

Resnica*

Kaj je resnica?

“Kaj je resnica?” (Jn 18,38). Zdi se, da v Janzevni pripovedi Pilatovo vprašanje ostane brez odgovora. Vendar se prejšnjim vprašanjem Jetnik ni izognil, kar je znak, da njegovega molka ne moremo interpretirati kot zavrnitev. Na “politična” vprašanja cesarjevega namestnika je Jezus odgovarjal odločno. Na tem terenu se je soočil z njim, da bi ga prenesel na višjo raven, ki je ne more doseči navaden račun interesov. “Moje kraljestvo ni od tega sveta.” ... “Torej si ti vendarle kralj?” ... “Ti praviš, da sem kralj. Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Kdor je iz resnice, posluša moj glas” (Jn 18,36–37). Na tej točki Pilat – izzvan na ravni, ki ga presega – postavi vprašanje, ki nas zanima; a vendar se zdi, kot da se boji prejeti odgovor, kar nam dopušča slutiti grško besedilo, ki hiti pristaviti: “Ko je to dejal, je šel spet ven ...” (Jn 18,38). Kakor da si Pilat noče vzeti časa, da bi dojel, da je odgovor tam, pred njim. Tako so to enigmatično besedilo interpretirali antični komentatorji, ko so v anagramu latinskega stavka *Quid est veritas?* uganili neizrečeni odgovor: *Est vir qui adest.*¹ Resnica je Ta, ki stoji pred teboj! On je resnica: ne nekaj, ampak Nekdo. Prav zaradi tega se ne pusti imeti v lasti kakor kraljestva tega sveta, temveč vznemirja nosilca oblasti, ker tudi od njega zahteva poslušnost. Imeti opravka z resnico postavlja pred najvišjo odločitev, ki žge kot ogenj: služi ona nam ali mi njej; jo reduciramo na objekt ali prepoznamo v njej živi Subjekt, ki nas presoja in presega in mu dolgujemo poslušnost razuma in volje. Resnici odgovarjamo z razpoložljivostjo, da ji služimo; v odnosu do nje je edina ustrežna drža *diakonija*.²

Dostojevski predstavlja isto dilemo tako, da ta dialog prevede v estetske kategorije. Knezu Miškinu (ta je protagonist romana *Idiot*, enigmatičen lik Nedolžnega, ki trpi iz ljubezni do sveta) mladi nihilist Ipolit (obsojen na smrt za tuberkulozo pri dvajsetih letih) postavi vprašanje: “Ali je res, da ste nekoč rekli, da bo svet odrešila ‘lepota’? ... Katera lepota bo rešila svet?”³ Na to vprašanje Miškin ne odgovori; v tišini ostaja sočutna priča bolečine in obupanega iskanja smisla umirajočega Ipolitita. Miškin je podoba Kristusa: “*Tu smo v navzočnosti skrivnosti in lahko smo v skušnjavi, da jo postavimo ob stran, če vse reduciramo na običajen obrazec, ki premaguje naš razum, da je Miškin kristjan posebne narave, da se v njem izraža posebna podobnost s Kristusom ... Čeprav je ta interpretacija navidez očitna, je vseeno nezadostna. Lahko vodi celo na napačno pot. Knez je človek kakor drugi. Resnična vsebina njegove eksistence je religiozna, je Kristus, v osnovi, čeprav se malo govori o njem.*”⁴ Na drugi strani mladi nihilist Ipolit, ki postavlja vprašanje, kliče v spomin drugega sogovornika iz evangelijskega dialoga, toda z eno razliko. Medtem ko Pilat predstavlja moč v njenem navideznem zmagoslavju, je Ipolit človek, ki je hotel spremeniti svet in je trčil ob tragično nepredvidljivost bolezni in smrti: “*Kaj pa imam od vse te lepote, ko se moram in sem se prisiljen zdaj vsako minuto, vsako sekundo zavedati, da je celo tale mušica, pogledjte, ki zdajle piska okrog mene v sončnih žarkih, da še celo ta sodeluje pri vsej tej gostiji in pirovanju, da ve, kje je njen prostor, da ga ima rada in je srečna, in da sem edinole jaz izvržek in da tega vse doslej samo iz svoje malodušnosti nisem hotel razumeti!*”⁵



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Pilat sprašuje po resnici, a se boji odgovora in zbeži pred njim. Ipolit je že šel skozi propad vseh možnih človeških domnev in zdaj začuti potrebo po lepoti, to je po resnici, ki je zmožna osvetliti smisel življenja, toda tako, da gre skozi ogenj zanikanja: *“Lepota bi morala biti pridržana samo za to, kar je pomembno, dobro in resnično, in v nekem smislu je res tako – vendar pod drugim vidikom, ki ga ne moremo zanikati in nas vznemirja, še zdaleč ni tako in lahko lepota odseva tudi v zlu, neredu, indiferentnosti in celo v neumnosti.”*⁶ Tako kot Pilatu, je tudi Ipolitu odgovor dan v tišini: nobene resnice, nobene odrešitve ne moremo iskati v smeri harmonične besedne sprave, ki bi v hipu razrešila škandal bolečine sveta. Zato je resnica, ki bo odrešila svet, lepota, drugačna od vseh možnih sanj in hrepenenj po harmoniji. Ne da bi šla skozi svojo negacijo – skozi škandalozni spektakel zla, ki prekriva zemljo – nobena re-

snica, nobena lepota ne more odrešiti, ne odreševati. Ne da bi šla skozi smrt na križu, nam Resnica v osebi ne bi darovala odrešenja. Lepota, ki odrešuje, se daruje v Jetniku, obsojenemu na sramotno smrt na križu, v sočutnemu Nedolžnemu, čigar podoba je Miškin: ni abstraktna resnica, ki vse razreši, ampak “križana ljubezen”. Resnica božanske Skrivnosti, razodeta in skrita v dogodku zapuščenosti⁷ večnega Sina, je simbolični dogodek, ki drži skupaj sijaj in lik Resničnega, prekoračenje vsake naše mere in spokoj vsakega našega nemira. Kristološka analogija med poslednjim in predposlednjim, resnica/lepota, ki odrešuje, je soudeležnost pri trinitarni *agape*, mišljeni iz kenotičnega sestopa Boga v mrak velike sobote.

Na tej točki se srečujeta in ločujeta dva svetova, tu se križata dve pripadnosti krščanskega razuma in zahodne kulture. Prvi je svet grške *alétheia*, resnice, ki razkriva ali odstira

skrito (privativna alfa zanika prav dejanje *lanthánein*, zakrivanja, ki ustreza latinskemu *lateo*), priklíče iz zakritosti */latenzal* in kliče po evidenci pogleda */visionel*, ki pomeni zmago ideje (*idéa* se vzporeja z *eídos* = videz, oblika, lepota in z *eídon*, ki je zamenjava za *horáo* = vidim; iz istega korena izhaja latinski *video*). *Alétheia* triumfira v pogledu: Grk vidi resnico, tudi v brezni votline teži k pogledu! Če resnica pomeni ponuditi se pogledu, je spoznanje resničnega tista *adaequatio intellectus et rei*,⁸ s katero naše videnje brez preostanka zaobjema objekt, stvar. To je epistemologija, ki navdihuje zahodno filozofijo, ker jo kot celosten etos Zahoda obvladuje primat ideje, tista žeja po vseobsegajočem pogledu, ki doseže svoje največje slavje v totalnem zaobjetju Heglovega monizma Duha in med njegovimi ideološkimi epigoni. Posledica takšnega načina pojmovanja resnice je neredko nasilje: če je resnica ideja, če je pogled, potem za-popade */com-prendel* svoj objekt in ga tako prisili, ker se neločljivo poveže z nujnostjo, kakor *adaequatio intellectus et rei*, ki jo konstituira. Objekt, ki ga opazujoče oko reflektira in prenaša v misel, je "reprezentiran", razrešen v "ideji", v pogledu, ki zaobjema in ima zaobjeto v lasti. Natančno to prenaša grška *alétheia*, kjer je resnica klicanje iz zakritosti, ponujanje pogledu in prav zato polno ujemanje objekta in razuma v deju "za-popadenja" s spoznanjem. Na tem pojmovanju temelji zgodovina Zahoda, je gibalo njegove moči, skrivnost njegovega nasilja, izraz njegove duše, željne prevlade. Na estetski ravni takšni resnici ustreza lepota kot "forma", lepota pogleda, ki kontemplira proporcionalno enotnost delov: je lepo, pred katerim se ustavimo osupli, začudeni. Lepo je harmonija razmerij, ki v fragmentu ponavljajo proporcije Vsega in v najmanjšem hranijo neskončno korelacijo "nebeških števil".⁹

Svetopisemsko, hebrejsko-krščansko pojmovanje resnice ne razume tako: "Kdor pa

se ravna po resnici, pride k luči, da se razkrije, da so njegova dela narejena v Bogu" (Jn 3,21). "Če ostanete v moji besedi, ste resnično moji učenci. In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila" (Jn 8,31-32). "Jaz sem pot, resnica in življenje" (Jn 14,6). V Besedi, ki je postala meso, vera prepozna vdor Drugega, izraz Tišine v Besedi, zapuščeni vse do poslednjega krika devete ure, ne ekstazo jaza, ampak ekstazo Boga in to prav živega Boga, ki se je svobodno predal svojemu stvarstvu. Tu lahko doumemo drugačen odnos med Vsem in fragmentom: ne več odnos sorazmerja, ampak odnos preloma, prekinitve, škandala, odnos prekoračitve. To drugačno pojmovanje, ki ima resnico/lepoto za vdor Vsega v fragment, za sijaj v pome-nu izžarevanja, ki prodira, ne razkriva svoje globoke matrice več v grški epistemologiji, ki obvladuje usodo Zahoda, ampak v svetopisemski, hebrejsko-krščanski epistemologiji. Tu resnica ni več grška *alétheia*, odstiranje tančice, da bi se poprej skrito ponudilo pogledu, ampak hebrejska *emet*, resnica kot trdnost zaveze, zvestoba odnosa (takšno rabo besede najdemo v 1 Mz 24,49, v dialogu med Abrahamovim služabnikom in Rebekinimi sorodniki, pri katerih skuša doseči soglasje za poroko z Izakom; prav tako tudi v Joz 2,12 pri dogovoru med Rahabo, vlačugo v Jerihi, in hebrejskima oglednikoma, ki jima je rešila življenje v zameno za jamstvo zase in svoje). Če pri grški resnici prevladuje Eno, v hebrejski resnici/zvestobi prevladuje Dvoje, zveza, razmerje z drugim, kajti zvestoba se daje med Dvema (tudi če je odnos asimetričen, kakor je med Večnim in Njegovim ljudstvom: "S svojimi krili te pokrije, pod njegove peruti se zatečeš; ščit in oklep sta njegova zvestoba." Ps 91,4). Zvestoba samemu sebi je doslednost, ponovitev; samo zvestoba v dvojini, zvestoba Drugemu je resnica, ki osvobaja in odrešuje (zato so v Svetem pismu pogoste hendiade,¹⁰ ki združujejo resnico z božanski-

mi atributi kot npr. "usmiljenje in resnica", ki se pojavi 17-krat, ali "resnica in pravičnost", ki jo najdemo npr. v 1 Kr 3,6; Zah 8,8 itd.).

V izvorni hebrejsko-krščanski epistemologiji torej ne vidiš ti resnice, ampak resnica zapopade tebe; ne zaobjameš ti resnice v ideji, ampak se v poslušanju pustiš sprejeti od resnice. Ne triumfira – če lahko tako rečemo – *cogito ergo sum*, ampak *cogitor ergo sum*, obstajam, ker me Nekdo misli, ker me Nekdo sprejema in me ima v gosteh, ker je naročje drugega moje bivališče: prebivam v hiši, ki ni moja! Bivališče, gostoljubno naročje Drugega je moje-mesto-ki-ni-moje / *mio-luogo-non-miol*. Resnica po tem pojmovanju ne more več biti posest, niti oblast nad stvarjo, kakor je lahko v obliki pogleda. Biti mora napetost, dogodek, dinamičnost in ogenj odnosa, ki se daje med dvema. V tem smislu gre razumeti tudi pristop Tomaža Akvinskega k vprašanju resnice: ko definira *ratio veri* kot *adaequatio rei et intellectus*,¹¹ na eni strani podčrtuje motiv *correspondentia* med obema, na drugi pa postavlja idejo resnice v kompleksno simbolično mrežo, med tem, kar ji predhaja in ji je temelj (bitjo, za katero velja *verum est id quod est*), in tem, kar ji sledi in kjer daje sadove (*secundum effectum consequentem*).¹² Tako resnica ni toliko nekaj, kar imamo v lasti, je bolj Nekdo, ki ima nas v lasti. Resnica je vse, kar nas sprejema, ne tisto, za kar mi domnevamo, da smo doumeli, zato je v hebrejskem izročilu imenovana "pečat Svetega". Ko se obrača na simboličnost črk, ki sestavljajo besedo *'emet* (*alef, mem* in *tau*) in simbolično obsegajo celotno abecedo, midraš *Genesi rabbah* iz začetka 5. stoletja v njih vidi namig na totaliteto božanskega: "*Alef* je na začetku črk, *tau* na koncu in *mem* na sredini, na podlagi izreka: 'Jaz sem prvi in jaz sem poslednji, razen mene ni Boga!' (Iz 44,6)."¹³

Zato resnica živi iz odnosa med Vsem in fragmentom: ko božanski Drugi vdre v frag-

ment, doseže in pretrga ujetost identitete, ki je zaprta sama vase in je vedno "zla", vklepa-joča identiteta, in takrat se resnica pokaže kot lepota, ki odrešuje. Zato izkustvo resnice, ki razsvetljuje in osvobaja, ni domnevno posedovanje tistega, ki vidi, ampak ponižnost revščine tistega, ki posluša in poslušajoče odgovarja. Resnico se "uboga/poslušaj":¹⁴ ne v vulgarnem pomenu ponavljanja istega, ampak v zgoščenem, dinamičnem pomenu poslušanja tega, kar je onstran, zadaj, brezdanje in izvorno (*ob-audire*), v korespondenci od srca do srca. Samo kdor vstopi v svetišče nemirnega srca ter pusti Besedi in Tišini Drugega vdreti tja, spozna resnico in resnica ga osvobodi, kajti to je resnica, ki deluje in se izžareva, poslušanje, ki poraja zaveze zvestobe in vzbuja eksodus iz sebe brez povratka. Ta resnica je ljubezen, ki hoče biti izrečena v besedah in dejanjih, je vera, ki deluje preko ljubezni: *caritas capax verbi – verbum capax veritatis*.¹⁵ Ljubezen se odpre besedi – beseda se usposobi za resnico, ki obuja Drugega v fragmentih govora, v gestah delovanja ...

Pred tem pojmovanjem resnice se teologija in filozofija zahodne modernosti obe izkažeta revni, združeni v pričakovanju ali v potrebi po Drugem in prav zato bolj odprti za iskanje. Izzvani sta k temu, da ne mislita preprosto "drugače biti", kakor je v zvezi z Bogom kot najvišjim Bivajočim počela onto-teo-logija, temveč "drugače kot biti" ali "onkraj esence", ki se ne pusti reducirati na zaprti svet razpoložljivih ali poznanih bitij. Gre za drobljenje totalitete, znotraj katere so od Grkov do moderne mislili metafiziko, da bi ponovno odkrili drugost, ki je ne moremo reducirati na preprosto tubit bivajočega in zato sprevrča nasilje, ki ga izvaja totalitarizem, lasten sistemom, ki jih je proizvedel zahodni "logos". Postavlja se odločilno vprašanje, kje je dan dostop do resnice/lepote, ki odrešuje: če resnica ni človekov produkt, ampak prihaja k nam, če ni *ex nobis*, ampak

popolnoma *extra nos*, čeprav prihaja v nas, je njeno samo-sporočanje edino možno mesto spoznanja resnice. Tu se filozofija in teologija lahko ločita ali najdeta na novi, višji ravni.

Resnica kot Subjekt

V središče svojega filozofskega razumevanja resnice je idejo razodetja postavil G. W. F. Hegel: resnično je *“postajanje samega sebe, krog, ki predpostavlja svoj konec kot svoj smoter in ga ima za začetek in je le z izpeljavo in svojim koncem dejanski. [...] Resnično je celota”*.¹⁶ Prav zato resnično ne more biti objekt, ampak je absolutni subjekt: *“Po mojem uvidu, ki se mora upravičiti s predločitvijo sistema samega, je vsa stvar v tem, da resničnega ne pojmuje in izrazimo kot substanco, temveč ravno tolikanj kot subjekt”*.¹⁷ Resnično kot subjekt se za Hegla ponuja v *“absolutni religiji”*, ki jo vidi v krščanstvu ravno zato, ker je *“razodeta religija”*, v kateri se ne manifestira poljubna zgodovinska določitev božanskega, ampak to, *“kaj Bog je, da bi bil spoznan, kakor on je”*.¹⁸ Ker je Bog po svoji naravi Duh, ki se samodoloča, ko samega sebe objektivira, in se samoidentificira, ko se nazaj polasti v svoji enotnosti in izvorni identiteti, se razodetje kaže Heglu kot nujni moment večnega Božjega življenja: *“Sama narava duha je manifestirati se, narediti se za predmetnega; to je njegovo dejanje in njegova živost, njegovo edinstveno dejanje, ki je brezkončno”*.¹⁹ S tem, ko se spoznava, se Bog razločuje od samega sebe v samem sebi: Duh na sebi postane Duh za sebe. Prav to neskončno samorazločevanje je večni proces, ki ima svojo končno manifestacijo, fenomenologijo postajanja absolutnega, v zgodovinskem razodetju: *“Bog je torej tu očit /offenbar/, ker on je; on biva tako, kakor je na sebi; on biva, kot duh. Bog je edino v čistem spekulativnem védenju dosegljiv in je le v njem in je le ono samo, zakaj on je duh, in to spekulativno védenje je védenje razodete religije”*.²⁰

Pri Heglu je razodetje torej nujno izhajanje Sina iz Očeta, spoznanega Duha iz spoznavajočega Duha. Ker je zgodovinski proces povezan z božanskim procesom kot fenomenologija edinstvenega absolutnega Duha, je zgodovinsko razodetje nujna oblika uresničenja odnosa med večnim izhajanjem Besede in zgodovino človeštva: *“Bog se razodeva. Razodetje pomeni [...] preobrat neskončne subjektivitete, sodbo neskončne forme, njeno samodoločevanje, biti za drugega; to samomanifestiranje pripada k bistvu duha samega. Duh, ki ni razodet, ni duh [...] Bog je kot duh bistveno to, biti za drugega, razodevati se [...] Ta religija je torej razodeta; kajti je duh za duha. Je religija duha in ne skrivnega, ni zaprta, ampak razodeta in določena, biti za drugega, ki je le trenutno drugi”*.²¹ Toda proces se ne ustavi tu: če bi bilo tako, bi bila njegova zadnja beseda razkol, ločenost Ustvarjenega od Ustvarjajočega, oziroma – z dejansko analognimi izrazi – Razodetega od Razodevajočega. Duh, ki je samega sebe objektiviral in se torej razodel, presega to stopnjo v višji zavesti o sebi, ne več v znamenju ločitve, ampak na ravni samoidentifikacije, sprave /*riconciliazione*/. Večni Subjekt na sebi, ki se je postavil za sebe kot drugi od sebe, se vrne k temu, da je on sam, ne s ponovitvijo začetka, ampak z dialektičnim prevzemom obeh momentov, Duha na sebi in Duha za sebe: *“Bog postavlja drugega in ga odpravi v svojem večnem gibanju. Duh je to prikazovanje samega sebe”*.²² Tretji moment procesa Duha se pri Heglu ujema z likom Tolažnika. Kakor je bilo razodetje končna manifestacija večnega izhajanja Besede, je sprava, ki jo izvršuje Sveti Duh, zgodovinska vzporednica te odločilne stopnje večnega procesa. V tem smislu teži razodetje k temu, da je preseženo v spravi, ki jo dovrši Duh tam, kjer je odtujitev Boga od sebe (nujna za določitev spoznatnosti božanskega Subjekta samemu sebi in vsakemu subjektivnemu duhu) raz-

rešena v vrnitvi Boga na sebi in za sebe in zato zgodovinsko v participaciji ljudi pri božanskem življenju.²³

Heglovo pojmovanje razodetja je torej s pritiskom nujnosti izpeljano iz same ideje Boga kot Duha. Dialektični proces samorazločevanja in samoidentifikacije absolutnega Subjekta istočasno postavlja Boga kot Očeta, Sina in Duha ter kot Razodevajočega, Razodetega in njuno Spravo. Razodetje je dejanje, s katerim absolutni Duh posreduje samega sebe, da pride do spoznanja sebe in da ga preseže v ljubezni, v procesu, ki prepleta in povezuje Boga in svetovno zgodovino. Princip samoposredovanja večnega Duha tako Heglu dopušča, da potrdi izvirno enotnost med razodetjem in božanskim Subjektom, ki v njem deluje, med formo razodevajočega dejanja in njegovo "trinitarično" vsebino. Na ta način se razodetje ne kaže le kot

samosporočanje Boga drugemu od sebe, ampak tudi kot samomanifestacija Boga same-mu sebi in še bolj radikalno kot samozasnutje Boga kot absolutnega Duha, ki se zaveda sebe: je večno postajanje resnice. Razodevajoče dejanje ni sporočanje nečesa, idej ali mrtve resnice, ampak je izraz večnega procesa, ki vpleta in celo postavlja totaliteto božanskega življenja. Kot dogodek, ki *ni samo sporočilen, ampak tudi konstitutiven za božansko*, razodetje prevzame absoluten pomen: je čista, totalna *Offenbarung*, polna manifestacija, brezpogojna odprtost večnega Duha. Svetopisemsko idejo božanske zvestobe, kjer zgodovinska manifestacija Večnega ne more biti na noben način iluzorna, ampak mora biti realna udeležенost in komunikacija živega Boga v zgodovini, Hegel tako vzame resno, vse do tega, da jo zaostri in jo zato – navsezadnje – izprazni.



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

Takšna dosledna idealna dedukcija resnice kot zgodovine Boga in v njej zgodovine sveta se uresničuje, toda za visoko ceno: iz svobodenega in zastonskega dejanja preobilne ljubezni Treh postane razodetje ontološka nujnost, konstitutiven in neodpravljen moment božanskega življenja in njegovih odnosov s svetom. Žrtvuje se transcendenca, ki je preprosto razrešena v vseobsegajoči enotnosti procesa Duha. Ni več prostora za svobodo Boga in zato toliko manj za svobodo človeka; ni več možnosti presenečenja in odprtosti za vsakršno morebitno novost. Poleg tega ideja samoposredovanja absolutnega Subjekta kot interpretativni ključ razodetja konča pri razkroju realne razlike med božanskimi Osebam: Subjekt, ki samega sebe posreduje samemu sebi, ostaja en sam (*unus et unum*). Bog kot absolutni Duh se razreši v edinstvenem božanskem Subjektu, ki – čeprav se posreduje v spoznanju in ljubezni – ne ubeži iz svoje neskončne samote, ker ne živi iz resnične drugosti v sebi samem, ki je temelj vsakega možnega občestva ljubezni. Zato pa ta Bog v skrajni, paradoksalni posledici ni več Bog Ljubezen: če je namreč Ljubezen razlika in izničenje različnega, ob tem pa manjka realnost razlike, se izprazni prav resnica ljubezni.²⁴ Sijaj logične nujnosti, ki je podana kot ontološka nujnost, požge prostor svobode, resnične drugosti in zastonskosti ljubezni v razmerjih znotraj Boga ter v odnosih med Bogom in svetom. Posledično odvzame veljavnost vsakemu hermenevitičnemu dejanju, ker ne prizna več nobene drugosti, ki bi jo lahko dosegali, nobenega onstranstva, ki bi ga lahko interpretirali. Resnica kot absolutni subjekt se iztroši v sami sebi, v ognju svojega večnega procesa brez ljubezni ...

Resnica kot svoboda

F. W. J. Schelling v svoji *Filozofiji razodetja*²⁵ razkriva meje pojmovanja, ki razodetje po logični nujnosti izpeljuje iz ideje Boga,

tako, da pokaže na njegovo notranjo kontradiktornost: "Čemu bi bilo razodetje, oziroma s kakšnim namenom bi tudi samo v splošnem ohranjali pojem nečesa takšnega, če preko njega na koncu ne bi širili izkustva ali ne bi ničesar ponotranjili, razen tega, kar tudi brez njega, sami od sebe vemo ali pa bi lahko vedeli? [...] Lahko je torej sprevideti, da pojem razodetja bodisi sploh nima nobenega smisla in ga moramo docela opustiti, bodisi smo prisiljeni priznati, da bi morala vsebina razodetja biti takšna, da je brez njega ne le ne bi spoznali, ampak je ne bi niti mogli spoznati. Tu je torej razodetje določeno najprej kot poseben in svojevrsten izvir spoznanja."²⁶ Naloga filozofije razodetja torej ni "izpostaviti ideje razodete religije kot nujne, kot čiste racionalne resnice, ali jih na to zreducirati [...]" Nasprotno se bo filozofija razodetja zadovoljila predvsem s tem, da je vse, kar ve povedati o razodetju, moč povedati le zaradi resničnih dogajanj. Za svojo nalogo si bo postavila pokazati, da razodetje ni nujen dogodek, temveč je manifestacija najbolj svobodne, celo najbolj osebne volje Božanstva."²⁷

Schelling tu pojmovanje razodetja in resnice, ki jo sporoča, postavlja v odnos z idejo svobode, ki je temeljna za ves poznejši razvoj njegove misli,²⁸ in si prizadeva posredovati med idealistično držo, ki teži k racionalnem doumetju celote, in religioznimi potrebami pozne romantike, ki je pozorna do posameznega in do nezvedljivosti /*indeducibilità*/ svobodnih dejanj.

Težko posredovanje med nujnostjo in svobodo, med racionalno posledičnim in absolutno nezvedljivim in novim, spodbudi Schellinga k tezam, ki so pomembne za nauk o razodetju. Razodetje predstavi kot dejanje, ki je nujno svobodno, ker izvira iz Božje odločitve, ki lahko ne bi bila sprejeta. Bog vendarle ne bi bil Bog, če ne bi bil popolnoma svoboden in brez prisile, svoboden celo do lastne eksistence, zato pa toliko bolj do eksistence stvarstva in do svojega samosporo-

čanja stvarstvu. Ta absolutna svoboda Boga vzbuja začudenje, v katerem se filozofija in teologija srečata pred resnico, ki se daje: *“Znan je Platonov izrek: afekt filozofa, ‘tò páthos toû filosofou’, je čudenje, ‘tò thaumádzein’. Če je ta izrek resničen in globok, potem bo filozofija, namesto da se omeji samo na nujne uvide, veliko bolj občutila nujno napredovati od tega, kar je sposobna uvideti kot nujno in kar v tem oziru ne vzbuja nobene- ga čudenja, k temu, kar leži izven in nad vsakim nujnim uvidom in spoznanjem; ne bo našla miru, dokler ne bo napredovala do tega, kar je absolutno vredno čudenja.”*²⁹

To, kar je vredno absolutnega čudenja, je prav svoboda Boga, ki brez prisile, iz čiste ljubezni izstopi iz sebe in se podari človeku v izničenju križa: samoomejitev Boga ima korenine v svobodi samodoločitve ljubezni. V tem smislu je misel križa najvišja filozofija, ker je misel najvišjega začudenja pred čisto svobodo božanske *kenoze*, ki se uresničuje v razodetju.

Heglovi izpeljavi ideje Trojice iz pojma Boga kot Duha pozni Schelling zoperstavlja naporno iskanje, ki teži k ohranjanju tako doslednosti argumentativnega dokazovanja kot tudi svobode, ki je konstitutivna za božanske osebe v njihovi specifičnosti. Očeta tako vidi kot izvorni lik božanske biti, kot večno Božjo “preteklost”, ki zaobjema v sebi lastno bit, a tudi lastno ne-bit, v soočanju s katero se lahko odloča z absolutno svobodno izbiro. Če v Očetu ne bi bilo te ne-biti in torej možnosti s svobodno odločitvijo povzdigniti nebivajoče v bit, v Bogu ne bi bilo svobode. Ko izvaja to svobodo, Oče dviguje v bit nebivajoče, ki je v njem samem: to svobodno dejanje je proces porajanja Sina. Ker je Očetova odločitev sprejeta za vselej, lahko po Schellingu rečemo, da Sin obstaja od vselej v volji Očeta, tudi če iz tega izhaja, da je obstajal v trenutku, ko je bilo nebivajoče dvignjeno v bit. V ta svobodni in zastojni dvig

je umeščeno samo stvarjenje, zaradi česar lahko zatrdimo, da je bilo vse ustvarjeno po Sinu, po Njegovi podobi in da je prvorojenec vsega stvarstva, *Urmensch*. Razodetje tedaj postane zgodovinski izraz večnega, absolutno svobodnega in na noben način vsiljenega porajanja Sina.

V procesu božanske svobode se kaže Duh predvsem kot demiurška moč večnega prehajanja iz ne-biti v bit, po kateri Beseda obstaja kot večna božanska “sedanjost”, in temelj Božje prisotnosti v svetu ter sveta v Bogu. Kot Duh obnove božanske in kozmične enotnosti je zato oseba, ki izhaja iz svobodne odločitve Očeta, da ni preprosto drugačen od Sina, ampak da je eno z Njim v spravi biti in ne-biti, svobodno povzdignjeni v bit; je enotnost, ki je večna Božja “prihodnost”. Schellingu se na ta način zdi, da je hkrati zadostil zgodovinski dejanskosti razodetja, kjer so božanske osebe stvarno različne, in strogosti pojma, ko utemeljuje s pomočjo dialektike svobode. V resnici se tveganje trinitarnega modalizma, ki je prisotno v Heglovi filozofiji religije, sprevrže pri poznem Schellingu v nič manjše tveganje subordinacianizma, ki iz Sina dela Očetovo stvaritev. Sin je podrejen Očetu, ker ga je On dvignil v obstoj, čeprav je nadrejen stvarstvu, ker ga je kot prvega in za vselej hotel v izvorni odločitvi božanske svobode. Schelling je sprejel Heglov izziv razumeti razodetje kot dejanje živega Boga; toda čeprav si je zastavil cilj, da ne bi padel v zanko logično nujnega in vseobsegajočega sistema, vendarle ne obdrži čuta za suverenost in transcendenco Trojice do zgodovine v tako čisti obliki, da bi izključil kakršnokoli ujetost božanskega v monizem procesa absolutnega Duha. Dialektika svobode ne izprazni božanske drugosti nič manj kot nujnost dialektike ideje.

Težava je torej v tem, da pokažemo, kako je lahko razodetje resnično dejanje živega Boga in obenem ne izčrpa Božje globine, pre-

sežka Njegove neizmerljive skrivnosti, kjer edino lahko biva absolutna svoboda Njegove iniciative, da se sporoča človeku. Ker razodetje lahko razumemo kot dejanje svobodnega samosporočanja, v katerem se živi Bog podarja kot Oče, Sin in Sveti Duh, ne da bi se ujel v zanko nujnega in vseobsegajočega procesa, je potrebno obdržati visoko in čisto presežnost skritega Boga do Njegovega razodetja. Bog je in ostaja največji v horizontu tega sveta tudi, ko se z zastonskim dejanjem Svoje svobode in torej iz ljubezni v vstopom v zgodovino samosporočja človekovemu srcu. V dogodku */eventol/* razodetja – ki ga razumemo kot prihod */avvento/* resnice – je potrebno ohraniti dialektiko transcendence in imanence: samo tako se Bog ne razreši v svetu, niti se svet ne izniči v Bogu, použiti v ognju Njegove resnice. Če bi se Bog popolnoma manifestiral v Svojem zgodovinskem razodetju, če bi ga Beseda, s katero se je izgovoril, izrekla dokončno, bi se uresničila ena od dveh možnosti: bodisi bi se božanski svet reducirjal na mere človeškega sveta, bodisi bi človeški svet preprosto pogoltnila slepeča luč Absoluta. Ker božansko samosporočanje je in ostaja takšno, se ne more izogniti dialektični napetosti, v kateri sta razdalja in bližina med Bogom in svetom obe potrjeni: kot da bi rekli, da se Bog v razodetju obenem izgovori in zamolči, se razodeva in zastira ...

Prihod resnice

Dialektični značaj razodetja lahko razpoznamo že iz terminološkega vidika, kjer je ohranjen dvojni pomen predpone *re-* v besedi *revelatio*, ki nakazuje tako ponovitev istega (npr. v *re-volutio*, kjer kaže na intenziviranje gibanja), kakor tudi spremembo stanja (kot v *re-probatio*, kjer kaže na zanikanje odobravanja): *re-velatio* in grška *apokálypsis* istočasno označujeta zgostitev in padec tančice. V grško-latinski tradiciji razodetje pomeni hkrati prikazati se v prisotnosti

in umikati se v odsotnost, razkritje tega, kar je skrito, in zakritje tega, kar se je razodelo. Ta dialektična igra se je izgubila v nemškem prevodu: izraz *Offenbarung*, ki kliče v misel dejanje odprtja, se je ustalil kot ekvivalent za *revelatio* v nemški teologiji, ki obvladuje misel o veri v modernosti. Od tega trenutka je problem razodetja postal problem samomanifestacije odprtega, vse do Heglove interpretacije, kjer se absolut razodete religije konstituira z izrekanjem samega sebe in razodetje postane nujna fenomenologija Duha, postajanje resnice. Izvorno krščansko izročilo nasprotno vedno razume *revelatio* kot dejanje Boga, ki je neločljivo razodet in skrit, *revelatus in absconditate, absconditus in revelatione*.³⁰

V potrditev tega lahko opazimo, kako *revelatio* v Novi zavezi odgovarja nič manj dialektično dejanje, to je poslušnost vere: globoko poslušanje (*oboedientia* iz *ob-audio*, gr. *hyp-akoé*), poslušanje tega, kar stoji spodaj in onkraj (*ob-*, *hypó*) neposredno slišane besede (npr. Rim 1,5; 16,26: "k poslušnosti vere", "da bi bili poslušni veri"). Besedo zares sprejmemo le, ko jo poslušamo tako, da gremo preko nje, se pravi, da jo ubogamo, ko poslušamo, kar je onstran, zadaj in globlje od nje. Poslušati besedo resnice, ki je Kristus, pomeni torej poslušati to, kar je onstran besede, tišino izvora, iz katere izhaja: Kristus, Očetova beseda, napotuje na globino skritega. Zato sprejema besedo samo tisti, ki posluša tišino; razodetju resnice se odpre samo tisti, ki sprejme škandal razodevanja skritega in skrivanja razodetega. Če izhajamo iz te ključne ideje *revelatio Dei sub contraria specie*,³¹ se dialektika razodetja v prikazovanju in umikanju skrivnosti predstavi predvsem v nekem *concretissimum*, kjer se neizrekljiva globina Boga manifestira, ne da bi se v njem razrešila. Če je razodetje naboj dialektične napetosti med besedo in tišino, bo ubogljivo poslušanje vere vedno neizogibno združeno

s škandalom, z možnostjo prekinitve med besedo in tišino, iz katere beseda prihaja in v katero se vrača. Zato krščanstvo je, ostaja in bo ostalo v svojem čistem oznanilu kamen spotike in njegova resnica ne bo prenehala biti *veritas indaganda*,³² vedno hranljiva jed raziskovanju misli. Krščanstvo, ki bi izgubilo rušilni naboj škandala, svojo nerazpoložljivost kakršnemukoli ideološkemu zajetju realnosti, bi razrešilo resnico razodetja na svetno spretost in se neizprosno odtujilo od sebe (to je *solvere Christum*,³³ kar so cerkveni očetje očitali herezijam).

Razodetje torej ne odstranjuje razlike med dvema svetovoma: božanska transcendentna resnica se ne razreši v zgodovini! Toda prav zato dejanje božanskega samosporočanja v besedah in dogodkih našega jezika utemeljuje pogoje možnosti hermenevtike kot znatnosti interpretacije, ki zavrača tako preprosto ponovitev istega kakor tudi nezmožnost komunikacije v absolutni razliki: hermenevtika se ni brez razloga rodila znotraj biblične eksegeze! Ko se Bog v razodetju manifestira v Besedi, to pomeni, da onkraj te Besede, avtentičnega božanskega samosporočanja, je in ostaja božanska Tišina. Božanska Tišina je predvsem Ne-Beseda, skrivnostno in izvirno sveže onstranstvo, iz kjer Beseda izhaja in kjer je Beseda bila in je v večni zgodovini Boga: "V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog" (Jn 1,1). Grško besedilo s členom razlikuje dva primera, kjer v tej vrstici uporablja izraz Bog: Beseda je bila "pri Bogu" (*pròs tôn theón*) – Beseda je bila "Bog" (*theón*, brez člena). To razlikovanje izreka skupno pripadnost Besede in Njega, ki je Bog, Božjemu svetu, njuno občestvo v Božji biti in istočasno razliko med Bogom, pri kateremu je bila Beseda, in samo Božjo Besedo. Ne-Beseda, Tišina počela je torej Bog, ki ga Nova zaveza enači z Očetom Jezusa Kristusa, medtem ko je Beseda – od vselej bivajoča pri Očetu kot Bogu – postala

meso in odmevala v zgodovini (prim. Jn 1,14). Beseda razodetja tako napotuje na Tišino izvora, v globino, iz kjer večno izhaja in kjer večno je: Bog, ki se je naredil vidnega, k nevidnemu Bogu, čigar zvesta podoba je. Ko kličemo ta onkraj Besede z imenom Tišine, lahko potrdimo, da je resnično sprejetje Kristusove Besede v poslušanju Tišine, ki jo presega in iz katere izhaja. Izvršiti je torej potrebno dvojno preseganje, da bi srečali resnico v njenem razodevajočem razdajanju: od Svetega pisma, v katerem se daje Beseda, je potrebno dospeti do žive Besede, ki je postala meso in je ne moremo reducirati na mrtvo črko; in od Besede, ki se je izrekla v besedah, se je potrebno vzpeti k neizrekljivi Tišini njenega Izvora, k skritemu Izviru, ki hrani življenje.

Primum et novissimum spoznanja vere se tako manifestira kot *secundum*: Sin napotuje k Očetu, Beseda k Tišini, Razodeti v skritosti k Skritemu v razodetju. Dvojni pomen *revelatio* se tukaj pokaže v vsej svoji polnosti: v odstiranju tančice je njena zgostitev; v prikazovanju umik; v razodevanju zastrtje. Verujoče poslušanje dosegajo besede Svetega pisma in v njih Razodeti, da se zahvaljuje Njemu in preko Njega Skritemu; besede Svetega pisma posredujejo živo Besedo, ki je sama posredovanje naproti Tišini; ta je drugi breg, skrita globina izrečenega, cilj in domovina poslušnosti vere v Besedo. Brez Besede ne bi bilo dostopa do Tišine; toda brez Tišine bi bila Beseda zgolj "odprto" tega sveta, *Offenbarung* ("odprtje odprtega"), ki ne bi vračala v drug svet in drugo domovino, ker ni v "odprtem" nič več skrito, ampak je vse razrešeno v polno dovršenem razkritju. Samo z vračanjem k Tišini Besede lahko terjamo poslušnost vere; samo, če se samo posreduje v Besedi, je tisto, kar je onkraj izrečenega, dostopno in izzove odgovor verujoče intencionalnosti kot odprtosti človeškega srca do neizmerljive globine Boga.

Beseda izhaja iz Tišine in dobi odmev v Tišini: kakor imamo izhajanje Besede iz tihega Izvora, tako imamo tudi njen cilj, njeno "prihodnost",³⁴ kraj njenega prihoda. "Prihodnost" Besede, ki odmeva v besedah Svetega pisma, Nova zaveza imenuje Sveti Duh, Duh resnice (prim. Jn 16,7.13). Tudi Duh je v nekem smislu Tišina: sledi Besedi, kakor Beseda sledi začetni Tišini. Toda Duh ni Tišina izvora ali izhoda: je Tišina cilja, povratka. Je Tišina, v kateri v večnosti Boga počiva Beseda, ki je izšla iz rodovitne tišine Očeta. Je mir Ljubečega in Ljubljenega, vez Besede in Tistega, ki jo izgovarja, je "mi", kjer Tišina in Beseda opravljata večni dialog. In hkrati je Tišina, v kateri Beseda izhaja iz Izvora, da bi vstopila v čas, je tišina Božje ekstaze, Božjega izstopa navzven, da bi se izročil drugemu v dogodku stvarjenja in pri binkoštih. Ker je tišina miru in ekstaze, lahko tišini Duha rečemo tišina Srečanja: v Njem se z medsebojnim razdajanjem srečujeta Beseda in Tišina božanske večnosti; v Njem se srečujeta Bog stvarnik in ustvarjeni svet (nad njegovimi prvobitnimi vodami je vel Duh, prim. 1 Mz 1,2); v Njem se srečuje utelešena Beseda s srcem verujočega človeka in s celotno zgodbo človeštva, saj pričuje o Kristusu, oživlja in aktualizira spomin Nanj (prim. Jn 14,26 in 15,26). Duh oživlja besede Svetega pisma, ker v njih daruje Besedo. Z ozirom na Besedo je kakor tišina spomina in pričevanja, ki jo kliče in s tem dela prisotno: zato je "Duh resnice" (npr. Jn 14,27 in 15,26).

Resnica in zgodovina

Beseda, ki prihaja iz večne tišine Boga, torej doseže človeka v njegovem zgodovinskem, "eksodalnem" položaju: resnica Boga prihoda prihaja v zgodovini naproti ustvarjenemu bitju, ki neprenehno izstopa iz sebe in se bojuje s smrtjo, da bi napredovalo proti življenju. Bog izhaja iz tišine in naseljuje besede časa, da bi zgodovina vstopila v tišino domo-

vine in tam prebivala. V tem smislu lahko rečemo, da se jezik razodetja – neločljiv od dogodkov, v katerih se uresničuje – rojeva v zgodovini, a se ne razreši v njej: ko prevzame zgodovinsko dogajanje, ga preoblikuje in usmeri v srečanje z Resnico Božje Besede, ki se je naselila v besedah ljudi. Ne preseneča, da se ta jezik rojeva v zgodovini – kakor vsak človeški jezik: "V resnici ne pripada zgodovina nam, temveč mi njej."³⁵ Specifično za razodetje je to, da zgodovinskost, ki ga opredeljuje, ni samo neodstranljiva refleksija eksodalne strukture človeškega položaja, ampak napotuje na srečanje med eksodusom človeškega položaja in prihodom živega Boga, ki se je dovršilo v inkarnaciji Besede. V poslušnosti resnici, ki prihaja v zgodovino, se zgodovinskost eksodusa poroča z zgodovinskostjo prihoda: zato prav resnica prihoda, sprejeta v eksodusu človeškega spoznanja, na višji način odgovarja na vprašanje o možnih spregatvah Absoluta in zgodovine, ki prečka celotno dogajanje misli.

Zgodovino tu zaznavamo kot kraj hermenevitičnega posredovanja resnice, seveda pa ne kot resnico samo v svojem postajanju: resnica, ki bi se razrešila v zgodovini, bi bila zreducirana na relativizem, povsem nesposoben zajamčiti odprtost zgodovinskega nastajanja za presenečenja Transcendence in Njenega prihoda. Absolutni historicizem je izvor ideologij in njihovih zadušljivih zapor, ki proizvajajo totalitarizem in nasilje. Po svetopisemskem pojmovanju se resnica "zgodi" /*avvienel* v zgodovini in ne "nastane" /*divvienel* v njej, se pravi, da se razodeva v hermenevitičnem posredovanju jezika in komunikacije, ob tem pa vseskozi presega zmožnost izraza besed in dogodkov, v katerih se izgovarja, onkraj prijema pojma in interpretacije. Prevzem zgodovinske razsežnosti resnice se zato ne uresniči za ceno izgube njenega transcendentalnega značaja in torej padca v zanke ideologij ali (po očitnosti zgodo-

vinskega poloma le-teh) v nihilistično ujetost, ki je značilna za "šibko misel". Nasprotno, recipročna pretvorba *verum in factum* (G. B. Vico) vrača pozornost na postajanje resnice. Zato se resnica pokaže kot pomenljiva in osvobajajoča za človeštvo, postavljena v telesnost in v trpljenje nastajanja, vendar ne da bi se kdaj predala njegovim meram. Tako "se v preiskovanju zgodovinskega značaja resnice danes srečujeta filozofska hermenevtika in specifično svetopisemsko pojmovanje [...] Za svetopisemski pojem resnice je značilno, da resnica ne more in ne sme biti samo spoznana in izražena, ampak tudi izvršena. Resnica in zvestoba sta notranje povezani."³⁶

Posledica teh premis je, da zgodovinski pristop k resnici ni na noben način enakovreden odpovedi vsaki možni metafizični zasnovi: pozornost do tubiti kot konkretnega kraja prihoda resnice ne izključuje, prej terja pozornost do biti, ki utemeljuje samo resnico. S tem ko prihaja v zgodovino, resnica ne izgubi svoje ontološke obstojnosti: preprosto jo dela vsaj delno dostopno, priobčljivo in pomenljivo za človeka. "Dejansko se pravilno razumljena zgodovinska misel še zdaleč ne more odreči metafizičnim kategorijam [...] Skratka, vsako zgodovino moramo prav kot zgodovino pojmovati le kot izpeljano iz napetosti med neskončnim in končnim, iz ontološke difference med bitjo in bivajočim, iz igre, ki združuje svobodo in povezavo s tradicijo, posameznika in družbo. Brez teh struktur, ki jo metafizično označujejo, zgodovina ne more dejansko obstajati in si je kot take ne moremo zamisliti."³⁷

Resnica, prepoznana kot zgodovina, ne žrtvuje samoizrekanja resnice, ampak ga ovrednoti ravno v njegovi naravi jezikovnega dogodka, zgodovinsko-konkretnega in skupnostnega posredovanja, v katerem se bit daruje bivajočemu in se bivajoče odpira svoji izvorni ontološki globini. Iskanje smisla resnice ni žrtvovanje globine in objektivnosti resničnega, ampak je prepoznanje dejstva, da

je resnica hkrati privlačna dobroti in žareča lepota (v skladu s klasičnim naukom o transcendentalijah biti). Resnica na sebi postaja resnica za nas, ne da bi izgubila svojo transcendenco: samo daje se v horizontu smisla, postaja razumljiva in pomenljiva, ne za ceno svoje presežnosti, ampak prav zahvaljujoč se presežnosti in njenemu vzdrževanju. To je *re-velatio* Skrivnosti, ne *Offenbarung* brez transcendence.

Zato "nima zgodovinsko mišljenje, če ga dobro razumemo, nič z relativizmom in skepticizmom. Zgodovina ne izključuje Tradicije, družbenih vezi, bistvenih struktur metafizike, ampak jih vključuje, četudi na zgodovinski in ne statičen in fiksen način."³⁸ Privzeti zgodovinsko zavest torej ne pomeni odreči se tisti *memoria Aeterni*,³⁹ ki je značilna za resnico, ampak živeti jo na tak način, da se v njej prihod resnično vtisne na človekovo pot ekso-dusa. Iskanje resnice, ki privzame takšno zavest zgodovinskosti, se izoblikuje kot zvestoba sedanjemu svetu, povezana z zvestobo svetu, ki mora priti: spoznanje, ki iz tega izhaja, je poznavanje navzočih stvari in smisla, ki jim ga odpira prihod Drugega, hkrati pa je modrost o skrivnosti, odprtost za sprejetje neizčrpno novega, ki se podarja v vedno prenetljivem razodetju živega Boga. Na prvi pogled paradoksalen primer tega prepričanja predstavljata 19. in 20. teza, ki ju je Martin Luter formuliral za *Heidelberško disputacijo* v letu 1518. V njih lahko prepoznamo hermenevtični manifest njegove *theologia crucis*: "19. Ni tisti, ki vidi, da spoznavamo nevidno naravo Boga iz ustvarjenih stvari, vreden, da ga imenujemo Teolog, 20. ampak ta, ki spozna, da vidimo vidno stran Boga v trpljenju in križu."⁴⁰

Poleg tega, da te besede svarijo pred vsako redukcijo transcendentne resnice na evidenco narave in ustvarjenega, podčrtujejo tudi, da je edino v zgodovinskem posredovanju mogoče božansko samosporočanje ljudem. Re-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

snica, ki se izgovarja v zgodovini, se zgodovini ne preda.

Luter prav tako jasno zazna nenehen odlog spoznanja, ki tako omogoča presežnost *esha-tona*, z nepozabnimi besedami, ko komentira Pavla: *“Apostol drugače modruje o stvarih in jih drugače razume kot filozofi in metafiziki. Kajti filozofi tako potopijo pogled v prisotnost stvari, da opazujejo samo njihova kajstva in kvalitete, Apostol pa odvrta naš pogled od uvida prisotnih stvari, od njihovih bistev in akciden, in ga usmerja k temu, kar bodo. Ne govori namreč o bistvu ali delovanju ustvarjenih stvari ali o deju, trpnosti in gibanju, temveč govori z novimi, čudovitimi in teološkimi besedami o hrepenenju stvarstva, tako da se s tem duh, ko zasliši, da stvarstvo hrepeni, ne usmerja več v raziskovanje samega stvarstva, ampak tega, po čemer stvarstvo hrepeni.”*⁴¹ *Expectatio creaturae*⁴² – razodeta sami sebi v resnici, ki je vstopila v zgodovino – odpira horizont

zgodovine za brezno resnice, ki je vedno večja od zgodovine same ...

Sprejetje resnice

Prihod resnice, ki se uresničuje v dialektiki razodetja, torej zavezuje filozofski razum k preseganju, ki ga teološki razum prepozna uresničenega v dejanju vere. Obe, filozofija in teologija, sta pozvani k drugosti, ki ju tu dosega. Morda se izziv resnice v njenem odnosu do zgodovine ponuja filozofom in teologom kot kraj, kjer bi se danes lahko ponovno, na nov način srečali onkraj moderne parabole in njenih kritičnih izhodov, predvsem v treh oblikah: to so *čudenje*, *agonija* in *etika*.

Prihod resnice se uresničuje predvsem v prostoru *čudenja*: v njem se drugost javlja na čist in silen način, s svojo prisotnostjo, ki je ne moremo deducirati ali programirati, ter s svojo odsotnostjo, ki nas vznemir-

ja. Iz trka z Drugim se rodita očaranost in strah čudenja, ki je strast filozofa. A to je tudi stanje, lastno teologu: *“Odsotnost začudenja bi korenito skvarila tudi delo najboljšega teologa, medtem ko celo slab teolog ne bi bil popolnoma izgubljen za svojo delo in svojo nalogo, če bi se bil še sposoben začuditi, če bi se začudenje, kakor oborožen vojak, lahko še zagnalo nadenj.”*⁴³

Čudenje je vedenje, da Drugega nimamo v lasti, ampak da nas dosega in izziva njegova nedoumljiva drugost, kakor se izraža v obliču drugih: *“Lahko se dvignemo iz izkustva totalitete v položaj, kjer se totaliteta prelomi, medtem ko ta položaj pogojuje totaliteto samo. Takšen položaj je svetljenje zunanjosti ali transcendence v obliču drugega. Pojem transcendence, če ga strogo razvijemo, se izreka z izrazom neskončnega.”*⁴⁴

Kdor misli absolutno radikalno in se pusti izpraševati drugosti, ki se je ne da reducirati na identično, ve, da gre za *novum*, za nepoznano, za čisto in silno drugost Drugega; njena sled je obliče drugega. K temu Drugemu se teolog ne zateka samo na poti intelektualnega poslušanja, ampak polneje in izzivalno tudi v molitvi, “mističnem” izkustvu, ker je dano od zgoraj, od Drugega. Vendar se mora tudi filozof posvetiti drugosti Drugega v tisti močni, strašni osuplosti njegovega spraševanja o breznu drugačnega od vsega, kar ustreza svetu identitete.

Agonija je drugo obliče izkustva prihoda resnice. Če je Drugi drugi, je odnos do Drugega *agón*, boj. Agonija je preizkus drugosti vse do temelja, teoretično in eksistencialno: je živeti mejo v sebi. Ta boj je povsem drugačen od nasilja, ki je prevladovalo v zgodovini Zahoda, je celo bolj radikalno zanimalo od njega, ker postavlja osebo v odnos s presežnostjo Transcendence, ki jo prehiteta in ozavešča o njenih mejah: *“Obraz biti, ki se kaže v vojni, se fiksira v konceptu totalitete, ki obvladuje zahodno filozofijo. Posa-*

*mezniki so reducirani na nosilce sil, ki jih vodijo brez njihove vednosti. Posamezniki prevzamejo od totalitete svoj smisel [...] (Eshatologija) ne vpeljuje teleološkega sistema v totaliteti, ni nauk o orientaciji zgodovine. Eshatologija postavlja v odnos z bitjo onkraj totalitete ali zgodovine in ne z bitjo onkraj preteklega in sedanjega.”*⁴⁵

Ne gre samo za eksistenco pred resnico, ki jo lahko razumemo kot plen ali kot Drugega, ki prihaja k nam in nas vznemirja, ampak tudi za eksistenco z Drugim v boju, ki doživlja misel kot napor, trpljenje, agonijo resnice. Teologija pomeni misli prinašati agonijo Božjega prihoda, ki neizprosno kliče k spreobrnjenju srca in življenja, medtem ko filozofija pomeni misliti agonijo same misli, ki se zaveda svoje nevednosti. V tem agoničnem, brezdanjem trenutku filozofi in teologi še enkrat odkrivajo kraj srečanja v skupni *diakoniji* resnice: “Skupnost ‘učene nevednosti’ jih vedno bolj zbližuje, kot lastnejši prostor njihovega sporazumevanja in spopadanja.”⁴⁶

Končno je odgovornost do prakse zadnje področje, kjer se pokaže izziv prihoda resnice za filozofe in teologe: *etika* ne pomeni samo bivati pred Drugim in z Drugim, ampak tudi bivati za druge in z njimi. Etika je eksplozija izvirne in absolutne enotnosti jaza, je odprtje za to, kar je onkraj subjekta, kraj pričevanja – in ne tematizacije – o Neskončnem, z začetkom pri odgovornosti do drugih, ki vse prenaša, za vse skrbi, za vse trpi in je za vsakogar odgovorna: *“Iti naproti Drugemu pomeni postaviti pod vprašaj svojo svobodo, svojo spontanost živečega, svojo moč nad stvarmi, svobodo ‘sile, ki zmore’, siloviti tok, ki mu je vse dovoljeno, celo umor. Zapoved ‘Ne ubijaj!’, ki izrisuje obliče, kjer vznikne Drugi, podvrže mojo svobodo sodbi [...] Etika onkraj predstave in gotovosti izrisuje strukturo zunanjosti kot tako. Morala ni veja filozofije, ampak prva filozofija.”*⁴⁷

Tudi tu filozofe in teologe združuje nuja poziva resnice: drugi niso merljivi proizvodi naše misli, ampak pogojujejo naše delovanje, so meja ali izziv naše svobode in naših izbir, so radikalna terjatev, temelj etično odgovornega obstoja. Še bolj radikalno so drugi evangelijske *caritas*, zapovedi, ki je prvi "podobna", je udeležena na njej in jo realizira, zapovedi ljubezni. Drugost tako izziva filozofe in teologe k temu, da presežejo lažno ločenost teorije in etike, postavljeni pred sijaj resnice: moralna dimenzija na močan način nalaga filozofski in teološki spekulaciji zahtevo, da eksistenca in mišljenje eksistence nista le v sebi, ampak za druge.

Drugi etike pa ni samo tisti najbližji in neposredni, ki vprašuje misel s samo svojo tubitjo, ampak tudi Drugi, čigar sled je obličje drugega, ki nas gleda. Resnica, ki odrešuje, je dejansko *etos* v dvojnem etimološkem pomenu besede: gostoljubno in poživljajoče "bivališče" (*êthos*) v skrivnosti Drugega, ki vse zaobsega, ter "običaj" (*éthos*)⁴⁸, ki ga razumemo kot navadno in stalno zadržanje do drugih, ki so pred nami. Enotnost obeh vidikov se je dolgo ohranjala v zahodnem etosu, ki ga je oblikovalo hebrejsko-krščansko izročilo. Šele v moderni dobi, ko je bilo potrebno braniti vidik univerzalnosti resnice verske dogme proti domnevam totalitarizirajočega razuma, se je morala razvijala avtonomno, kot nauk o prigodnem in pretres primerov (kazuistika). Razsvetljsko razlikovanje med univerzalnimi in nujnimi "resnicami razuma" (*Vernunftswahrheiten*) ter faktičnimi in prigodnimi "zgodovinskimi resnicami" (*Geschichtswahrheiten*) se je zrcalilo v ločitvi med spekulativnim momentom, ki je pridržan za večno resnično in po sebi nespremenljivo, ter etičnim momentom, ki je posvečen regulaciji partikularnega, prehodnega in spremenljivega. Toda na ta način se je izgubila iz pogleda prav edinstvenost hebrejsko-krščanskega pojmovanja, po katerem se

božanska resnica vedno daje kot odrešenjska resnica, razodeta in prenešana skozi zgodovino v prepletenosti življenjskih odnosov zaveze. Svoj vrhunec ima v najvišjem škandalu: On, ki je v osebi, v vseh stopnjah svojega življenja, tako v ponižanju kot v slavnem poveljčanju, resnica Boga ter skrivnost in odrešenje sveta. Pred nju, da bi dosegli na novo najdeno razmerje med resnico in etiko, smo danes vsi, filozofi in teologi, prerevni. Je to sad osirotelosti od ideologije? Je to nova pomlad, ki jo je vrnitev k virom, torej k svetopisemski pripovednosti, ki Drugega ne zapira, ampak dopušča, da ga izkušamo v svoji odprtosti, dala krščanski teologiji? To si bodo prizadevale doumeti zgodovinske analize. Medtem obstaja in ostaja položaj izgubljenosti, šibkosti, brodoloma, kar lahko sprejmemo kot poziv k begu, k padcu in torej k ne-mišljenju, ali pa lahko vidimo v njem izziv za misel, ki ne bo ravnodušna in bo imela pogum, da se prepusti spraševati resnici, ki prihaja v čudenju in nemirni osuplosti in tako prevzame breme dramatične agonije in odgovornosti do drugih v prvenstvu ljubezni, ki osvobaja in odrešuje.⁴⁹

Resnica onkraj zgodovine

Zanimiva rabinska zgodba pripoveduje o ponižnosti črke *alef* – najbolj eterične in neulovljive, pa tudi najskromnejše med vsemi črkami hebrejske abecede -, ki se edina med vsemi vzdrži vsake zahteve po tem, da bi bila izbrana za začetek pripovedi o stvarjenju. Prva beseda Tore je namreč *berešit*, "v začetku", in prva črka je *bet*, ki začenja vsak blagoslov (*berakah*) Svetega in je kot kvadrat, odprt na levo, v smer, kamor v hebrejščini teče pisava, kakor bi hotela reči, da začetek ni dovršitev, ampak vprašanje in pričakovanje:

Pripoved nadaljuje, da je hotel Večni plačati *alef* za njeno ponižnost in ji je dal prvo mesto v dekalogu: "Jaz sem Gospod, tvoj Bog" – izrek večnega, nevidnega temelja, ki

se po zaslugi razodetja pojavi v času in vzpostavi zavezo med živim Bogom in Njegovim ljudstvom – se namreč začenja z “jaz”, *anohi*, z začetnico *alef*.⁵⁰ Če se torej zgodovina človeka in sveta začenja z *bet* in je zato vedno odprta v smer svojega razvoja in poglobitve, se nam resnica Boga v polnosti daje le, če začnemo z *alef*, s katero se začenja “Jaz” njegovega suverena samosporočanja

Pripoved hoče v *bet* prepoznati metaforo človeškega spoznanja, ki ima svoj glas v odprti in sprašujoči misli, in v *alef* odmev tega, kar ponižno in gostoljubno spoznanje resnice sprejema kot najvišji Objekt in hkrati kot živi Subjekt svoje misli. S tem nam govori, da se avantura vsakega spoznanja, ki osvobaja in odrešuje, res začenja iz brezna človeškega srca v iskanju, a se resnično dovrši, ko jo doseže dar resnice, ki jo varuje skrivnost živega in svetega Boga. *Alef* pride kasneje, vendar razsvetljuje *bet*, ki je pred njim. Ponižno in odprto spoznanje resnice se rodi samo z razodetjem, v poslušnosti do razodetja, vendar z osvetlitvijo globljega dinamizma odgovarja temu, koliko lahko raziskovanje misli, ki ni ravnodušna, doume o izvorni skrivnosti človeka. To prihaja prvo, kakor *bet* iz *beresit*, a ne pozablja, da je začetek vseh človeških in Božjih poti v *anohi*, polnem skrivnosti, milosti in obljube: “Jaz sem Gospod, tvoj Bog ...” *Alef* pošilja nazaj k *bet*, *bet* pošilja k *alef*. Ena z drugo. Nikoli ena brez druge. Neločljivi, nepomešani, v dialogu, ki se mora, da bi bil resničen in rodovit, obdržati viseč med *bet* eksodalnega začetka in *alef* nezvedljivega Prihoda, ki daje smisel in življenje. Nobeno zgodovinsko spoznanje resnice skratka ne more izčrpati brezna resnice. Resnica, spoznana v ponižnosti zgodovine, napotuje na polno razvidno resnico sijaja Slave, kjer je večna Sobota tudi osmi in zadnji dan popolnoma uresničene Resnice ...

Prevod: Rok Blažič

- * Prvo poglavje (*La verità*) knjige: Bruno Forte: *Inquietudini della trascendenza*. Brescia: Morcelliana, 2005, 7-33.
1. Anagram latinskega besedila “Kaj je resnica?” se v prevodu glasi: “Je mož, ki je tu/prisoten” (op. prev.).
 2. Tako govori enciklika *Fides et ratio* Janeza Pavla II. iz 14. septembra 1998, n. 2. (“*Diversa inter officia, quae hominibus ea offerat oportet, unum illud nimirum esse intellegit sibi plane proprium: Veritatis diaconiam.*” op. prev.)http://www.vatican.va/edocs/LAT0381/_P2.HTM - &1
 3. F. M. Dostojevski, *Idiot*, prev. Janko Moder, Ljubljana, Sanje, 2004, 387-388.
 4. R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, Brescia, Morcelliana, 1995, 271.
 5. F. M. Dostojevski, *Idiot*, 418.
 6. R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, 289. O zmožnosti negativnega kot poti k resnici in lepoti pri Dostojevskem prim. S. Givone, *Dostojevskij e la filosofia*, Bari, Laterza, 1984.
 7. *L'Abbandono*: zapuščenost Božjega Sina na križu (prim. Mr 15,34) (op. prev.).
 8. Klasična definicija resnice: skladnost uma in stvari.
 9. O tej temi in o prispevku teološkega premisleka h konceptiji lepega prim. B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia, Morcelliana, 2000.
 10. Hendiada: slogovna figura, ki z dvema izrazoma opisuje enotno resničnost, zelo pogosta v hebrejski književnosti (op. prev.).
 11. Tomaž Akvinski, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 1: “Prima comparatio entis ad intellectus est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur.” (“Prav razmerje med bitjem in umom je namreč v uskladitvi obojega, in to skladnost imenujemo priličenje uma in stvari; v tem je tudi bistvo resničnega.” Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana, Družina, 1999, 172.)
 12. Tomaž Akvinski, *n.d.*, q. 1 a. 1: “Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur: et sic Augustinus definit *Verum est id quod est* (*Soliloquia*, II, 5.) ... Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaac [Izak Israeli: hebrejski novoplatonski filozof, ki je živel v Egiptu med letoma 845 in 940] *quod veritas est adaequatio rei et intellectus* ... Et tertio modo definitur verum secundum effectum cosequentem.” (“Bitnost stvari potemtakem presega bistvo resnice, toda spoznavanje je neki učinek resnice. V skladu s

- tem lahko resnico oziroma resnično opredelimo na tri načine. Prvič, v skladu s tistim, kar presega bistvo resnice, vendar je temelj resničnega. Tako Avguštín pravi: 'Resnično je to, kar je.' ... Drugič, opredelimo jo lahko v skladu s tistim, kar po liku tvori bistvo resničnega. Izak pravi, da je 'resnica priličenje stvari in uma' ... Tretjič, resnično lahko opredelimo v skladu z učinki, ki mu sledijo ..." Tomaž Akvinski, *n. d.*, 172.)
13. *Genesi rabbah* LXXXI, 2.
 14. *Alla verità si obbedisce*: glagol *obbedire* pomeni tako ubogati kot poslušati (v slovenščini se ta dvojnost najbolj izraža v samostalniku poslušnost) (op. prev.).
 15. Ljubezen zmožna besede – beseda zmožna resnice (op. prev.).
 16. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998, 19-20.
 17. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 18.
 18. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bologna, Zanichelli, 1974, 247.
 19. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 248.
 20. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, 380.
 21. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, 250.
 22. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 250.
 23. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 249.
 24. G. W. F. Hegel, *n. d.*, 285.
 25. Skupaj s posthumno izdanimi predavanji, ki na morda bolj organski način izražajo misel poznega Schellinga: F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Bologna, Zanichelli, 1972.
 26. F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, 114-115. Prim. celotno XXIV. predavanje o pojmu razodetja.
 27. F. W. J. Schelling, *n. d.*, 114, 120.
 28. W. Kasper, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano, Jaca Book, 1986. To je temeljno delo za teološko branje poznega Schellinga. Prim. tudi F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma, Città Nuova, 1994.
 29. F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, 121.
 30. Razodet v skritosti, skrit v razodetju (op. prev.).
 31. Razodetje Boga na protisloven način (op. prev.).
 32. Resnica, ki jo je potrebno raziskovati (op. prev.).
 33. Razrešiti, razložiti Kristusa (op. prev.).
 34. *Avvenire* kot glagol pomeni zgoditi, dogajati se, kot samostalnik pa prihodnost, to, kar pride. Iz tega izhaja tudi *avvento*, prihod (advent), ki odzvanja v naslovu tega poglavja (op. prev.).
 35. H. G. Gadamer, *Resnica in metoda*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001, 231.
 36. W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia, Queriniana, 1992, 66.
 37. W. Kasper, *n. d.*, 71.
 38. W. Kasper, *n. d.*, 71.
 39. Spomin na Večnega (op. prev.).
 40. Martin Luther, *Die Heidelberger Disputation*, WA I, 354, 17.
 41. Martin Luther, *Römerbriefvorlesung*, WA 56, 371, 1.
 42. Hrepenenje stvarstva. Iz Rim 8,19: "Kajti stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov." (op. prev.).
 43. Karl Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1990, 110.
 44. Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Books, 1980, 23.
 45. Emmanuel Lévinas, *n. d.*, 20-21.
 46. M. Cacciari, "Filosofia e teologia", v: P. Rossi, *La filosofia. Vol. II: La filosofia e le scienze*, Torino, UTET, 1995, 414. O tej temi prim. B. Forte, *Confessio theologi. Ai filosofi*, Napoli, Cronopio, 1995.
 47. Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, 312-313.
 48. Beseda *etika* izvira iz dveh grških besed, ki se razlikujeta po prvi črki (v prvem primeru je to *eta*, dolgi e, v drugem pa *epsilon*, kratki e) in imata različne pomenske odtenke, ki jih avtor tu poudarja (op. prev.).
 49. Glede tu razvitih tem napotujem na Bruno Forte, *Simbolica Ecclesiale*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1981-1996, posebej na sedmo knjigo *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, ter na delo, ki sem ga posebej posvetil odnosu med filozofijo in razodetjem: B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, Brescia, Morcelliana, 1998. Tu sem povzel in razširil svojo razpravo: B. Forte, "Verità, filosofia, rivelazione", v: *Il monoteismo. Seconda Navigazione. Annuario di filosofia 2002*, Milano, Mondadori, 2002, 103-121.
 50. Prim. L. Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei - I: Dalla creazione al diluvio*, Milano, Adelphi, 1995, 27-28.