

UDK: 141.412:94(32)  
1.02 pregledni znanstveni članek

**Robert Petkovšek**

doktor filozofije, redni profesor (Teološka fakulteta,  
Univerza v Ljubljani) (Ljubljana)

## **Mir in pravičnost – zaprisežena cilja monoteizma (Jan Assmann)**

**Izveček:** Sodobni svet po Janu Assmannu stoji na mojzesovskih temeljih, to je na svetopisemskem monoteizmu, ki je določil okvire razvoja naše civilizacije. Zdi se, da se danes mojzesovska era izteka in prehaja v novo, digitalno ero. Assmann poskuša v svojih študijah določiti edinstvenost svetopisemskega monoteizma, ki ga je naredila drugačnega od Ehnatonovega ali od grškega filozofskega monoteizma. Prepričan je, da so nasilni motivi, značilni za svetopisemske pripovedi, odraz zgodovinskih okoliščin, v katerih je monoteizem nastal. Sam v sebi pa ima biblični monoteizem za cilj mir in pravičnost. Svetopisemski kanon, ki ga je postopoma oblikovala devteronomistična teologija, je vir in kriterij svetopisemskega monoteizma, njegova temeljna zmožnost pa je mojzesovska distinkcija, ki je zmožnost razlikovanja med resničnim Bogom in maliki. Resnični Bog se ne kaže v naukih in besedah, ampak v delih, ki prinašajo mir in pravičnost. To je po Assmannu bistvo religije, ki išče resničnega Boga.

**Ključne besede:** Jan Assmann, monoteizem, nasilje, devteronomistična teologija, osna doba, resnica, mir, pravičnost.

## Peace and Justice: Two Unnegotiable Goals of Monotheism (Jan Assmann)

**Abstract:** According to Jan Assmann, the contemporary world is built on the foundations of Moses, i.e. biblical monotheism which defined the frameworks of our civilization. Nowadays, it seems that the Mosaic era is coming to its conclusion and begins its transition to a new, digital era. In his studies, Assmann tries to define the uniqueness of the biblical monotheism which succeeded to differentiate itself from the Echnaton's or Greek philosophical monotheism. He is convinced that various violent elements, characteristic for biblical narrations, are merely consequences of historical circumstances within which this monotheism emerged. Namely, biblical monotheism in and by itself proves its inherent orientation towards peace and justice. The biblical canon, which was gradually formed by the deuteronomic theology, is the source and criterion for the biblical monotheism, while its fundamental strength is the Mosaic distinction between the true God and the idols. The true God does not manifest himself in doctrine or words, but in deeds which bring peace and justice. This is, according to Assmann, the essence of religion seeking the true God.

**Key words:** Jan Assmann, monotheism, violence, deuteronomic theology, axis age, truth, peace, justice.

### Ali je nasilje inherentno monoteizmu?

Danes je pogosto izraženo mnenje, da je nasilje inherentno monoteizmu in da je zato monoteizem pomemben nosilec medkulturnega in medreligijskega nasilja. (Schwartz 1997) Tako je razmišljal David Hume v svojem delu *Naravna zgo-*

*dovina religije* (1757), nekateri pa takšno mnenje pripisujejo tudi Janu Assmannu, egiptologu, ki v luči razvoja religije v starem Egiptu preučuje nastanek judovskega monoteizma. Assmann resda analizira navzočnost nasilja v svetopisemskih pripovedih in v poznejšem razvoju monoteizma, nikakor pa ne trdi, da je nasilje religiji inherentno, to je njenemu bistvu lastno. Ko se sprašuje o povezavi med religijo in nasiljem, zapiše: »Nasprotno, zdi se, da je religija edino sredstvo, ki je bilo človeku dano, da bi zajezil nasilje – družbeno in politično – in se mu ne bi zoperstavljal s proti-nasiljem, ampak z neko drugo močjo. To veliko nalogo, ki se ji ne more odreči, lahko religija izpolni le, če se na svoji strani odreče sleherni vrsti nasilja in udejanja svojo civilizirajočo, humanizirajočo moč s sredstvi, ki so ji lastni (namesto s političnimi).« (Assmann 2016, 171) Za Assmanna je torej religija zdravilo proti nasilju. Podobno pravi za monoteizem: »Resnično se zavedam, da sta mir in pravičnost zaprisežena cilja monoteizma.« (2008, 144) Po svojem bistvu monoteizem ne prinaša nasilja, ampak ustvarja prostor miru in pravičnosti. V tem je cilj svetopisemskega monoteizma.

V svojem delu Assmann pojma »religija« in »monoteizem« uporabljata zamenljivo kot sinonima. »Religijo« razume v njeni novi obliki, ki je nastala z monoteizmom; odslej religija ni več zgolj obred, navada, ampak prepričanje o resničnosti Boga. Poleg tega Assmann religijo oziroma monoteizem razume kot zdravilo, dano človeku, da zdravi nasilje, obenem pa ne zanika dejstva, da se lahko religija obrne tudi v nasilje. Tako se glede zvestobe in resnice, na katerih kakor na dveh stebrih temelji hebrejski monoteizem, sprašuje: »Tega, zakaj se zvestoba in resnica preobračata v nasilje in kaj naj bi religija sploh imela z nasiljem, ni mogoče uvideti.« (2016, 171)

Kakšna je po Assmannu vloga, ki jo je imel in jo ima monoteizem znotraj sodobne kulture? Po Assmannu živimo ob koncu »mojzesovske kulture«, to je kulture, ki temelji na mojzesovskih temeljih, in vstopamo v »novo digitalizirano in globalizirano ero«. (Assmann 2016, 76) Za Mojzesovsko ero, ki temelji na svetopisemskem monoteizmu, je značilna semantika preloma (nem. *Bruch*); z njo se je svetopisemski monoteizem dvignil nad politeizem svojega časa. (Assmann 2016, 21–29) Assmann preučuje posebnosti te semantike preloma. Zanima ga študij »izvorov kulturne semantike, ki je ostala živa do danes in v okvirih, znotraj katerih so ljudje razmišljali in delovali«. (Assmann 2016, 27) V prelomu svetopisemskega monoteizma s kulturo starega Egipta in s politeizmom in v njegovi novosti vidi Assmann »najbolj radikalen skok, ki ga je kultura kadarkoli naredila; tu gre za preobrat od politeizmu k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot religijo«. (Assmann 2016, 23) Aleida Assmann (2013, 94) pa k temu dodaja, da »se je z izhodom iz Egipta zgodil prapok modernizacije«. Mojzesovska era tvori en sam kulturni lok, ki sega od začetkov svetopisemskega monoteizma do danes. Nosilna pripoved te kulture pa je pripoved o eksodusu, to je o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (5 Mz 13,11), v kateri ima modernost svoj izvor. Ta pripoved je »najveličastnejša in najvplivnejša pripoved, ki so si jo ljudje kadar koli pripovedovali«. (Assmann 2015,19) Assmanna torej bolj kot dejstva zanimajo pripovedi in njihov semantični vpliv, zlasti semantika Peteroknjižja, znotraj katerega se je oblikoval svetopisemski monoteizem. V tem smislu govori o »mojzesovskih temeljih našega zahodnega sveta«. (2016, 76)

Mojzesovska kultura temelji na veri v enega Boga. Vera v enega Boga, ki se je oblikovala znotraj mojzesovskega izročila, je ustvarila možnostne pogoje modernega sveta, ki

temelji na vrednotah, kakor so demokracija, dostojanstvo človeške osebe, medsebojno priznavanje, zaščita šibkih, delitev oblasti in drugo. Semantika preloma, ki jo je svetopisemski monoteizem ustvaril, pa ni bila posledica evolucije, postopnega razvoja, ampak kulturne revolucije. *Cultura facit saltus*, poudarja Assmann

Monoteizma niso odkrili Izraelci niti ni posebnost Izraela. V starem Egiptu je poskušal monoteizem uvesti – a neuspešno – že Ehnaton v 14. stoletju pr. Kr., v grško filozofsko misel ga je uvedel Ksenofan v 6. stoletju pr. Kr., izpopolnilo pa ga je (novo)platonsko izročilo. Vendar pa Ehnatonovega monoteizma in monoteizma grških filozofov ne moremo enačiti s svetopisemskim monoteizmom. Assmann želi izluščiti prav tisto, kar je svetopisemski monoteizem naredilo posebnega. Nastanek filozofskega monoteizma bi lahko opisali kot sad miselnega razvoja, kakor je to videl pisatelj in medievalist C. S. Lewis: »Na monoteizem ne bi smeli gledati kot na tekmeča politeizmu, ampak kot na njegovo dozorelost. Kjer se politeizem poveže z močjo misli in s prostim časom za razmišljanje, se bo prej ali slej kot naravna posledica iz njega razvil monoteizem.« (Lewis 1985, 57) Zato filozofski monoteizem ni bil izključevalen, kakor je to bil svetopisemski; ta je kakor rezultanta povzel druge bogove vase. Izključevalno pa sta delovala Ehnatonov monoteizem in svetopisemski monoteizem: ta dva prepovedujeta češčenje drugih bogov (monolatrija) in zanikata njihov obstoj. Zato svetopisemskega monoteizma ne smemo razumeti kot posledice naravne evolucije religije, ampak kot revolucionaren dogodek, to je kot novost, ki ni izpeljiva iz predhodnih oblik religije.

Izključevalnost, značilna za Ehnatonov in svetopisemski monoteizem, je v religiji novost; v njej se napaja tudi na-

silna semantika nekaterih svetopisemskih pripovedi. Tu se zato zastavi vprašanje o povezavi med monoteizmom in nasiljem. Ali monoteistična izključevalnost vključuje nasilje v svojem bistvu? Assmann poudarja, da antična družba pred nastankom monoteizma ni bila nič manj nasilna, kakor je bila po njegovem nastanku. Tudi v politeizmu je bilo nasilje v različnih oblikah vsesplošno razširjen pojav. Poleg političnega nasilja, usmerjenega proti sovražnikom in upornikom v imenu vladarja, in legalnega nasilja, usmerjenega proti hudodelcem v imenu zakona, najdemo v politeističnih družbah obredne oblike nasilja, med njimi tudi človeško žrtvovanje. Walter Burkert, ki je zapisal, da »kri in nasilje fascinantno prežita v samem srcu religije« (*blood and violence lurk fascinatingly at the very heart of religion*), je v *homo religiosus* videl *homo necans* (človek ubijalec, *man the killer*). (Burkert 1983, 2–3)

Da bi mogli pravilno opredeliti enkratnost svetopisemskega monoteizma, je treba v kontekstu različnih oblik nasilja po Assmannu razlikovati med: a) notranjim in zunanjim nasiljem ter b) med notranje-sistemskim (*intrasystemic*) in zunanje-sistemskim (*extrasystemic*) nasiljem. Če v istem religijskem sistemu (npr. v politeizmu) skupnost znotraj sebe izvaja nasilje nad svojimi člani (npr. nad enim ali več posamezniki kot človeško žrtvovanje), je to nasilje notranje. Nasilje je zunanje, če ena skupnost izvaja nasilje nad tujo skupnostjo, kakor so Asirci uničevali podobe bogov tujih ljudstev, ker so v teh bogovih videli sovražnike svojega boga Ašurja (*Assur*). O znotraj-sistemskem in zunaj-sistemskem nasilju pa govorimo, ko opazujemo odvisnost nasilja od določenega religijskega sistema, npr. od politeizma ali od monoteizma. Znotraj-sistemsko je nasilje, ko se nasilje dogaja znotraj istega sistema, npr. v politeizmu. Zunaj-sis-

temsko pa je, ko je en religijski sistem nasilen do drugega. V rimskem cesarstvu je bil politeizem sovražen do krščanskega monoteizma, ker je bil ta po svojih vrednotah nasproten prvemu, svetopisemski monoteizem pa je bil izključevalen do politeizma zaradi zvestobe Jahveju in v prepričanju, da drugi bogovi niso resnični.

### **Religija kot vera v resničnega boga**

Zvestoba Jahveju in prepričanje, da je edini pravi Bog, je temelj svetopisemskega monoteizma, ki izključuje v imenu resnice. V svojem delu *Of God and Gods*, v poglavju »Set – ikonoklast« (Assmann 2008, 28–52), Assmann na subtilen način prikaže prehod verovanja iz egiptovskega politeizma prek Ehnatonovega monoteizma v svetopisemski monoteizem. Smer razvoja je jasna: bistvo religije se vedno bolj osredotoča na prepričanje, da je njen bog tudi resnični bog. S tem dobiva obrise današnjega razumevanja religije, ki religijo bolj kot obred razume kot prepričanje.<sup>1</sup> Že Ehnaton je dal podobe drugih bogov uničiti, ker po njegovem prepričanju niso predstavljale resničnega boga. Tudi svetopisemski monoteizem podobe drugih bogov izključuje, ker jih ima za neresnične. Obenem pa v Jahveju vidi odrešenika iz egiptovske hiše sužnosti, ki mu izvoljeno ljudstvo dolguje brezpogojno zvestobo. Ta dva stebra svetopisemskega monoteizma Assmann imenuje »monoteizem zvestobe« in »monoteizem resnice«. (Assmann 2016, 29–76)

1 "There were no 'religions' in pagan societies, only 'cults' and 'cultures.' 'Religion,' like 'paganism,' is an invention of monotheism." (Assmann 2008, 10)

Po Assmannu Ehnatonov monoteizem predstavlja primer, »ko je prvič v zabeleženi zgodovini nekdo vstal ter zavrnil in uničil celotno religijsko izročilo v imenu resnice« (*For the first time in recorded history someone stood up to reject and abolish a whole religious tradition in the name of truth.*). (Assmann 2008, 47) V tem nasprotju med izročilom in resnico se jasno pokaže novo razumevanje religije: religija ni več običaj – odslej je religija resnica. Za antično bližnjevzhodno modrost je bila resnica ena temeljnih vrednot. (Assmann 2008, 38) Monoteizem pa sedaj v to okolje prinese bistveno novost: vprašanje resnice se osredotoči na vprašanje resničnosti boga. Ni vsak bog resnični bog – resnični bog pa je odslej središče življenja skupnosti. To pokaže primerjava egiptovske *Knjige mrtvih* (zlasti »Zanikovanja« v poglavju 125) s svetopisemskimi desetimi zapovedmi. Stara bližnjevzhodna modrost ni poznala treh svetopisemskih zapovedi, prve, druge in četrte, ki zapovedujejo: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene! Ne delaj si rezane podobe! Pomni, da boš posvečeval sobotni dan!« (2 Mz 20,1-11; prim. 5 Mz 5,6-12) V teh treh zapovedih, ki so lastne svetopisemskemu monoteizmu, se kaže, da vera v Jahveja prepoveduje češčenje drugih bogov, zavrača njihove podobe in zahteva posvečevanje sobotnega dne. Razlog za to je najprej zvestoba, ki jo izvoljeno ljudstvo dolguje svojemu odrešeniku iz egiptovske sužnosti. Drugi razlog pa je osrednja vloga, ki jo monoteizem pripiše resnici in resničnemu Bogu.

V tem se kaže revolucionarna drugačnost monoteizma, ki je skupna svetopisemskemu in Ehnatonovemu monoteizmu. Vendar pa gre svetopisemski monoteizem še dlje – in to ga dela enkratnega. Z vero v enega Boga privzame protimalikovalsko držo in iz nje naredi bistvo svoje držbe. Te držbe ne



najdemo v Ehnatonovom monoteizmu; ta se osredotoči na vero v enega boga, ne privzame pa protimalikovalske drže. Ehnaton postavi sebe kot božjega predstavnika na zemlji v središče religije; v tem zlitju države in religije, ki državo absolutizira, pa ne vidi malikovanja, ki bi mu bilo treba nasprotovati. Na tej točki je svetopisemski monoteizem naredil odločilen preobrat, ki ga Assmann opredeli kot »mojzesovski temelj« naše civilizacije, pripíše pa ga zmožnosti »mojzesovske distinkcije«, za katero je enačenje religije in politične oblasti nedopustno. Svetopisemsko osredotočenje na resnico in na resničnega Boga je ikonoklastično – resnica razbija laž. Ehnatonov monoteizem je bil ikonoklastičen v razmerju do politeizma in je uničil politeistične bogove, ni pa bil ikonoklastičen do osrednjega malika, ki je zlitje države z religijo in ki iz faraona dela boga, božjega zastopnika na zemlji. Prav to uspe svetopisemskemu monoteizmu.

### **Oсна doba, konceptualna diferenciacija in kanonizacija hebrejskega Svetega pisma**

V kakšnih okoliščinah je uspelo svetopisemskemu monoteizmu narediti ta enkratni preboj? Svetopisemski monoteizem se oblikuje v kontekstu aksialne ali osne dobe, to je v obdobju 600–300 pr. Kr, ko istočasno in v geografsko neodvisnih kulturah Kitajske, Indije in sredozemskega območja pride do nekakšne eksplozije človeške zavesti, ki si zastavlja nujna vprašanja o smislu človeškega življenja. Ključna imena tega časa so Konfucij, Sokrat, Buda, Jeremija, sprašujejo pa se o tem, kaj je pravi namen življenja, ali je nad nami kaj več kakor zgolj usoda, za kaj smo odgovorni, kako lahko osmislimo življenje in smrt. (Whitehead in Whitehead 2001) Benjamin Schwartz (1975, 3–4) je opisal to obdobje kot zmožnost

»stopiti nazaj« in »pogledati onkraj« (*a kind of standing back and looking beyond—a kind of critical, reflective questioning of the actual and a new vision of what lies beyond*). Ta zmožnost omogoča človeku, da se dvigne nad neposredno danost (*the given*) in jo podvrže kritiki, reformi ali celo revoluciji. Na neposredno danost lahko pogleda iz oddaljenosti, to je skozi oči transcendentalnih konceptov resnice in reda. Ta transcendentalna vizija je človeka osvobodila njegove ujetosti v kozmoteizem. Sedaj lahko na svet pogleda v luči filozofije in metafizike. S tem se je po Ericu Voegelinu (Voegelin 1956–1974) sprožil proces konceptualne transformacije, ki vodi iz pojmovne kompaktnosti, značilne za mitološki način mišljenja, v kritično diferenciacijo. Po Assmannu je ta Voegelinova opredelitev aksialne dobe ključna.

Proces konceptualne diferenciacije, ki je zmožnost duha, da v luči transcendentalnih pojmov in vizije stvarnost razčlenjuje in analizira, ima po Assmannu svoje predhodnike že v Egiptu v 2. tisočletju pr. Kr. Ti so bili razvoj ideje o posmrtni sodbi, nastanek osebne pobožnosti in uvedba monoteizma v času faraona Ehnatona. Ti novi pojavi so bili posledica travmatičnih zgodovinskih izkušenj, skozi katere so Egipčani v tem času šli. Še bolj pa so zunanje travmatične izkušnje vplivale na radikalno transformacijo Izraela. Izrael je teku teh sprememb na novo iznašel samega sebe tako, da je v času izgube politične samostojnosti prevzel politično semiologijo svojih gospodarjev in nasprotnikov ter jo posvetil in teologiziral. Teologija zaveze, ki je jedro svetopisemskega monoteizma, je prevzela obliko vazalske pogodbe, ki so jo Asirci sklepali z drugimi ljudstvi. Ta teologija se je razvila najprej po padcu Samarije (722 pr. Kr.) in nato Jeruzalema (589 pr. Kr.), pred, med in po babilonskem izgnanstvu (589–539 pr. Kr.), po izgubi države in templja, to je po najbolj

travmatični seriji izkušenj, ki bi lahko v tistem času uničile Izrael. Iznajdba »novega Izraela«, ki je temu sledila, je po pomembnosti ustrezala teži zgodovinske travme. Izrael je ustvaril povsem novo obliko religije, prisvojil si je politično teologijo Asircev in jo uporabil na način »subverzivne inverzije«. (Assmann 2008, 84) Medtem ko je asirska politična teologija poudarjala neločljivo enost božjega in države, je nova politična teologija Izraelcev izhajala iz kategoričnega ločevanja teh dveh področij. »Izrael« je vedno manj označeval politično identiteto. S tem se je začela redefinicija pojma »Izrael«, ki se je končala s transformacijo pojma v povsem verskem smislu. Ta cilj je dosegel šele sv. Pavel z radikalno deetnizacijo koncepta »Izrael«. Bistvo redefinicije pojma »Izrael« je v preseganju meja politične nacije; »Izrael« sedaj pomeni »kraljestvo duhovnikov«, »občestvo vernikov« ter »izvoljeno božje ljudstvo«. To identiteto sedaj opredeljuje ekskluzivna pripadnost Jahveju, ki je močnejša od pripadnosti kateremukoli političnemu vladarju. Posledica tega je bila, da se je religija izločila iz vseobsežnega sistema kulture (politika, morala, zakon). Postala je svobodnejša, tako se je povečala tudi njena zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim na področju religije. To je temeljno znamenje monoteizma. Monoteizem vidi sebe kot resnično obliko verovanja. To razlikovanje »resnično-neresnično« je bilo tuje primarnim religijam, ki so temeljile na razlikovanju med svetim in profanim, med čistim in nečistim.

Po Assmannu je novost monoteizma v tem, da se najprej loči od vseobsežnega politeističnega sistema kulture in si pridobi avtonomijo; reši se torej politeističnega kozmoteizma. Kakor smo videli, pa je svetopisemskemu monoteizmu uspelo to, česar Ehnatonov monoteizem ni dosegel. Svetopisemskemu monoteizmu je uspelo ločiti religijo od države.

V tem je bistvo »mojzesovske distinkcije«; ta ne pomeni samo razlikovanja med resnico in neresnico, ampak, globlje, razlikovanje med živim Bogom in maliki. Bistvo pripovedi o izhodu Izraelcev iz Egipta (*exodus*) ni v tem, da se je Izrael rešil iz suženjstva, ampak v Izraelovem zavračanju lažne politike, ki je hiša sužnosti. Zaveza, ki so jo Izraelci sklenili na gori Sinaj, pomeni najprej odrešitev izpod vzhodnjaškega načela državnosti, ki je totalna in božanska. Z zavezo so Izraelci ustvarili tip proti-družbe, ki je izraz odpora. Izrael je razglasil egiptovski model totalne države za lažnega, zati-ralskega in ponižujočega. V Izraelu pa se Bog na ljudstvo ne obrača več prek kralja ali države, ki bi bila božja zastopnika ali reprezentanta, ampak kot živi Bog v zavezi, sklenjeni na gori Sinaj. Izraelov Bog ne potrebuje zastopništva, reprezentacije. Zaveza torej deluje ikonoklastično: ruši predstavo o državi kot zastopnici boga. Odslej sta politika in religija ločeni področji, ki bosta v nenehnih napetostih in jih bo treba skrbno urejati s pogajanjem. Politična teologija Izraela je odslej diskurz, ki je kritičen do oblasti; nasprotno pa se v stari Grčiji kritičnost, ki jo je vzpostavila osna doba, kaže kot filozofsko-razumska kritika religije. Medsebojna kritičnost in napetost, značilni za eno in za drugo področje, se kažeta v kritičnosti religij do svetnih oblasti in v kritičnosti filozofije do religije. To je novost svetopisemskega monoteizma.

Mojzesovska distinkcija pomeni najprej zavračanje malikovanja. Po Assmannu »malikovanje prvotno pomeni legitimiranje države kot zastopnice boga«. (Assmann 2008, 87) V tem, da Egipt v faraonu vidi božjega zastopnika, vidi Sveto pismo malikovanje – z vidika Egipta pa je bistvo države prav v tem, da faraon na zemlji zastopa boga in izganja nered. V Egiptu je po božji podobi ustvarjen kralj – v Izraelu pa je po božji podobi ustvarjen vsak človek. Živi Bog se torej razodeva

sam, to je kjer in kakor sam hoče. Uničenje zlatega teleta je pomenilo prelom z malikovanjem, to je s tem, da bi Bog imel svojega zastopnika na politični ravni. S tem se svetopisemski monoteizem osamosvoji in položi temelje za preobrazbo in za osamosvajanje drugih področij kulture (ekonomija, estetika, erotika in drugo). Med samostojnimi področji, med katerimi ima vsako področje svojo normativnost, se sedaj ustvarijo napetosti in diferenciacija. Ta napetost je značilna za moderne družbe. Zmožnost razlikovanja med resničnim in neresničnim verovanjem je monoteizem dvignila nad mitologijo, katere mišljenje je ne-razločevalno, kompaktno, ne-diferencirano in totalno. Konceptualna diferenciacija pa je duhovni proces, ki je v osni dobi prek svetopisemskega monoteizma odprl pot moderni racionalizaciji in individualizaciji in s tem svobodi posameznika.

Assmann novost svetopisemskega monoteizma še natančneje artikulira s tem, ko pokaže, kako so se duhovni procesi, ki jih je osna doba sprožila, radikalizirali v procesu kanonizacije hebrejskega Svetega pisma. Osna doba je odprla transcendentalno vizijo, a ta ni bila dovolj močna, da bi sprožila ločitev politične in verske sfere, ki sta bili kompaktno prepleteni in zlit v eno, kakor je bilo to značilno za vzhodnjaški despotizem, ki je po božje malikoval državo (*statehood*). Svetopisemskemu monoteizmu pa je ta preboj uspel. Uspelo mu je desakralizirati državo. To je bila posledica konceptualne diferenciacije, ki jo je vzpostavila devteronomistična teologija, ta pa je bila rezultat vrste travmatskih zgodovinskih izkušenj Izraela. Ta temeljna zmožnost, ki jo Assmann imenuje »mojsesovska distinkcija«, je rezultat petstopenjskega procesa, ki ga je izpeljala devteronomistična teologija v času od 8. do zgodnjega 5. stoletja pr. Kr. V tem času je preoblikovala izročila prednikov in s tem odprla

pot poznejšemu razvoju judovske skupnosti in zahodne kulture. Za devteronomistično teologijo so pomembne tri značilnosti: 1. ustvarila je kanon hebrejskega Svetega pisma; 2. ustvarila je čisti monoteizem, ki se razlikuje od politeizma (v njem so bogovi zamenljivi in prevedljivi) in od monolatrije (ta ne zanika obstoja drugih bogov, prepoveduje pa njihovo češčenje) po tem, da ima druge bogove za neresnične; zato v češčenju drugih bogov vidi malikovanje; 3. devteronomistična teologija je politična teologija; v času zunanjih pritiskov in izgube politične samostojnosti najde suverena v Jahveju in njegovem zakonu, ki svojemu zvestemu ljudstvu zagotavlja preživetje in mu daje identiteto.

Konceptualna diferenciacija, ki jo je osna doba sprožila, se je v času oblikovanja svetopisemskega kanona radikalizirala pod vplivom zgodovinskih okoliščin, ki so Izraelce zaznamovale z globokimi travmatičnimi posledicami. Te zgodovinske okoliščine so bile asirski despotizem, babilonsko izgnanstvo, perzijska nadoblast in helenizacija. Tuje nadoblasti in izgnanstva so ogrozila preživetje Izraelcev – ti pa so se na to nevarnost odzvali z zvestobo Jahveju, rešitelju iz egiptovske hiše sužnosti (monolatrija), in s priznavanjem Jahveja kot edinega resničnega Boga (monoteizem). Ta odziv je spremenil življenje Izraela. V teh okoliščinah in z vidika kritične in revolucionarne transcendentalne vizije je tedaj devteronomistična teologija ustvarila mesijansko idejo novega stvarstva, temelječega na pravičnosti in miru. Assmann verjame, da sta pravičnost in mir temeljni sporočili bibličnega monoteizma. (Assmann 2008, 144)

Novo razumevanje resničnosti v luči mozesovske distinkcije je torej rezultat petstopenjskega procesa, ki so ga spodbudile razne travmatične izkušnje (Assmann 2008, 90–105). Prvo

stopnjo Assmann označi kot raztelesenje zakona. Doslej je bil zakon utelešen v kralju, kralj je bil zakon v osebi. Odslej prevzame vlogo zakona Tora. Ta prenos se je zgodil v 7. stoletju pr. Kr. v času kralja Jošija. Odslej vidijo Izraelci vir zakona v Tori, ki se sklicuje na starodavno zgodbo o rešitvi Izraelcev iz Egipta. Ta zgodba, ki je po Assmannu najbolj vplivna zgodba v naši zgodovini, je temeljna in okvirna. Prenos je imel revolucionarne in protimonarhične posledice, v središče pa je postavil spomin, ki prikazuje Boga kot odrešenika, vodjo in zakonodajalca. S tem je Tora prevzela politično vlogo. Druga stopnja je bila raztelesenje izročila. S tem so se Izraelci odzvali na babilonsko izgnanstvo, ko so izgubili vse, tudi domovino in izročilo. Ostalo jim je le Sveto pismo, Sveto pismo je postalo njihova »prenosna domovina« (*portable homeland*); v njem so našli izročilo o tem, kako živeti. Izročilo se sedaj ne prenaša več v živo, generacijsko, ampak se uči iz Svetega pisma. Sveto pismo vedno bolj postaja središče, do njega pa imajo vsi dostop in pripada vsem. V tem se kaže duh demokratizacije. Tretja stopnja je bila nastanek eksegeze v času perzijskega kraljestva. Perzijci so svojim podanikom dopuščali življenje v skladu z njihovimi običaji in verskimi zakoni. Tako je dobil Ezra navodilo, naj se iz Babilona vrne v Jeruzalem in popiše stara izročila. V tej situaciji perzijskega gospostva igra Sveto pismo vlogo podpore: služilo je kot ustanova, ki na pod-državni ravni organizira življenje Judov. Znotraj perzijskega kraljestva namreč ni bilo potrebe po judovskem kralju; v skladu s principi perzijskega zakona ga je nadomestilo Sveto pismo. To je imelo za posledico depolitizacijo judovske skupnosti. V tem času usahne preroški duh – rodi se eksegeza. Četrta stopnja je bila nastanek kulture enklav v času helenizma, ki je ogrožal judovstvo. V helenističnem okolju je Sveto pismo v diasporah delovalo kot jedrna knjižnica (*core library*), ki ne

vsebuje vseh znanih knjig, ampak samo najpomembnejše, normativne knjige. To je skupnosti zagotavljala identiteto, ki Izraelce loči od tujcev. Sveto pismo se ne bere, ampak se živi; deluje totalizirajoče. »Morda je najbolj revolucionarna iznajdba svetopisemskega monoteizma zahteva po urejanju življenja v njegovi celostnosti in ne samo z vidika bogočastja, obreda in praznikov.« (Assmann 2008, 120) Te prve štiri stopnje najdemo tudi v drugih kulturah. Zadnja, peta stopnja je ekskluzivno judovska. Peta stopnja je bila jezikovna redukcija – redukcija na pisano besedo, na »pisno« oziroma na »pismo«. Svetopisemski koncept malikovanja je rezultat pete stopnje. Prve štiri stopnje so iz Svetega pisma že naredile vir zakona, prenosno domovino, kraj debate, izvor identitete. Peti korak pa je radikalizacija prvih štirih: Sveto pismo postane kraj razodetja resničnega Boga, vrsta templja, predmet študija, kontemplacije in češčenja. V času, ko so bili brez templja, so Izraelci tempelj našli v Svetem pismu, ki je zanje postalo nekaj svetega. Sveto se s tem skrči na Pisno. Bog, ki se razodeva v Pisnem, se razodeva kot eden, edini in resnični. V Pisnem najde monoteizem trdnost in jasnost; Bog, razodet v pisani besedi, je edini resničen – drugi so lažni. Samó Pismo predstavlja resničnega Boga, ostali bogovi so neresnični in maliki. Razodetje, zapisano v besedi, sedaj predstavlja kralja, tempelj, obred, teater, umetnost, politiko – svet. Gre za radikalen zdrski eksistence v pisni jezik. Monoteistični človek, ki ga svetopisemski monoteizem ustvari, živi ves v Svetem pismu: »Jaz sem tujec na zemlji.« (Ps 119,19; Assmann 2008, 105) Zato mora pozabiti svojo pogansko preteklost in ves živeti iz spomina, da je Bog njegov odrešenik.

Jezikovna redukcija Boga in razodetja je judovsko ljudstvo naredilo drugačno od ostalih ljudstev; dvignilo ga je nadnje in ga naredilo za temelj zahodne civilizacije. Jedro svetopi-



semskega kanona sedaj postane zgodba o osvoboditvi iz egiptovske sužnosti, ki je imela v zahodni civilizaciji večje in obsežnejše spremembe kakor vse druge vojne in revolucije. (Assmann 2008, 91) Koncept malikovanja, ki je rezultat jezikovne redukcije, postane eden osrednjih konceptov zahodnega izročila. Vzpostavitev, to je kanonizacija hebrejskega Svetega pisma je prinesla vero v enega, resničnega Boga, ki mu stojijo nasproti lažni bogovi. Zavračanje lažnih bogov je zato ena bistvenih posledic svetopisemskega monoteizma. Prav tako zavrača vsako drugo obliko malikovanja, kakor je češčenje bogastva, spolnosti ali oblasti.

### **Monoteistični človek**

Svetopisemski monoteizem je oblikoval novega človeka, ki ga Assmann imenuje »monoteistični človek«. (Assmann 2008, 109–110, 121) Funkcija Tore je bila najprej spominska: sedanost in prihodnost gradi na preteklosti, upanje na spominu. Tora zato ni najprej spomin na dogodek, ampak je dogodek spomina. Iz spomina naredi nosilca identitete, ki se vzpostavlja v razlikovalnem nasprotovanju (*contradistinctive*). V razlikovalnem nasprotovanju je spomin našel sredstvo za vzpostavljanje razlik med »nami« in »njimi«, med starim in novim, med lažnim in resničnim. Kot nosilec transcendentalne vizije spomin tu odpira upanje, nov svet in kliče k spreobrnjenju od starega k novemu. Ta spomin ustvari novega, monoteističnega človeka.

Kakšen je ta človek? Assmann (2008, 110) pravi, da na novo odkrije svoj jaz in nove razsežnosti subjektivnosti. Pripíše mu tri temeljne značilnosti: 1. odkritje notranjosti: iz notranjosti živi, v njej se srečuje s svojim Bogom; 2. gorečnost: njegov

suveren je Bog, on pa se mu vsega izroča; v gorečnosti je pripravljen monoteistični človek za Boga umirati in ubijati; 3. izpolnjevanje Pisma. Tretji vidik je osrednji: monoteistični človek je poslušen imperativu, »da se izpolnijo pisma« (Mr 14,49). Monoteistični človek Sveto pismo živi; živi v citatih, ki so zanj odločilni; Sveto pismo ga napolnjuje, spreminja in ga dela novega človeka. Zato ne pripada več sebi, ampak svojemu Odrešeniku. To ga dviguje nad neposredno danost, nad politično vsemogočnost države. V jedru novega človeka pa je zmožnost mojzesovske distinkcije: zmožnost, da spozna resničnega Boga, se zanj odloči in se loči od malikov. To je najgloblja zmožnost, ki jo prinaša svetopisemski duh; ta mu ne dovoljuje več živeti v malikovalski utvari; monoteističnega človeka opremlja z zmožnostjo, da kakor ladijski gredelj zareže v najglobljo resničnost in loči resnično od neresničnega, božje od utvare. Ta distinkcija je temeljna, bistvena in zahtevna; zato je tudi pojem Boga, ki ga monoteistični človek prepozna kot Boga, intenziven, empatičen, goreč. Monoteistični človek malikovanje zavrača; proti njemu se bori; malikovati zanj pomeni odpreti vrata utvari, neresnici, krivici in zlu. V jedru malikovanja je neresnica, laž, utvara, ki je vzrok vsega zla.

Biblični imperativ »da se izpolnijo pisma!« v svetopisemskem jeziku pomeni temeljno življenjsko odločitev živeti iz Svetega pisma, to je odločitev za resničnega Boga proti lažnim malikom, ki jo monoteistični človek naredi v moči mojzesovske distinkcije. Ta temeljna življenjska opcija se v Svetem pismu kaže tudi v nasilnih pripovedih, a Assmann nenehno poudarja, da te nasilne pripovedi nimajo zgodovinske veljave, ampak le narativno. Z namenom kljubovanja vzhodnjaškemu despotskim sistemom so Izraelci prevzemali njihov nasilni jezik. Cilj svetopisemskih pripovedi ni zgod-

vinska, ampak narativna resnica; njen namen je vzdrževati novo obliko eksistence, ki jo je moral monoteistični človek živeti in obvarovati znotraj nasilnega despotskega okolja. Jezik, ki ga je prevzel iz nasilnih despotskih okolij, je monoteistični človek uporabljal subverzivno; uporabil ga je z namenom rušenja vsemogočne despotske oblasti, ki je bila v svojem jedru poganska, predstavljala se je kot božanska in je štela mogočne. V utvari, da na zemlji utelešajo boga in božji red, oblasti tega sveta ustvarjajo krivičen in lažen svet. Mogočnost ustvarja utvaro, iluzijo, ki se kaže v božjem češčenju oblasti. Monoteistični človek, ki ves pripada Bogu, pa je poklican, da temu nasprotuje in vsemogočnost zemeljskih despotskih oblasti spodje s subverzivno uporabo istega jezika, to je jezika mogočnih.

Že Stara zaveza pokaže, da merilo pravičnosti in resnice niso mogočni, ampak ubogi. Poganski bogovi so na strani močnih, Jahve pa je na strani ubogih. Ps 82,1-4 obsoja krivične poganske bogove: »Bog vstane v Božjem zboru, sredi bogov sodi: 'Doklej boste sodili napačno, dajali prednost krivičnim? Sodite za slabotnega in siroto, odločajte prav za nesrečnega in revnega. Osvobajajte slabotnega in ubogega, rešujte ga iz rok krivičnih.'« Poganski bogovi »ne spoznajo, ne razumejo, v temi tavajo«. (Ps 82,5) Niso torej v resnici, v luči, ampak se slepijo v temi, v samoprevari. Lažno spoznanje, neresnica je izvir krivice. Neresnico, ki se kaže kot utvara, v kateri mogočni sebe vidi kot boga, Jahve zavrača in se postavlja na tla nemočnih – to so tla resnice. Moč resničnega Boga je v odpovedi svoji vsemogočnosti, v tem, da svoje mesto najde na strani nedolžnih, šibkih in nemočnih. V tem je bistvo svetopisemskega razumevanja resnice, to je »mozjesovske distinkcije«. Resnični Bog ne živi v lažni luči, v utvari, ampak v svetlobi resnice; je Odrešenik, ki človeka

rešuje izpod lažne iluzije mogočnih – je rešitelj iz egiptovske hiše sužnosti. Resnični Bog je odprt, vključevalen do vsega resničnega – in izključevalen do vsega lažnega in iluzornega.

### **»Po njih sadovih jih boste spoznali«**

Končajmo z mislijo, da je resnični Bog na strani šibkih in je Bog luči, ne teme. Mojzesovska distinkcija je zmožnost, ki jo Assmann pripisuje novonastalemu monoteističnemu človeku. Mojzesovska distinkcija ni parmenidovska distinkcija, ki človeka usposablja, da za to, kar je, reče, da je, in za to, kar ni, da ni. Parmenidovska distinkcija človeka varuje pred zmoto. Njena funkcija je teoretična. Mojzesovska distinkcija pa človeka usposablja za razlikovanje med resničnim Bogom in lažnimi bogovi, maliki. Ta distinkcija človeka varuje pred samo-utvaro, da bi sebe povelečeval kot boga in bi častil neresnične bogove; pomaga mu prepoznavati enega, edinega in resničnega Odrešenika, ki je izvoljeno ljudstvo izpeljal iz egiptovske sužnosti. Od človeka zahteva zavezanost in spreobrnjenje; s tem ga dela novega človeka. Njena funkcija je zato praktična, eksistencialna, performativna.

Temeljna funkcija mojzesovske distinkcije je, da človeka brani pred malikovanjem. Iz življenja izključuje malikovanje; zato je njena vloga najprej izključevalna. To izključevanje pa ni njen zadnji cilj. Po Assmannovem prepričanju je vloga izključevanja očiščevanje. Cilj izključevanja malikov je cilj razčaranja – je spoznanje resničnega Boga, ki je Bog miru, pravičnosti in strpnosti. Pot, ki jo je religija prehodila iz politeizma v svetopisemski monoteizem, je bila tudi pot izključevanja in nasilja. O tem govorijo nasilne pripovedi v Svetem pismu. Assmann ob tem ne neha poudarjati, da

je resnica nasilnih pripovedi v Svetem pismu narativna, ne zgodovinska. Svetopisemski pisatelji so v absolutističnem, despotskem okolju in času, v katerih se je oblikoval svetopisemski kanon, uporabili nasilno semantiko vzhodnjaškega despotizma, da bi z njo zavarovali krhkost novo nastajajočega monoteističnega človeka, ki v ospredje postavlja zvestobo in resnico. Jasno tudi poudari, da je svetopisemski monoteizem namesto žrtvovanjskega obreda »v središče religije postavil pravičnost«. (Assmann 2008, 12) Iz tega Assmann sklepa, da nasilje ni lastno bistvu svetopisemskega monoteizma, ampak da je vanj vstopilo v določenih zgodovinskih razmerah in je imelo le narativno, semantično funkcijo, ki je zunanja. Pod tem zunanjim, zgodovinskim videzom religije pa je njena prava funkcija in moč, ki je nenasilen odpor nasilju, skritem v malikovanju, v samopožnanstvenju človeka.

Ni mogoče vedeti, od kod ta zmožnost, ki ločuje resničnega Boga od lažnih bogov, in moč, ki se je zmožna upreti nasilju. Ta prihaja iz globin monoteističnega človeka in se na površju kaže v tem, da premaguje konceptualno kompaktnost in jo nadomešča z vedno novimi distinkcijami, to je s konceptualno diferenciacijo. »Morda je za distinkcijo, na katero mislim, najbolje to, da je sploh ne opredelimo, ampak da jo vzamemo kot vrsto globoko-strukturnega koncepta, ki se na površju artikulirane govorice lahko izraža v pojmih dobrega in zlega, pravičnega in nepravičnega, čistega in nečistega, svobode in suženjstva, lojalnosti in neloyalnosti, religije in malikovanja, pravovernosti in herezije. Po možnosti se lahko celo izraža v pojmih resnice in neresnice, boga in sveta, duha in stvari, kakor tudi v vrsti drugih kategorij. Mnoge od teh 'površinskih' distinkcij (z izjemo religije in malikovanja, pravovernosti in herezije) lahko najdemo tudi v drugih religijah

in kulturnih kontekstih, toda tam ti niso vezani na isto globoko-strukturno distinkcijo, ki kliče k zavezanosti in k spreobrnjenju (*commitment and conversion*).« (Assmann 2008, 128) Razlika med »resnično« in »lažno religijo« se navzven kaže v njihovih izrazih: izrazi resnične religije so dobro, pravično, čisto, svoboda, lojalnost, religija in tudi pravovernost; izrazi lažne religije pa so zlo, nepravičnost, nečistost, suženjstvo, neloyalnost, malikovanje in tudi herezija.

Svetopisemski monoteizem je zato s kulturnega vidika dosegel epohalen, revolucionaren obrat, ko je utemeljil norme dejavnega nenasilja, ki varuje pravičnost in mir. Zato ni mogoče narediti več koraka nazaj v »Egipt«. Assmann jasno poudari to epohalno vlogo monoteizma: »Izvirno monoteizem pomeni osvoboditev človeka izpod vsemogočnosti politične moči.« In nadaljuje: »Moč religije je v nenasilju; samo s popolno zavrnitvijo nasilja je monoteizem zmožen izpolnjevati svoje osvobajajoče poslanstvo, ki je oblikovanje alternativne protimoči proti totalizirajočim zahtevam političnega. Ne predlagam, da se vrnemo v 'Egipt', v politeistični sistem medsebojne prevedljivosti in prepoznavanja, ampak pričakujem korak naprej k religiji, ki se naslanja na idejo enotnosti Boga in se zavezuje moralnim zakonom, istočasno pa se obrača k šibkemu pojmu resnice – resnica, ki jo lahko samo zasledujemo kot cilj, nikoli pa je ne moremo posedovati.« (Assmann 2008, 145)

Kakšna je oblika resnice, v kateri se potrjuje resničnost Boga? Ta resnica se ne potrjuje več teoretično, v grškem, parmenidovskem smislu, ki teoretično – v sodbah – ločuje resnična spoznanja od zmot. Nasprotno, potrjuje se v svetopisemskem, mozesovskem smislu, ki performativno – v delih – ločuje resničnega Boga od malikov. Dela so tista,

ki razodevajo resničnega Boga. Resničnost ali neresničnost Boga se ne kaže v teoretični obliki, ampak v eksistencialni, performativni obliki – v delih, ne v besedah. Bistvo religije ni v orto-doksiji, v resnični teoriji, ampak v orto-praksiji, v resničnih delih. »Po njihovih sadovih jih boste spoznali.« (Mt 7,16) Zato mora vprašanje, kateri nauk je resničen in kateri ni resničen, dati prednost vprašanju, katera pot je »pot življenja« (Veriozповed 4. lateranskega cerkvenega zbora (1215)). Poslanstvo religije ni teoretično ustvarjanje razlik med »mi« in »vi«, ampak v dejavnem odrešenju, ki človeka osvobaja laži. Resnični Bog odrešuje – maliki zaslužjujejo. Če bi parafrazirali Anzelmov ontološki dokaz, ki na obstoj Boga sklepa iz pojma najvišjega bitja, potem bi lahko rekli, da lahko v svetopisemski perspektivi na obstoj Boga sklepamo iz najpopolnejšega dejanja, ki je ljubezen: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.*

### Reference

Assmann, Aleida. 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.

Assmann, Jan. 2008. *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism.* Madison WI: University of Wisconsin Press.

Assmann, Jan. 2010. *Religio duplex: ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Assmann, Jan. 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt.* München: C. H. Beck.

Assmann, Jan. 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus Verlag.

Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.

Lewis, Clive S. 1985. *The Allegory of Love*. Oxford: Oxford University Press.

Schwartz, Benjamin I. 1975. *The Age of Transcendence. Wisdom, Revelation, and Doubt*. *Daedalus* 104, no. 2, 1–7.

Schwartz, Regina M. 1997. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press.

Voegelin, Eric. 1956–1974. *Order and History*, 4 vols. Baton Rouge: University of Louisiana Press.

Whitehead, James D.; Whitehead, Evelyn E. 2001. *Cong yishi dao liangzhi*. *Fudan Journal* 3, 143–149.