v luči novi, zmeraj smiselno početje.

Zaupanje Božjega delodajalca pa je zmeraj dej njegove svobode. Isto velja tudi za odgovor človeškega zaupanja. Pojem Božje svobode in svobode človeškega odgovarjanja pa polzi v središče celotne postulatorne vere v Boga. Nadgrajeni nauk o postulatih bo moral to bolj podčrtati, kot je to napravil Kant, četudi sam poudarja, da nimamo "nika-



Irena Podobnik: **Afriske hiše**, olje na platnu, 2007.

kršnega pravice” do izreka sodbe milosti, na katerega upamo.

Tako razumljeni nauk o postulatih lahko razloži tudi posebno upanje vernega na njegovo “upravičenje” tako, da ga postavi v večjo sovisnost: Ne zgolj posebno upanje verovanja, ampak sleherno zaupanje v zmožnost izkustva, na kateri temelji zmožnost izkustva, je lahko zadovoljivo utemeljeno samo kot odgovor na Božje spoznanje, ki nam zaupa svoja dela in ki si jih posledično lahko človek sam zaupa.

(Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, str. 12-13.)

### **Povzemajoč razgled**

V naših razmišljanjih smo večkrat omenili “nadaljnji razvoj” transcendentalne filozofije in še posebej nauka o postulatih.

Transcendentalna filozofija ne more več izhajati iz izhodišča, da obstaja samo struktura form zora, pojmov in idej, ki nam omogočajo, da se nanašamo na stvari. Preoblikovati jo je potrebno do te mere, da lahko računa na mnogotere načine zora in mišljenja, ki ga omogočajo vsakokratne posebne forme izkustva. Posebni značaj tistega mišljenja, “s katerim misli verovanje”, lahko opozarja na to množstvo form zora in mišlje-

nja. Ko pa to množstvo enkrat odkrijemo, zadeva ne koristi samo razumevanju verovanja, ampak razumevanju sleherne forme izkustva in za izkustvo njenih pogojev možnost nasploh.

Tako razvita transcendentalna filozofija vključuje novo razumevanje človeškega govorjenja in poslušanja. Mnoštvo form zora in mišljenja ni prirojeno, ampak se jih je treba naučiti. To se zgodi, ko človek pridobi novo izkustvo na določen način, o tem pričuje drugim ljudem, posreduje izkušeni nagovor te resničnosti in jih pozove, da podajo svoj lasten odgovor ter s tem prispevajo svoj delež k skupnosti komunikacije in tradicije. Tako se izkažejo skupnosti komunikacije in tradicije kot "šola izkustva"; dialog z resničnim, "izkustvom", je vpleten v dialog med človekom in vsakokratno posebno skupnostjo komunikacije in tradicije.

Ta nadaljnji razvoj transcendentalne filozofije ne prispeva samo k razumevanju verovanja, ki "prihaja iz poslušanja", ampak je nujna predpostavka za razumevanje človeškega govorjenja in poslušanja.

Temu ustrezno se transcendentalna filozofija ne bo mogla omejevati samo na razumevanje dolžnosti kot "Božjih zapovedi". Treba jo je tako dodelati, da bo mnogoterost načinov, s katerimi nas resničnost nagovarja, razumela kot pojavne oblike Božjih nalog ("mandatov"). S tem ne bomo samo osvobodili verovanja njegove fiksacije na moralo, katere dialektiko naj bi presegel s postulatomnim upanjem; veliko bolj bo filozofiji omogočeno, da prepozna dialektiko kot način izkustva ter jo preseže s postulatomnim upanjem.

Takšno postulatomno upanje ne pripomore samo k razumevanju verovanja kot "zasihranosti v tem, na kaj upa", ampak sploh k razumevanju naših zmožnosti izkustva. Nenehno nastopajo z našim izkustvom vsebine, na katerih se polomijo naše do sedaj poz-

nane forme zora in mišljenja. In tudi za to izkustvo velja, da je možno samo znotraj našega zora in mišljenja, saj so ta izkustva možna samo na temelju teh zorov in mišljenj. Toda te forme ne prenesejo te nove vsebine izkustva. Takrat opazimo, da je nujno potrebna preobrazba (metamorphosis) našega zora in mišljenja, če hočemo podati ustrezen odgovor na to novo izkustvo. Tako poprej vidimo, da se bodo znotraj nove oblike zora in mišljenja "v novi luči" pojavile že poznane vsebine prejšnjih izkustev. Vendar v samem trenutku tega izkustva niti vnaprej ne slutimo, kakšna bosta nova zor in mišljenje, niti tega, kako bomo na novo zapopadli stara izkustva. Če pa se v teh situacijah nočemo zmešti in želimo ohraniti zaupanje v objektivno veljavnost svojih izkustev, potem moramo upati, da je takšna preobrazba možna in da se bodo nova izkustva hermenevitično potrdila na starih, ko se bo preobrazba odvila: To pomeni, da bodo tudi nova izkustva ne izničijo prejšnjih, ampak jih postavijo v novo luč. Kar ni vsebina nekega vedenja, ampak postulatomno upanje.

To novo razumevanje postulatomnega upanje ne koristi zgolj razumevanju tega, zakaj poslanci vere svoje poslušalce opominjajo, "da se spreobrnejo k novemu mišljenju", ampak na splošno opozori filozofijo, da lahko vpričo novih vsebin zaupanja v izkustvo temelji samo na upanju in da vključuje zaupanje v zgodovino.

Ta odnos postulatomnega upanja do zgodovine bo jasno izstopil šele takrat, če bo nadaljnji razvoj nauka o postulatih vključeval tudi te momente, ki jih Kant sicer omeni, ampak jih ne naredi za predmet izrecne refleksije: temo Božje svobode. Kant sicer izrecno opaza, da nimamo "pravice do božjega milostnega sodnega izreka" in da tak preobrat omogoča samo dej ne-dolgovane Božje svobode, kar sicer deluje protislovno. Kajti volja za spreobrnjenje že predpostavlja do-

bro namero, ki jo naj s spreobrnjenjem šele dosežemo. Toda temeljni pomen takšnega upanja na Božjo svobodno milostno sodbo za razumevanje zgodovine pa je očitno spregledal. Razviti nauk o postulatih bo moral pokazati, da je prav ta moment postulatornega upanja potreben, da utemelji zaupanje v zgodovino, ki je potrebno, če nočemo, da ostane izkustvo zgodovine šola skepse.

V vseh teh pogledih je postalo jasno: Vprašanje o posebnem "značaju" mišljenja, "s katerim misli verovanje", vsebuje impulze za nadaljnji razvoj filozofije, še posebej transcendentalne filozofije in njej pripadajočega nauka o postulatih. Ko pa takšno možnost odkrijemo, se hitro izkaže za mnogo koristnejšo, kot je samo odgovor na posebno vprašanje po "mišljenju verovanja". Tukaj, kot v mnogih drugih primerih, se dialog med filozofijo in vero izkaže kot koristen za oba udeleženca, za filozofa in verujočega, kot priložnost, da jasneje prepoznata vsak svojo nalogo in postavita kriterij, da jo rešita.

V teh razmišljanjih ni bila izražena pretenzija, da se je takšen razvoj že zgodil. Morebiti pa so pripomogla prihajajočim filozofom, da lažje prepoznajo te poti, in jih okrepila, da prehodijo to neprehojeno pot.

Prevedel: Jani Šumak

\* Richard Schaeffler DJ (roj. 1926) je eden izmed vidnejših nemških katoliških filozofov in teologov. Predaval je filozofijo na Univerzi v Bochumu (do 1989) ter na jezuitski Višji šoli za filozofijo v Münchenu, ki vsako leto podeljuje nagrade Richarda Schaefflerja.

\*\* Prevedeno po Richard Schaeffler, *Auf welche Weise denkt der Glaube? - oder: Was kann eine "Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens" Leisten?*, v: *Philotheos*, vol. 8 (2008), str. 3-33.

1. Karl Lehmann, ki je postal škof in kardinal, je o tem pisal v svoji disertaciji "Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage bei Martin Heidegger", Rim 1962, izdano: Freiburg im Breisgau, 2003, str. 63 ssl.

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. izd., Riga, 1781, str. 538 ssl.
3. Prim. Richard Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Freiburg, 2004.
- \*\*\* V slovenskem standardnem prevodu (SSP) je ta odlomek preveden kot: "Potemtakem vera iz oznanjevanja", vendar v opombi pada dobesedni prevod "iz tistega, kar je bilo slišati". Ker se avtor naslanja na nemški prevod, ki omenjeno vrstico prevaja dobesedno, sem za pričujoči prevod uporabil spremenjeno, a še vedno dopuščeno različico. Sicer pa za celoten prevod velja, da so citati po potrebi skrbno prilagojeni pomenu izvirnika, saj se avtor pogosto navezuje na točno določeno besedo, ki pa jo najdemo v nemškem prevodu Svetega pisma, oz. na mnogih mestih prosto uporablja delce besedila različnih avtorjev, zaradi česar je bilo nemogoče obdržati ali uporabljati predhodne prevode teh del (op. prev.).
4. Prim. Richard Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, Freiburg, 1995.
- \*\*\*\* Beseda "ojkodometično" žal ne pozna prevoda v slovenski jezik. V nemški teološki terminologiji se z njo opisuje govorico, ki izhaja iz doksologije in skupaj z njo gradi prostor odrešenja.
5. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942 (slovenski prevod: Albert Camus, prev. Janez Gradišnik, *Mit o Siziifu, Esej o absurdnem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 152)
6. Prim. programski spis Gustava Landauersa, *Revolution*, Frankfurt a. Main 1907, kjer avtor povzdigne pojem "utopije" v lajtmotiv teoretične utemeljitve revolucionarne prakse.
7. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. izd., Königsberg, 1794, str. 229.
8. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie-Ausgabe VII. Str. 84.
9. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 205 (slovenski prevod: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2003).
10. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 101.
11. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 28 ssl.
12. Baruch Spinoza, *Etika*, 5. del, 19. pravilo (prev. Primož Simoniti).
13. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 37.
14. Ibidem., B 37 ssl.
15. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie-Ausgabe VII. Str. 85.
16. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie-Ausgabe VII. Str. 84 - n. d., str. 11.
17. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 101.