

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
*Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3/4,615—636  
 UDK: 141.412:27-23-154  
 Besedilo prejeto: 9/2017; sprejeto: 12/2017

*Robert Petkovšek*

## **Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu**

*Povzetek:* Po Janu Assmannu se je svetopisemski monoteizem ločil od arhaičnih politeističnih religij, ko je v središče svojih spraševanj o Bogu vzel vprašanje zvestobe Bogu odrešeniku in prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog. S tem je ustvaril okvir, znotraj katerega se je zahodno izročilo razvijalo in ostalo vse do danes. Prepričanje, da je Jahve edini resnični Bog, in zvestoba Bogu odrešeniku sta izvoljenemu ljudstvu narekovala izključevalen odnos do tujih bogov in religij. To pa ne pomeni, da je nasilje svetopisemskemu monoteizmu inherentno. Po Assmannu je nasilje, o katerem Sveto pismo govori, odmev vzhodnjakega despotizma v svetopisemski teologiji. Nasprotno, odprtost svetopisemske teologije za resnico je omogočila interakcijo med vero in razumom, ki je v zahodnem izročilu veri omogočila, da je svojo vlogo vedno bolj prepoznavala v orto-praksiji, v tem, da vera bolj kot v pravih naukih (orto-doksija) svojo resničnost potrjuje v dobrih in lepih dejanjih. V svoji odprtosti do sveta in do razuma se je svetopisemski monoteizem prečiščeval z vidika občečloveških vrednot in ciljev. V tej luči je tudi v sebi odkrival pravo univerzalnost. Vedno bolj je v njem zorelo spoznanje, da vloga vere ni v polarizaciji in izključevanju, ampak v njeni možnosti, da ustvarja bolj človeški svet. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27) Po Assmannu ni jasno, kako nasilje vstopa v religije; jasno pa je, da je religija edino sredstvo, dano človeku, ki je zmožno nasilje premagovati nenasilno.

*Ključne besede:* svetopisemski monoteizem, resnica, zvestoba, nasilje, religija, spreobrnjenje, Mojzes, Jan Assmann, *religio duplex*

*Abstract:* **The Role of Reason in Self-Understanding of Biblical Monotheism according to Jan Assmann**

According to Jan Assmann, the biblical monotheism broke its ties to archaic polytheism when it made the center of its quest about God the question of faithfulness to God the Savior and the belief that the Lord is the only true God. By doing so, it created a framework within which the Western tradition was developed and has persisted until today. The conviction that the Lord is the only true God, and the faithfulness to God the Savior, have dictated to the elected people an exclusive attitude towards foreign peoples, their gods, and religions. Yet this does not mean that violence is inherent in biblical monotheism. Accord-

ing to Assmann, the violence that the Bible speaks of is an echo of the Oriental despotism in biblical theology. On the contrary, the openness of biblical theology for the truth has enabled the interaction between faith and reason, which in the Western tradition of faith has allowed it to increasingly recognize that the true role of the faith consists in *ortho-practice*. The faith attests itself more in good actions than in true doctrines (*ortho-doxia*). In its openness to the world and to the reason, the biblical monotheism has been purifying itself from the point of view of common human values and goals. In this light, it has been discovering the true universality in itself, and increasingly realizing that the role of religion is not to polarize and to exclude, but in its ability to create a more humane world. »The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath.« (Mr 2.27) According to Assmann, it is not clear how violence enters religions; it is clear, however, that religion is the only means given to humankind which enables man to cope with violence in a nonviolent way.

*Key words:* biblical monotheism, truth, faithfulness, violence, religion, conversion, Moses, Jan Assmann, *religio duplex*

## 1. Uvod

Jan Assmann (roj. 1938), nemški egiptolog, religiolog, kulturni zgodovinar, upokojeni profesor Univerze v Heidelbergu in častni profesor Univerze v Konstanci, je avtor odmevnih znanstvenih del s področja egiptologije. Z egiptološkega vidika se je posvetil tudi vprašanju nastanka in razvoja svetopisemskega monoteizma, ki se je najprej artikularil v petih Mojzesovih knjigah, to je v Peteroknjižju (hebr. *Tora*; gr. *Pentatevh*). Med zadnjimi deli, v katerih je Assmann proučeval nastanek judovskega monoteizma, sta knjigi *Exodus* (2015) in *Totale Religion* (2016). V obeh obravnava »zgodovino učinkovanja« (nem. *Wirkungsgeschichte*) svetopisemskega monoteizma in njegove nosilne pripovedi, ki govori o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (5 Mz 13,11). To pripoved označi kot »najveličastnejšo in najvplivnejšo (nem. *folgenreichste*) pripoved, ki so si jo ljudje kadar koli pripovedovali« (2015,19). Bolj kakor zgodovinskim dejstvom, ki jih ne zaobide, pa se Assmann posveti semantičnemu vplivu Peteroknjižja na sodobno kulturo. S tega vidika govori o »mojzesovskih temeljih našega zahodnega sveta« (2016, 76), s čimer hoče reči, da živimo v mojzesovski eri. V svojem zadnjem delu z naslovom *Totale Religion* še posebej razišče pot, po kateri je v svetopisemsko semantiko vstopila semantika nasilja do te mere, da mnogi monoteizem enačijo z nasiljem. Na vprašanje o povezavi med svetopisemskim monoteizmom in nasiljem Assmann odgovarja v svojem zadnjem delu, ki ga bomo tu podrobneje obravnavali. Pokaže, da nasilje svetopisemskemu monizmu ni notranje, inherentno, ampak je posledica zgodovinskih okoliščin. Namen našega prispevka pa je opredeliti odnos med dvema temeljnima držama – izključevalno in vključevalno –, ki določata dinamiko svetopisemske misli in vere.

Dejstva, da v Peteroknjižju najdemo pripovedi o skrajnih oblikah nasilja, povezanih z Jahvejem, ni mogoče zanikati. Med sekularističnimi fundamentalisti, ki so

iz tega razvili tezo, da je monoteizem – in religije na splošno – nasilen že po svoji naravi, izstopa Sam Harris (2005, v: Ocvirk 2009, 425), drugi na primer govorijo o Jahveju kot o genocidnem Bogu (Hribar 2016). Assmann, ki analizira nastajanje svetopisemskega monoteizma, pa pride do povsem drugačnih zaključkov. Izhaja iz razumevanja, ki ga imajo religije same o sebi kot sredstvu, ki človeku pomaga »biti ljub ljudem in Bogu« (Lessing, *Modri Natan*).

Nasilje, ki se sklicuje na religijo in v njej išče motive, kaže, da je v religijah mogoče najti motive za izključevalno držo, ki ima za posledico sovraštvo. Po drugi strani pa dejstvo, da religije svoje poslanstvo vidijo v širjenju ljubezni in miru, razkriva, da religije spodbujajo tudi k vključevanju. Assmann pokaže, da izključevalnost svetopisemskemu monoteizmu ni lastna po naravi, ampak da je vanj prišla pod vplivom zgodovinskih okoliščin. Zato je religija nenehno pred izzivom očiščevanja, ki ji omogoča odkrivati njeno pravo poslanstvo, vključevalnost, ki se kaže v obliki ljubezni (Petkovšek 2016, 17–22; Žalec 2014). Prav temu vprašanju, kako religija sama v sebi premaguje izključevalnost in odpira vrata vključevalnosti, se Assmann posveča v knjigi *Totale Religion*. Njegova raziskava se zaustavi ob dveh pojmi, v katerih je svetopisemska vera dobila svoj temelj: zvestoba in resnica. Zvestoba in resnica sta svetopisemski veri omogočili, da se je dvignila nad antični politeizem.<sup>1</sup> A dejstvo je, da je svetopisemski monoteizem prav v zvestobi Jahveju in prepričanju, da je Jahve edini resnični Bog, našel motiv za izključevanje drugih ljudstev in religij. Zato se ob tem zastavlja vprašanje, ali zvestoba in resnica že po svoji naravi delujeta izključevalno? Temu nasproti Assmann (2016, 171) trdi, da je religija edino sredstvo, ki človeku omogoča, da se nasilju upre nenasilno. Pokazati hoče, da je mogoče zvestobo in resnico v veri živeti, ne da bi izključevali drugače misleče.

Svetopisemski monoteizem se torej znajde v navzkrižnem ognju dveh drž, izključevalne in vključevalne. Prva totalizira in zapira duha, kulturo vase; druga relativizira in duha, kulturo odpira. Prva prinaša nasilje, druga mir. Assmann opozarja, da je ta prehod od izključevalnosti k vključevalnosti zmožen narediti svetopisemski monoteizem sam. Svetopisemska vera je dokazala, da je zmožna omejiti sebe in dopustiti to, kar Assmann (2010) imenuje *religio duplex*. S tem izrazom označi zmožnost svetopisemskega monoteizma, da sam v sebi premaguje totalizirajoči princip in svojemu verniku omogoči udeležbo v resničnosti, ki ni vidna samo v luči vere, ampak tudi v luči razuma. Verniku torej omogoči, da je član dveh področij: področja vere in področja sveta.<sup>2</sup> Prizadevanje vere, da bi šla onkraj same

<sup>1</sup> Preučevanje pomena hebrejskega korena *šdq* in grškega korena *dik*- v razmerju do Boga kaže, da pomen tega termina pokriva vidike, kakor so božja zvestoba do zvestega ljudstva, božja dobrohotnost, odrešenjska pomoč in zmaga proti zatiralcem. Pogosta raba raznih oblik korena *šdq* v hebrejskem Svetem pismu kaže, da je ta pojem postal centralen ob nekaterih drugih »vzporednih« terminih. Ni pa nobenega jasnega primera rabe tega termina kot neodvisnega božanstva. Termin služi kot označba kakovosti Izraelovega Boga. Kakršna koli že je podobnost predstav o pravičnosti v politeističnih, panteističnih in drugih monoteističnih kulturah, obstaja bistvena razlika v ontoloških osnovah. (Krašovec 2014, 20–21)

<sup>2</sup> Da je svetopisemski človek član dveh področij, področja vere in področja sveta, se lepo kaže v dekalogu, to je v seznamu desetih božjih zapovedi. Po judovskem številčenju se dekalog deli na dva dela: na prvih pet zapovedi, ki urejajo odnos z Bogom (področje vere), in na drugih pet zapovedi, ki urejajo medosebne odnose med člani zavezne skupnosti (področje sveta) (Skralovnik 2013, 60–75).

sebe in nase pogledala tudi skozi oči razuma, se kaže v izrazu, s katerim je Anzelm Canterburyjski opredelil teologijo: »*Fides quaerens intellectum*«, umevanje iščoča vera (PL 158, 225 [*Prosligion*, proemij]). Teologija ni zapiranje v vero, ampak prizadevanje svetopisemske vere, da bi sebe dojela tudi v luči razuma. V tem smislu moramo razumeti tudi zvestobo in resnico, ki sta temelj bibličnega monoteizma.

V določenem zgodovinskem trenutku sta torej zvestoba in resnica svetopisemskemu monoteizmu omogočila, da se je dvignil nad okoliški politeizem – tako sta ga ustvarila. A okoliščine, ki so ta zgodovinski trenutek zaznamovale, zvestobi in resnici niso omogočile, da bi prišli do svojega pravega izraza. Orientalski despotizem, ki je določal takratne politične razmere, je vplival tudi na svetopisemsko teologijo, ki je imela v tistem času politično vlogo. Tako tudi temeljni gibali svetopisemskega monoteizma – zvestoba in resnica – nista delovali v duhu svetopisemske vere, ampak v duhu orientalskega despotizma – izključevalno. Izključevalnost se je nato vse do današnjih časov mešala s svetopisemsko vero. Temu nasproti pa Assmann dokazuje, da je temeljno poslanstvo religije kot takšne služenje človeku – tako religije sebe tudi razumejo. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27)

René Girard (2004, 172) je zapisal, da sta »človeška kultura in človeštvo sama otroka [fr. filles] religijskega«. In drugje: »Religija je mati vsega: je v srcu vsega. Samo v luči te ideje je mogoče misliti obred, jezik in simboličnost.« (159)<sup>3</sup> Girard zagovarja misel, da ima človeška kultura svoj izvor v obredu, v religijskem; ta teza je antropološka. Assmannova teza pa je zgodovinska; zanima ga zgodovinski izvor in razvoj semantike, ki določa sodobno kulturo. Ob tem se sprašuje, ali se na pragu »nove digitalizirane in globalizirane ere« (Assmann 2016, 76) mojesovska semantika morda ne izteka. Niti Girard niti Assmann ne dvomita o tem, da imata sodobna kultura in kultura na splošno svoje korenine v religiji. Razlika med njima pa je, da Girarda zanima religija kot antropološka podlaga človekove kulture, medtem ko vidi Assmann izvor semantike, ki uokvirja naše izročilo in sodobno kulturo, v svetopisemskem monoteizmu. Po njegovem prepričanju je svetopisemska monoteistična semantika jedro sodobne civilizacije. Njegov namen torej ni raziskovanje »bistva« judovstva, krščanstva ali islama, ampak študij »izvorov kulturne semantike, ki je ostala živa do danes in v okvirih katere so ljudje razmišljali in delovali« (27).

Semantika, na kateri temelji svetopisemski monoteizem, se razlikuje od politeistične. Temeljna značilnost politeistične semantike je prevedljivost bogov. Češčenje enega boga ne izključuje češčenja drugega boga; vernost torej ni izključujoča. Monoteizem pa temelji na nezamenljivosti Boga, to je na izključevalnem alternativnem odnosu »ali – ali«, v katerem izbira enega boga pomeni zavrnitev drugih bogov. To izključevalno razmerje je po Assmannu svetopisemskemu monoteizmu dalo moč, da se je ločil od politeizma. Ločitev monoteizma od politeizma pa opredeli kot skok: »*cultura facit saltus*« (21–29). Nastanek monoteizma ni rezultat evolucije, ampak revolucije. V samem jedru semantike svetopisemskega monote-

<sup>3</sup> »Človeške družbe gotovo morajo biti hčerke religijskega.« (Girard 1999, 151)

izma, ki ga razumemo kot razodetje, je semantika preloma (nem. *Bruch*), ki jo Assmann označi kot skok, in govori o čudežnem izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti in njihovem prihodu v nov svet. To je bil po Assmannu »najbolj radikalen skok, ki ga je kultura kadar koli naredila; tu gre za preobrat od poli- k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot ›religijo« (23). K temu dodaja misel Aleide Assmann (2013, 94, v: Assmann 2016, 23), da »se je z izhodom iz Egipta zgodil prapok modernizacije«. V enem samem kulturnem loku poveže jedro sodobnega sveta s pripovedjo o izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti.

Svetopisemsko razodetje od vernika zahteva nov način eksistence, nov način življenja, to je nov način odnosov do sveta, do sočloveka in do Boga. Ob tem se zastavlja vprašanje, kako vernik razume razodetje in v kakšni obliki ga živi. Govorimo lahko torej o formah, o oblikah izražanja vere oziroma religije. Assmann v svojem razmišljanju daje prednost »oblikam religije«; po njegovem prepričanju ni ene resnične religije, ampak so samo različne oblike religij (2016, 172).

Tu prihajamo na začetek: kakor dva stebra sta resnica in zvestoba ustvarili svetopisemski monoteizem. Vprašanje pa je: kaj pomeni dejstvo, da sta vprašanji zvestobe in resnice vključeni v sam temelj svetopisemskega razodetja? Ali je nju- no vlogo svetopisemski vernik pravilno dojel in ju živel na primeren način, v pri- merni obliki? Assmann ugotavlja, da so v Peteroknjižju zvestobo in resnico veliko- krat razumeli kot izključevanje, ki je vodilo v skrajne oblike nasilja. Toda zvestoba in resnica ne vodita nujno v izključevanje in v nasilje. Izvoljeno ljudstvo je prepri- čanje, da je Jahve edini resnični Bog, pogosto spreminjalo v nasilje do drugih ljud- stev in njihovih bogov. A ta zaključek ni edini možni: morda Jahve, ki ga izvoljeno ljudstvo časti kot edinega resničnega Boga, nasilja ne odobrava, ampak zahteva od svojih vernih tudi spoštovanje do tujcev in vseh drugače mislečih?

V jedru svetopisemskega monoteizma je torej vprašanje resnice, to je prepri- čanje o tem, da je Jahve edini resnični Bog. To prepričanje, ki se ima za resnično, pa se lahko navzven izrazi na dva načina, v dveh oblikah: 1) na ravni izjavljanja kot prepričanje, ki izključuje drugače misleče in lahko do njih postane nasilno; 2) na ravni delovanja kot način življenja, ki vključuje drugače misleče, ker Jahve, edini resnični Bog, od svojih vernih zahteva spoštovanje drugače mislečih. Tu gre torej za prehod z ravni izjavljanja na raven delovanja, kjer svojega prepričanja ne izra- žamo več v besedah, ampak v delih. Drugače od politeističnih religij, ki si vpraša- nja o resnici svojega verovanja ne zastavljajo, svetopisemski monoteizem izhaja iz prepričanja, da mu je kot edinemu dano resnično razodetje. Resnica je torej v jedru svetopisemskega monoteizma, kakor je to poudaril apologet Tertulijan (ok. 160–ok. 220): »Kristus, naš Gospod, se je imenoval Resnica, ne Običaj« (*De virgi- nibus velandis* I, 1, v: CChr II, 1209). Toda, kako se ta resnica navzven primerno izraža: kot prepričanje, ki je drugim nasprotno in jih izključuje, ali kot dejavna lju- bezen, ki je za druge odprta in jih vključuje.

V naši razpravi bomo zato sledili vprašanju o vlogi, ki jo je imela resnica v ge- nezi svetopisemske vere. Svetopisemskega monoteizma ni mogoče misliti zunaj okvira resnice. To pa ne pomeni, da je resnica last svetopisemskega monoteizma.

Resnica ne pripada nikomur. Tudi razodetje mora nenehno stopati pred ogledalo resnice in se v njem preverjati. Nasilje, v katerega se monoteistično prepričanje o resničnosti enega Boga odene, je po Assmannu nasprotno resnici o enem Bogu. Resnica o enem Bogu je resnica, da ni človek ustvarjen zaradi sobote, ampak obratno. Tudi resnica o resnici ni v tem, da bi polarizirala, ampak da humanizira in pomaga človeku biti bolj človek.

## 2. Zvestoba, resnica in spreobrnjenje: jedro svetopisemskega monoteizma

Jedro svetopisemskega monoteizma tvorita zvestoba in resnica, zato Assmann govori o monoteizmu zvestobe in o monoteizmu resnice. Ta dva stebra sta svetopisemski veri omogočila, da se je ločila od politeizma. Tema dvema značilnostma svetopisemskega monoteizma se pridružuje še tretja, spreobrnjenje, ki je posledica prvih dveh in je ne najdemo v politeizmu. Te tri značilnosti tvorijo bistvo svetopisemskega monoteizma. V nadaljevanju bomo povzeli Assmannovo razlago teh treh značilnosti.

### 2.1 Monoteizem zvestobe

Drugače od politeističnih religij, v katerih so bogovi zamenljivi, je jedro monoteizma zvestoba (Assmann 2016, 29–45). Zvestoba in služenje enemu bogu – monolatrija (52) – še ne pomeni, da je treba zanikati obstoj drugih bogov, vsekakor pa od vernika zahteva pripadnost svojemu izbranemu bogu. V izraelskem izročilu je bil to Jahve, Bog. Na svojo pobudo, sam, je prvi izvolil Izraelce za svoje ljudstvo – na to so oni odgovorili in ga sprejeli za svojega boga, za Boga; Jahve je Izraelce izpeljal »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (2 Mz 13,3; 13,14; 20,2) – Izraelci pa mu za osvoboditev dolgujejo hvaležnost; Jahve je ljubosumen bog – Izraelci mu goreče služijo; v očeh Izraelcev je Jahve kakor ženin – drugi bogovi so kakor zvodniki. Te ideje se kakor rdeča nit pnejo skozi svetopisemska poročila, pripovedi, prerokbe, psalme in modrostne knjige ter oblikujejo držo, čutenje in mišljenje izvoljenega ljudstva. Svetopisemski monoteizem ima svoje korenine v zvestobi. Zvestoba je Jahveja zbližala z izvoljenim ljudstvom in ju drug drugemu zavezala. V središču tega dogajanja je sklenitev zaveze na gori Sinaj, ki Boga in izvoljeno ljudstvo kliče k medsebojni pripadnosti, ljubezni in odgovornosti (2 Mz 19,1–24,18). K zvestobi so že klicali zgodnji preroki (Ozej), v Peteroknjižju pa jo je poglobila devteronomistična teologija zaveze, ki se najmočneje izrazi v Peti Mojzesovi knjigi, v Devteronomiju.

V zvezi z nastankom monoteizma zvestobe Assmanna zanima sočasen razvoj monoteistične semantike:

Monoteizem zvestobe se najmočneje izrazi v Devteronomiju in v devteronomistični teologiji, ki sodita med »absolutno osrednja temeljna besedila judovske in tudi krščanske kulture« (Crüsemann 1992, v: Assmann 2016, 43). Assmann doda-

ja: »Bistvo semantičnega jedra ni spoznanje enosti in edinosti Boga, ampak zvestoba enemu osvoboditelju in strog odmik od čaščenja drugih bogov.« (43–44)

Nosilna pripoved devteronomističnega izročila je pripoved o izhodu Izraelcev »iz Egipta, iz hiše sužnosti« (*exodus*). Zgodovina ta dogodek postavlja v čas med 1250–1200 pr. Kr., devteronomistično izročilo o tem dogodku pa se je začelo krepiti v 8. stol. pr. Kr. Devteronomistična semantika, ki o tem dogodku govori, se je oblikovala postopoma: najprej v času, ko so Asirci leta 722 pr. Kr. uničili severno izraelsko kraljestvo, nato v času padca južnega judovskega kraljestva in babilonskega suženjstva (597–539 pr. Kr.) in dokončno po vrnitvi iz izgnanstva (539 pr. Kr.). Brez tega zgodovinskega konteksta ni mogoče razumeti nastanka devteronomistične duhovnosti in njene semantike. V danih okoliščinah se je ljudstvo, ki je izgubilo politično samostojnost in je prišlo pod asirsko in babilonsko despotsko nadvlado, zateklo k spominu na davni dogodek rešitve iz egiptovske sužnosti. V dogodku je našlo odrešilno sporočilo za svoj čas in za prihodnost, temelj za svojo duhovno samostojnost in suverenost. Iz davnih pripovedi o Jahveju, ki je Izraelce odrešil in izpeljal iz Egipta, so preroki in devteronomistično izročilo ustvarili semantiko, ki je ljudstvu vrnila upanje in mu odprla prihodnost.

Odločilno pa je na podobo, ki so si jo Izraelci ustvarili o Jahveju, vplival orientalski absolutistični despotizem, ki so mu bili Izraelci po izgubi samostojnosti podrejeni. Izraelci so oznake, značilne za vzhodnjaške despotske vladarje, prenesli na svojega boga Jahveja. Asirski despotizem je od svojih vazalov zahteval absolutno lojalnost. V Jahveju zato niso videli boga, šibkejšega od svojih političnih gospodarjev, ampak notranjo, duhovno samostojnost, obrambo, varnost in gotovost. Razvoja svetopisemskega izročila ne moremo razumeti brez tega prevzema semantike s političnega na duhovno, teološko področje. Ta prenos je v svetopisemsko izročilo prinesel jezik absolutizma in nasilja, v katerem so nekateri videli predpodobo holokavsta v 20. stoletju. »Ti, povsem sadistično navdihnjeni opisi izničenja, razdejanja, iztrebljenja ljudstva, ki je postalo nezvesto, se berejo kakor slutnja Auschwitzta.« (Assmann 2916, 40) Absolutistični lojalizem, ki ga devteronomistična teologija zahteva od vernikov v razmerju do Jahveja, je po Assmannu odmev političnih zgodovinskih okoliščin, ki so Izraelce silile k temu, da so iz asirskega totalitarnege represivnege političnege sistema moči prevzeli jezik nasilja in v tej luči predstavili tudi Jahveja.

Lojalnost, ki jo je devteronomistična teologija s političnege področja privzela na duhovno, v novem kontekstu začne dobivati novo vlogo. Vplivala je na duhovnost in na teologijo Izraelcev. V monoteistični perspektivi Boga ni mogoče misliti, ne da bi mislili na zvestobo Bogu; ta je v monoteizmu zapoved. »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene!« (2 Mz 20) Zapoved »Ne imej drugih bogov!«, na kateri monoteizem temelji, oblikuje novega človeka, nov način eksistence. Po Assmannu imamo tu opraviti z revolucijo, in ne z evolucijo. Novi način eksistence se ni razvil iz starega in ni njegov »podaljšek«, ampak je nekaj čisto novega, kar ima svoj začetek v zavestni odločitvi človeka, da ustvari čisto nov način življenja. Odločitev Izraelcev, da bodo svojemu rešitelju Jahveju ostali zvesti, je imela na kolektivni in

na individualni ravni za posledico pojav spreobrnjenja, ki ga v politeističnih religijah ne najdemo.

Spreobrnjenje ni politična, ampak duhovna kategorija, ki je bila v Stari zavezi povezana z antikanaanstvom. Več mest v Stari zavezi opisuje nasilje, a to nasilje ni usmerjeno proti ljudstvom zunaj Izraela, ampak proti ljudstvom, ki so živela na »izraelski zemlji« (hebr. *Eretz Yisrael*), to je: proti ljudstvom Kanaana. To nasilje je bilo po Assmannu versko motivirano, opisi nasilja pa so imeli bolj simbolen kakor resnično zgodovinski pomen. Pomen besede »kanaanski« se nanaša predvsem na stari način življenja. Opisi nasilja nad starimi ljudstvi Kanaana, ki ga Izraelci sedaj jemljejo kot svojo, »izraelsko zemljo«, izražajo duhovno napetost, strah in prizadevanje, da ne bi padli nazaj v stare, predmonoteistične oblike življenja. Ta strah Izraelcev znotraj lastnega ozemlja in znotraj lastne religije pozneje v različnih oblikah odmeva v antijudovstvu, značilnem za krščanstvo. Spreobrnjenje označuje napor, okleniti se novega načina življenja, ki so ga prepoznali kot vrednoto, kot preseganje starih poganskih oblik življenja, ki z vidika zaveze niso bile več sprejemljive. Antikanaanstvo – spreobrnjenje – najprej pomeni zahtevo po opustitvi starih oblik življenja; to je zahteva, ki izhaja iz zaveze z Jahvejem in je obenem dvorezni meč: blagoslov in prekletstvo, življenje in smrt, milost in srd. »Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo /... /« (5 Mz 30,15) Vprašanje pa je, ali zvestoba in spreobrnjenje nujno vodita v nasilje?<sup>4</sup>

## 2.2 Monoteizem resnice

Monoteizmu zvestobe sledi monoteizem resnice, ki ga najdemo pri poznejših prerokih (Jeremija, Drugi Izaija, Danijel), v nekaterih psalmih in v modrostni literaturi (Assmann 2016, 32). Izoblikoval se je stoletje pozneje. Zapoved »Ne imej drugih bogov!« se je postopoma razvila v prepričanje »Ni drugega Boga razen mene.«. Zvestobi se pridruži prepričanje, da je samo Jahve resnični bog: »/... / ni nobenega razen mene, jaz sem Gospod in drugega ni.« Prepričanje o tem, da je resničen en sam bog, ima za posledico zavračanje drugih bogov, ki jih imajo Izraelci za neresnične in lažne. Zamenjava resničnega Boga z lažnimi bogovi je temeljna zmeta poganstva. Zato Izraelci v tem kontekstu bolj kakor Jahveja, odrešenika, ki je Izraelce izpeljal iz egiptovske sužnosti, poudarjajo Boga, ki je edini resničen in je stvarnik nebes in zemlje.<sup>5</sup> Tu ne gre za odločitev, ampak za spoznanje. Monoteizem zvestobe in monoteizem resnice tako poudarjata temeljno vlogo, ki jo imata v človeškem življenju odločitev in spoznanje.

Premik poudarka od zvestobe k resnici je vplival na odnos Izraelcev do drugih bogov. Zavračanje bogov drugih ljudstev se ne kaže najprej v obliki fizičnega nasilja, ampak v obliki semantične vojne. V ta namen svetopisemski pisatelji uporabijo poklicno satiro, literarno vrsto, ki smeši določen poklic (Iz 44,12–20; Jer 10,3–11). Sve-

<sup>4</sup> O razpetosti religij(e) med mirotvornim in nasilnim delovanjem glej tudi Ocvirk 2016, 27–47.

<sup>5</sup> »Naj spoznajo od sončnega vzhoda in zahoda, da ni nobenega razen mene, jaz sem GOSPOD in drugega ni. Delam svetlobo in ustvarjam temo, narejam mir in ustvarjam gorje, jaz, GOSPOD, delam vse to.« (Iz 45, 6–7) In še: »Kajti tako govori GOSPOD, ki je ustvaril nebo. On je Bog, ki je upodobil zemljo in jo naredil, on jo je utrdil. Ni je ustvaril kot zmešnjavo, za bivanje jo je oblikoval. Jaz sem GOSPOD in drugega ni.« (Iz 45, 18)



topisemski pisatelj na satiričen način – kot nesmiselno in lažno – prikaže vero, ki ni združljiva z resničnim Bogom stvarnikom. Vera, ki temelji na lažnem prepričanju, ni utemeljena; je prazna in nesmiselna. Druga ljudstva ne častijo pravega Boga, ampak podobe, ki so prazne. Gotovo so se častilci podob zavedali, da ne molijo lesa; tudi njihova vera je bila kompleksna. Prav to kompleksno semantiko pa je religijska satira skrčila in prikazovala z enostavnega, materialnega vidika: »/... / priklanjajo se pred lesenim štorom.« (Iz 44,18) To tehniko Assmann (2016, 62) imenuje »potujitev« (nem. *Verfremdung*), kar *Gledališki terminološki slovar* (s. v. potujitev) opredeli kot »dramaturški postopek rušenja gledališke iluzije s prekinitvami dogajanja, songi, nagovori, filmskimi vložki, komentarji, ki spreminja ustaljen način gledanja in mišljenja, spodbuja kritičen odnos občinstva do prikazanih družbenih tem, odnosov«. V luči satire se torej čaščenje podob kaže kot nekaj absurdnega, češčenje Jahveja pa kot edino prava in resnična vera. To strategijo potujevanja je uporabil že prerok Izaia. Cilj *ikono*-klazma – satiričnega potujevanja podob – je bil *teo*-klazem – rušenje vere v bogove same, ki jih podobe predstavljajo. V satiri so torej svetopisemski pisatelji našli sredstvo, ki je tuji svet bogov prikazoval kot neresničnega, kot manično zaslepljenost (nem. *törichte Verblendung des Heidentums*) v nasprotju z razsvetljenim monoteizmom. Tako je poganski politeizem začel izgubljeni svoje temelje. Ta semantika se je prenesla v misel cerkvenih očetov, ki nekrščanskih religij niso več videli kot religije ali kot druge oblike religije, ampak kot ne-religijo, kot ateizem, kot delo hudega duha, kot patologijo ali greh. Druge religije so vedno bolj veljale za poganske, za malikovanje, Izraelcem pa je vera, da je Jahve edini resnični bog, vlivala moč za preživetje v času težkih preizkušenj od zunaj in od znotraj. To je še pospešilo uničujočo semantično vojno, ki se je končala v ikonoklazmu. Svetopisemsko zavračanje upodabljanja bogov pa je odprlo vrata tudi poznejšemu filozofskemu razumevanju Boga kot enega in nevidnega Boga, ki se je uveljavilo že v helenističnem in v poznejšem cesarskem obdobju antične filozofije, zlasti v novoplatonizmu.

Razlika med monoteizmom zvestobe in monoteizmom resnice je v tem, da v prvem prednjači gorečnost, naperjena proti izdajalcem, zlasti proti izdajalcem iz lastnih vrst, ki namesto Jahveju, odrešeniku, darujejo tujim bogovom. Monoteizem resnice pa je uperjen proti čaščenju neresničnih podob, malikov. Ta se začne z religijsko satiro, to je s satiričnim diskurzom, konča pa se v sovražnosti, to je v sovražnem govoru. Če sta Drugi Izaia (Iz 40–55) v 6. st. pr. Kr. in Jeremija v 7.–6. st. pr. Kr. v častilcih tujih bogov videla neumneže, ki častijo prazne malike, potem je knjiga Salomonove modrosti v 1. st. v njih videla zločince. Ta pred seboj ni imela več starih kanaanskih ljudstev, ampak grško, rimsko, egiptovsko in babilonsko poganstvo. V nastanku ene in druge oblike monoteizma je bilo sto let razlike; razvoj od monoteizma zvestobe k monoteizmu resnice je bil razvoj od češčenja Boga odrešenika k češčenju edinega resničnega Boga; to je bil razvoj od etničnega k univerzalnemu. Kljub temu je v svetopisemski misli ostal monoteizem zvestobe globlje zakoreninjen. Ideja Boga kot enega samega stvarnika sveta, ki so jo Izraelci prevzeli iz Babilonije ali iz Perzije, ni uspela izriniti in zamenjati monoteizma zvestobe. Tako je ideja zvestobe, zaveze, odrešenja in obljube ostala v jedru svetopisemskega in s tem judovskega in krščanskega monoteizma.

### 2.3 Spreobrnjenje

Devteronomistična semantika, ki ima izvor v Peteroknjižju in mu tudi daje osnovni ton, je odločilno vplivala na svetopisemsko (samo)podobo človeka. Njegova vodilna misel je bila: »Nobenega drugega boga razen Boga«. Monoteizem zvestobe je zapovedoval: »Ne imej ga!« Monoteizem resnice je ugotavljal: »Ni ga.« Ta dva temeljna vidika monoteizma sta zahtevna, totalizirajoča; od vernega zahtevata, da se ves podredi zvestobi do odrešenika in resnici, da je on edini resnični Bog. Ta zahteva narekuje radikalno spreobrnjenje, spremembo bivanja, novo obliko življenja. Bog, ki se razodeva v Peteroknjižju, je brezkompromisen. On si izvoli svoje ljudstvo; ljudstvo si izvoli njega. Zaveza je medsebojna izvolitev.

V politeizmu nikomur ni prišlo na misel, da bi imel tuje bogove za lažne, neresnične in škodljive. Monoteizem zvestobe in resnice pa tuje bogove zavrača, ker so neresnični. Izključuje tudi vse druge oblike čaščenja, ki človeka odvrtačajo od resničnega Boga, kakor so čaščenje politične moči, bogastva ali spolnosti. Pravi nasprotnik monoteizma so torej skušnjave in bogovi tega sveta, s katerimi je treba prelomiti. Resnica, kakor se izrazi v okviru monoteizma resnice, narekuje semantiko preloma (nem. *Bruch*) z neresnico. Semantika, ki izhaja iz zahteve po zvestobi in resnici, vodi k spreobrnjenju, k samoomejevanju, k dolžnosti nenehnega obnavljanja in spominjanja odrešenjskih dogodkov iz preteklosti. Motivira jo strah, da bi Izrael padel nazaj v preteklost, v stare oblike življenja, zato od njega nenehno zahteva, da te stare oblike zavrača in se notranje prenavlja. Ta strah ustvarja nestrpnost do tujega. Razumeti je treba, da je Sveto pismo Stare zaveze dokument, ki odseva kulturno metamorfozo svojega časa, to je spreobrnjenje, skok, *saltus*, v čisto novo obliko življenja, ki ni bila le individualna, ampak kolektivna.

Ta skok – spreobrnjenje – predstavlja najglobljo transformacijo izraelske eksistence v času narodove katastrofe. Izraelci so to katastrofo zmogli obvladati in predelati. Ko je babilonska sužnost ogrožala njihovo preživetje, so našli oporo v Bogu in ohranili istovetnost. Svojo istovetnost so s tem enkrat za vselej utemeljili na Jahveju odrešeniku, edinem resničnem Bogu. To ni bil rezultat evolucije, ampak rezultat kulturne revolucije, ki je imela za posledico kolektivno spreobrnjenje. Spreobrnjenec pa seveda nikoli ne pozabi svoje grešne preteklosti, svojih starih oblik življenja. Spominjanje preteklosti je spodbuda k spreobrnjenju; vernika dela pogumnega, odpornega in stanovitnega.

Spreobrnjenju stoji nasproti nevarnost pozabe. Devteronomij je skrb, da ne bi pozabili svojega porekla in istovetnosti. Pozabiti bi pomenilo prepustiti se navadam okolice, utopiti se v njenem imaginariju in znova zapasti v stare oblike življenja. V tej luči je mogoče razumeti strastno odločnost in odločenost Izraelcev, da iz svoje notranjosti izbrišejo vse tuje, vse pogansko, vse nečisto; v tej luči je mogoče razumeti klic k spreobrnjenju, k *metanoji*, h kesanju, k radikalni transformaciji oziroma preobrazbi življenja, pa tudi odzive, kakor so čutenje sramu, krivice in kesanja. Tu gre torej za radikalno eksistencialno spremembo. Občutek krivde za lažno življenje v preteklosti je bil ponotranjen. »Glej, v krivdi sem bil rojen, v grehu me je spočela moja mati.« (Ps 51,7) (Assmann 2016, 74)

Monoteistično razumevanje Boga v luči zvestobe in resnice korenito spremeni tudi svetopisemsko samorazumevanje človeka. Svetopisemski Bog nima več družbe med sebi enakimi bogovi. Njegov sogovornik postane človek; to postavi človeka v nov položaj; njegov odnos do Boga se ponotranji. To se še posebej izrazi v psalmih, ki v ospredje postavijo človekov »jaz«. »Jaz«<sup>6</sup> postane oder, ki se na njem odigrava drama človekovega odnosa do Boga, do sočloveka in do sveta; postane mesto božjih odrešujočih, ozdravljajočih ali kaznovalnih posegov. Tu se sedaj začne artikulirati božja transcendenca, presežnost. Bog, ki je zapustil politeističen svet drugih bogov, je transcendenten, edinstven in edini; biva ločeno od drugih v enkratnosti svoje presežnosti. Odnos do Boga, ki v ta svet stopa v jasni obliki presežnosti, poglobi in radikalizira človekovo subjektivnost, ki se izraža v žalovanju in kesanju. Druge takratne religije kesanja ne poznajo (75).

Spreobrnjenje, vezano na kesanje, pomeni vračanje. Spreobrnjenec se iz zunanjega življenja, ki ga je oddaljilo od Boga, sedaj vrača (nem. *Umkehr*). Svoje nekdanje življenje je spoznal za lažno in neresnično. Samo tisti, ki je svoje nekdanje življenje spoznal za lažno, se lahko spreobrne. Kesanje in spreobrnjenje so drame na notranjem odru jaza; ta drama vključuje najgloblje vzgibe človeka in ga tako vodi k eksistencialni transformaciji. Tako ustvarja novega človeka.

»Kultura dela skoke [*Cultura facit saltus*],« poudarja Assmann. Epohalen skok – »skok največjih razsežnosti« (75) – je naredil svetopisemski monoteizem ali, natančneje, Peteroknjižje, ki je ustvarilo okvire in temelje naše kulture. Bistvena značilnost tega skoka je, da je monoteizem zvestobe odprl pot monoteizmu resnice. Ta je prinesel razlikovanje med resničnim in neresničnim. Vprašanje resnice je temeljni nosilec mozesovske kulture, ki v njej živimo. Novemu človeku, ki ga ta kultura rodi, je jasno, da je resnica pot do samega sebe, do človeškosti in do človečnosti. Monoteizem se je v svojih začetkih branil z zavračanjem tujega, ki bi mu škodovalo. Assmann pa poudarja, da nasilje monoteizmu ni notranje, inherentno; tudi resnica kot takšna ne deluje nasilno (Pascal 1963, 429; Solzhenitsyn 1974; Petkovšek 2015). Assmann to pokaže s prikazom zgodovine učinkovanja, ki ga je imel svetopisemski monoteizem v zahodnem izročilu – temu izročilu je svetopisemski monoteizem odprl vrata iz zaprte nasilne kulture v sodobno pluralistično kulturo medsebojnega spoštovanja.

Nasilje, ki ga nekatere starozavezne pripovedi pripisujejo Jahveju, ima svoj izvor zunaj svetopisemske vere, v zgodovinskih okoliščinah, v asirskem despotizmu. Hebrejski monoteizem se je oblikoval v času asirske in babilonske nadoblasti – v teh okoliščinah so Izraelci iz orientalskega despotizma privzeli despotske značilnosti, jih pripisali Jahveju in ga prikazali kot mogočnega in nasilnega vladarja. Takšna mogočna semantika je Izraelcem pomagala ohraniti vero in narodno istovetnost. Nasilje, kakor se tu kaže v revolucionarni retoriki spreobrnjenja – v »obratu stran od /... /« oziroma v zavračanju starega in tujega –, označuje ta skok iz stare-

<sup>6</sup> Človekov nov ponotranjen položaj je posebej izražen tudi v deseti Božji zapovedi. Ta kot »duhovni finale« dekaloga ne prepoveduje konkretnega (pravnega) prekrška, dejanja, temveč na semantični ravni z izbiro korenov hmd in 'wh zahteva od človeka ponotranjeno držo svobode – od tuje lastnine (Skrjalovnik 2016a, 13–25; 2016b, 89–99).

ga v novo. To retoriko označi Assmann (2016, 76) kot »semantični dinamit«, ki ga je monoteizem ob svojem nastanku potreboval kot obrambo in zaščito svoje istovetnosti. Toda potreba po tem je že zdavnaj minila; že dolgo se svetopisemskemu monoteizmu ni treba braniti v obliki fizičnega ali semantičnega nasilja. Po Assmannu je svetopisemski monoteizem v svojem razvoju zmozel sam v sebi preseči izključevalno, totalizirajočo držo in ustvariti prostor odprtosti in vključevanja. Za razliko od fundamentalistov, ki se zapirajo v svoj svet, svetopisemska vera dobro razume, da vera ne more biti niti izključevalna niti nasilna. Kljub temu je v zahodnem izročilu, ki ga je svetopisemska vera oblikovala, mogoče najti posameznike, ki te najbolj notranje vsebine vere niso doumeli in so svetopisemske pripovedi, nastale pod vplivom nasilnega orientalskega despotizma, izrabljali v svoje politične in druge interese z namenom ustvarjati strah in sovražnike.

### 3. Religio duplex

Po Girardu je zgodovina človeštva zgodovina nasilja. Mimetična teorija, ki jo je razvil Girard, izvor nasilja vidi v posnemovalni naravi človeka. Posnemanje ni le pogoj razvoja, ampak vodi tudi v primerjanje, v rivalstvo, v konflikte in ne nazadnje v nasilje, ki ogroža preživetje skupnosti. Vloga ustanov ali institucij – religijskih, kulturnih, državnih in drugih – pa je nasilje zaustavljati, zadrževati, usmerjati in oddvajati od skupnosti.

Tudi Assmann se sprašuje o motivih za nasilje in o tem, kako nasilje premagovati. Natančneje, zanimajo ga religiozno motivirane oblike nasilja, o katerem govorijo posamični svetopisemski odlomki. Kakor smo videli, Assmann pokaže, da predstavitev Jahveja kot absolutnega, krutega suverena ni religijskega, ampak zgodovinsko-političnega izvora: v času politične podjarmljenosti so Izraelci iz orientalskega despotizma na Boga prenesli lik despota, da bi s tem pokazali svojo enakovrednost. V moči te podobe so kljubovali svojim gospodarjem in ohranili narodno, kulturno in versko istovetnost. Jahve, prikazan kakor despot, v očeh Izraelcev ni bil slabši od tujih gospodarjev. Tako si je svetopisemsko misel podredilo totalizirajoče načelo, ki – kakor orientalski despot od svojih vazalov – od vernikov zahteva celostno, totalno pripadnost Jahveju (nem. *totale Mitgliedschaft*) (Assmann 2016, 158). Podoba Jahveja kot absolutnega suverena in načelo celostne, totalne pripadnosti in podrejenosti vernika Jahveju kot absolutnemu suverenu je torej odmev asirskega državnega totalitarizma v devteronomistični teologiji. Temelj tega odnosa je zaveza, ki jo je Jahve z izvoljenim ljudstvom sklenil na gori Sinaj. Odslej vera obvladuje življenje vernika v celoti.

#### 3.1 Dvoglasje svetopisemske misli

Jahve, prikazan kot absoluten suveren, in načelo, ki od vernika zahteva celostno podrejenost Jahveju, absolutnemu suverenu, sta torej odmev zunanjih političnih okoliščin v svetopisemski teologiji. Kljub temu da sta v okoliščinah absolutistične politike v devteronomistično teologijo vdrla absolutizem in despotizem, ki sta znamenovala razumevanje Boga, je svetopisemska vera šla svojo pot in sama v sebi

razvila kritičnost do te absolutistične države. Jezusovo naročilo »dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« (Mt 22,21) in Jezusovo pojasnilo, da njegovo »kraljestvo ni od tega sveta« (Jn 18,36), to jasno kažeta. Drugače od religioznega absolutizma, ki od vernika zahteva celostno podreditev Jahveju, Jezus uči, da nebeško kraljestvo ne more zamenjati zemeljskega in je torej treba dati Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega. V tem se kaže avtonomnost zemeljske stvarnosti. Poleg zemeljskega pa obstaja tudi božje kraljestvo, v katerega so povabljeni vsi. Assmann opozori, da najdemo podobno misel v Mišni, ki pravi: »Lep je študij Tore obenem s potjo sveta.« (Pirkei Avot, 2,2) Svetopisemska vera se je bila torej zmožna pogledati v ogledalu zunanosti, od zunaj, z vidika »poti sveta«, z vidika zemeljske stvarnosti. To je imelo epohalni posledici: depolitizacijo religije in desakralizacijo politike. To omogoči svetopisemskemu veri izhod iz absolutizma in fundamentalizma v pluralizem. Svetopisemska misel je torej v samem svojem bistvu polifonska, večglasna (nem. *Vielstimmigkeit*): eno ob drugo postavlja Toro (Peteroknjižje) in *hokmo* (hebr. modrost), Mojzesovo postavo ter Salomonovo posvetno modrost (nem. *Weltlichkeit*). (Assmann 2016, 159)

Po Assmannu imamo tu opraviti z *religio duplex*. Zanj je značilno, da tudi »pod pogoji strogega monoteizma blokira totalizirajočo ozkost« (2016, 159). Strogi in dosledni svetopisemski monoteizem v sebi že nosi dvoglasje vere in razuma, ki omogoči dialog, izmenjavo pogledov in kritičnost. To je omogočilo jasno razmejitve med tostranskim in onstranskim, med zemeljskim in nebeškim kraljestvom. Načelo »Tora obenem s potjo sveta« človeku omogoča dvojno članstvo, to je: da živi obenem kot Jud in kot državljani. V 19. stoletju je to načelo rabin Samson Raphael Hirsch (1808–1888) vključil v svojo koncepcijo sodobnega ortodoksnega judovstva: nekdo lahko živi kot pravoverni Jud in istočasno kot dober državljani sledi zahtevam sodobnega sveta. Takšno načelo komplementarnosti, ki ga je Hirsch v 19. stoletju eksplicitno uveljavil, je bilo implicitno navzoče že v samem jedru svetopisemskega monoteizma, ki na njem judovstvo temelji; skupnost je varovalo pred fanatizmom in puritanizmom ter ji omogočalo ohranjanje notranji mir.

### 3.2 Monoteizem v očeh razsvetljenstva

V zahodnem izročilu – temu je svetopisemska misel postavila temelje in okvir – se je izvorno svetopisemsko dvoglasje med vero in razumom v času razsvetljenstva prevesilo na stran avtonomije razuma. Assmann izpostavi dva razsvetljenska misleca, Gottholda Ephraima Lessinga (1729–1781) in Mosesa Mendelssohna (1729–1786), ki sta vsak na svoj način izpostavila vodilno vlogo razuma v razmerju do religije. Rekli smo, da se je svetopisemski monoteizem že v svojih začetkih odprl navzven, nečemu, kar svojega izvora nima v religiji, to je »drugi poti«, zemeljski stvarnosti, javnemu prostoru, univerzalnemu, razumu oziroma resnici in ne nazadnje znanosti, kakršno danes poznamo. Glede tega velja omeniti mnenje Alfreda Northa Whiteheada (1861–1974), filozofa znanosti, ki je v svojem delu *Znanost in moderni svet* zapisal: »Moja razlaga je, da vera v možnost znanosti izhaja iz srednjeveške teologije.« Te misli je Rodney Stark pojasnil takole: »Whitehead je domnel, da je bila krščanska teologija bistvena za razvoj znanosti na Zahodu, kakor

gotovo so nekrščanski teologi drugje dušili znanstveno spraševanje /... / podobe boga v drugih religijah so bile preveč neosebne in preveč iracionalne, da bi mogle podpreti znanost.« (Stark 2006, 14; Pohar 2016) Razum je bil torej navzoč v svetopisemski veri in iz nje izhajajoči teologiji; nanju je vplival in ju oblikoval. Prav tako pa sta tudi svetopisemska vera in teologija omogočala razvoj razuma. Vprašanje resnice je bilo torej nenehno v jedru svetopisemske kulture; po drugi strani pa je svetopisemska kultura razumu omogočala njegov razvoj vse do skrajnih meja kritičnosti. Krščanstvo, ki je sad svetopisemske kulture, je pokazalo skrajno stopnjo strpnosti do notranjih kritik krščanske kulture. Pesnik Eliot (1976, 200) je tako ocenil tolerančno stopnjo krščanstva: »Samo krščanska kultura je lahko proizvedla Voltaira ali Nietzscheja.« Z Voltairom in Nietzschejem je Eliot mislil na dve radikalni obliki kritike, usmerjene proti krščanstvu. Druge religije v svojem krogu niso dopustile, da bi se kritika na njihov račun razvila do takšnih skrajnosti. Sokrata so mestne oblasti obsodile na smrt, ker ni spoštoval državnih bogov. Podobna usoda je zaradi blage kritike islama doletela pisatelja Salmana Rushdieja, nad katerim so islamske oblasti leta 1989 izrekle fatvo, smrtno obsodbo, ki je še niso preklicale. In dodajmo mnenje Renéja Girarda: »Danes »modri in učenik« podvajajo svoj bes proti krščanstvu in si na novo čestitajo, da bo kmalu izginilo. Nesrečneži ne vidijo, da je njihov dvom proizvod krščanstva.«

Svetopisemski monoteizem je torej svojemu verniku omogočal »dvojno državljanstvo«: pripadnost božjemu kraljestvu in pripadnost zemeljskemu kraljestvu, zvestobo Bogu in zvestobo resnici, veri in razumu. Svetopisemska vera je v sebi ustvarila prostor razumu in mu omogočila, da se je razvil v vsej svoji kritičnosti; dopustila je, da jo razum v razkrivanju razumskih resnic opozarja in prečiščuje. Tu bi bilo vredno zastaviti vprašanje o odnosu svetopisemskega monoteizma do resnice? V svojem monoteizmu so Izraelci – kakor to pokaže Assmann v knjigi *Total Religion* – resnico vere najprej razumeli v negativnem, izključevalnem smislu: vera, da je Jahve edini resnični Bog, je zanje pomenila dolžnost preganjanja drugih religij in njihovih bogov. V dolgi zgodovini medsebojnega vplivanja med vero in razumom pa so resnico vere vedno bolj dojemali v vključevalnem smislu, kot ustvarjanje dobrega, ki je ljubo ljudem in Bogu. Jedro vprašanja je torej: kaj pomenijo izrazi »resnična vera«, »resnica vere«, »resnična religija«, »resnični Bog«? Religija, ki se zapre vase, postane fundamentalistična, absolutistična, izključevalna in resnici onemogoči, da bi jo prečiščevala. Videli pa bomo, da se razvija in spreminja tudi razum, ki mu svetopisemska vera omogoči kritičnost. Zanima nas torej medsebojni vpliv med resnicami vere in resnicami razuma.

Razsvetljenska misleca, na katera se Assmann sklicuje, vsak na svoj način prikažeta vpliv razuma na religijo. Po Lessingu vera v ogledalu razuma spozna, da je njena resnica v delanju dobrega, po Mendelssohnu pa, da ne sme delovati totalizirajoče. Lessing in Mendelssohn razodetja ne razumeta kot dokončnega apokaliptičnega razodetja resnice, ampak kot voljo Boga, kakor se je ta v Svetem pismu izrazila na zgodovinski način in za določeno ljudstvo. Vera neke zgodovinske religije, da je njeno razodetje univerzalno, veljavno za vse človeštvo, je po njunem prepričanju protislovno.

### 3.2.1 Gotthold Ephraim Lessing: od orto-doksije k orto-praksiji

Lessing je zavračal luteransko načelo *sola scriptura*, ki ga je tedaj v Hamburgu vztrajno branil glavni pastor Johann Melchior Goeze (1717–1786). V skladu s tem načelom je Sveto pismo edino nezmotljivo pravilo vere in življenja. To prepričanje je Lessing problematiziral v dramski pesnitvi z naslovom *Modri Natan*. S parabolo o prstanu, ki je imel »skrivno moč, da se ljudem in Bogu je prikupil, kdor ga nosil je s to vero« (nem. *bei Gott und Menschen angenehm zu machen*), je Lessing dokazoval, da se resnična vera ne izraža v védenju ali v teoriji, ampak v ravnanju. Lessing uporabi zgodbo o očetu, enem prstanu in treh sinovih. Ker se oče ne more odločiti, komu od treh sinov ob svoji smrti zapustiti prstan in mu s tem dati prednost pred drugima dvema, dá izdelati še dva enaka prstana. Tako naj ne bi nihče od sinov vedel, kdo od njih je prejel prstan z močjo, ki dela njegovega lastnika ljubega ljudem in Bogu. Vsak mora priznati drugima dvema, da je lahko pravi lastnik tudi eden od njiju. Ker ni nihče zase prepričan, da je lastnik resničnega prstana, mora vsak ravnati in živeti, kakor da je lastnik resničnega prstana. Gotovo je, da je eden od prstanov resničen, a nihče ne ve, kdo ga ima. Resnica je, a je skrita. Ker je skrita, ne more nihče zase trditi, da jo ima v posesti. Bistvo pa je, da resnica – resnični prstan – lastnika z njegovim načinom življenja dela ljubega ljudem in Bogu. Resnični prstan zanesljivo nekoga dela ljubega ljudem in Bogu. A končno ni važno, kje se resnica skriva – važno je, da živimo ljubo ljudem in Bogu. V tem se kaže resnica, ki je sama skrita. Resnice torej ne bomo iskali v teorijah, ampak v načinu življenja in ravnanja. To je pomen evangeljskih besed: »Po njihovih sadovih jih boste spoznali.« (Mt 7, 16) Resnice o tem, kaj je ljudem in Bogu ljubo, ne moremo zadostno zajeti v teorije, v sodbe ali v stavke, ki bi to resnico ujeli in jo ohranili. Resnica vere je lahko le vedno znova živeta; kaže se v življenju; o njej lahko le »ugibamo iz njenih kazanj« (Goethe 1981, 460). Zato jezik nasilja in izključevanja ne more biti pravi izraz resnice; ta se kaže v obliki »dejavne, nenasilne ljubezni do človeka« (Assmann 2016, 162). Proizvod resnične vere zato ni »najboljša teologija«, ampak najboljši način delovanja, ravnanja oziroma življenja. To človeka približuje ljudem in Bogu.

Ta ublažitev ali umik (nem. *Zurücknahme*) zahtevka po resnici, ki je značilen za krščanstvo, »ni otrok razsvetljenstva, ampak gre daleč nazaj v srednji vek« (162). Priliko, ki jo je sam našel drugje, je uporabil Boccaccio v *Dekameronu* (1348). V tem času je v srednjem veku krožilo okoli trideset različic te prilike. Priliko pa je mogoče slediti še dlje nazaj vse do nestorijanskega patriarha Timoteja (780–832). Patriarh je v dialogu s kalifom Al Mahdijem pojasnjeval, da v tem svetu živimo kakor v temni hiši sredi noči. Če bi vanjo slučajno padel dragocen dragulj in bi se ljudje tega zavedeli, bi ga želel vsak najti. Ko pa bi prišla svetloba in dan, bi se imetniki dragulja veselili, imetniki navadnih kamnov pa bi jokali. Na kalifovo vprašanje: »Ali so torej lastniki dragulja na tem svetu nepoznani?« mu patriarh odgovarja: »Delno so poznani /... /: po dobrih delih in pobožnih dejanjih.« (162–163).

Po Assmannu je torej nastanek islama kot tretjega monoteizma imel za posledico ublažitev absolutnega zahtevka po resnici, ki ga monoteizem kot takšen v začetku nosi v sebi. Srečevanje treh monoteizmov in treh svetih knjig je omogo-

čilo nastanek in razvoj ideje strpnosti. Samo na takšnem ozadju je po Assmannu lahko nastala parabola o treh prstanih, ki govori o medsebojnem spoštovanju med tremi monoteizmi. Vprašanje o resnici se tu prenese z orto-*doksije* na orto-*praksijo*, z dogmatičnega nauka na življenjsko držo.

### 3.2.2 Moses Mendelssohn: univerzalna človekova religija

Kot drugega razsvetljskega avtorja Assmann (2016, 164–166) omenja Mosesa Mendelssohna, Lessingovega prijatelja, in njegovo delo *Jeruzalem: ali o religijski moči in judovstvu* [*Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum*]. Mendelssohn kritizira medsebojno izključevanje med religijami; te druga drugi odrekajo resničnost, medtem ko vsaka sebe vidi kot edino pravo nosilko univerzalnega nauka o odrešenju. Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, je treba po Mendelssohnu razlikovati med razodetjem in postavo: *razodetje* so univerzalne odrešenijske resnice, ki se razkrivajo v naravi; *postava* pa so zapovedi, prepovedi – in pravila življenja sodijo na področje postave. Univerzalne odrešenijske resnice se razodevajo po naravi, in ne v zgodovinskih dogodkih, o katerih govorijo sveti spisi. Razodetje je univerzalno, postava pa je nekaj partikularnega, zgodovinskega. Razlikovati je torej treba med dogmami in življenjskimi pravili, med univerzalnim naravnim razodetjem in partikularno zgodovinsko postavo, zapisano v svetih spisih. Dogme razglašajo večne resnice, ki so razumu dostopne v naravi; te se ne spreminjajo v času in jih po judovskem izročilu ni mogoče pisno kodificirati, saj je zapisana beseda zgodovinska in se spreminja skozi čas. Nasprotno pa so zgodovinske resnice, zapisane v svetih spisih, veljavne le v določenem prostoru in času. Takšno razodetje, dano Mojzesu, imenujemo postava. Mojzesova postava velja le za Jude, medtem ko večne resnice veljajo za vse človeštvo. Mendelssohn torej razlikuje med zapisanimi zgodovinskimi resnicami s partikularno veljavo in naravnimi, univerzalnimi resnicami, ki veljajo za sleherno razumsko bitje.

Partikularne zgodovinske resnice se torej razlikujejo od univerzalnih naravnih resnic po njihovi veljavnosti: univerzalne veljajo za vse ljudi, partikularne pa za omejen krog ljudi. Mendelssohn poudarja nujnost razlikovanja med sodbami, ki so zgodovinsko pogojene, in sodbami, ki se nanašajo na naravo in jim čas veljavnosti ne more odvzeti. Verovati, da je zgodovinsko ljudstvo nosilec univerzalnega razodetja, veljavnega za vse človeštvo, je zato nekaj protislovnega in nesprejemljivega. Razodetje, ki si ga pripiše judovstvo, je omejeno in velja le za Jude v njihovih zgodovinskih okoliščinah.<sup>7</sup> Ker se v njem ne kažejo večne resnice, judovstvo zato ni religija razodetja v strogem pomenu besede. Judje imajo postavo, nimajo pa naukov, odrešenijskih resnic in univerzalno veljavnih odrešenijskih dogem.

Mendelssohnovo razlikovanje med večnimi in zgodovinskimi resnicami po Assmannu odraža idejo dvojnega članstva, to je *religio duplex*. Po Mendelssohnu resnice uma razodeva »univerzalna človekova religija [nem. *Menschenreligion*] in ne judovstvo; univerzalna človekova religija, brez katere ljudje ne bi mogli postati niti krepostni niti srečni, naj se ne bi razodevala tu [v judovstvu, op. av.]«. »Ju-

<sup>7</sup> O odvisnosti zgodovinskih resnic glej Strahovnik 2015, 255–259.



dovstvo se ne ponaša s kakšnim posebnim razodetjem večnih resnic, ki bi bile nujne za blaženo srečo, z nobeno razodeto religijo v smislu, v katerem smo navedeni to besedo razumeti. Eno je razodeta religija, drugo pa je razodeta postava.« (Mendelssohn 1989, 415, v: Assmann 2016, 165–166) Srečo najde človek v univerzalni človekovi religiji, ki temelji na večnih resnicah, razodetih v Božjem stvarstvu. Drugače od zgodovinskih religij, kakor so to judovstvo, krščanstvo ali islam, se v univerzalni človekovi religiji razodevajo večne resnice, navzoče v božjem stvarstvu in dostopne vsem ljudem. V tem Assmann vidi, da tudi Mendelssohn človeka razume kot člana dveh religij, univerzalne in zgodovinske. »Vsak človek pripada dvema religijama: določeni religiji prednikov, v katero je rojen ali v katero se spreobrne, in skupni človekovi religiji. To dvojno članstvo podpira – če se ga človek zave – priznavanje in mir med religijami.« (Assmann 2016, 166)

Vir razodetja torej niso partikularne zgodovinske resnice, ampak univerzalne resnice, ki se razumu razodevajo v naravi. Svojo najpopolnejšo obliko pa narava dosega v naravi človeka. Razsvetljenstvo je zato poudarjalo naravo človeka, kakor se ta izraža v ideji človeškosti (nem. *Menschheit*). Razsvetljenci človeka ne razumejo več v okviru religijskih razlag kot bitje, ustvarjeno po božji podobi, ampak z vidika skupne razumske narave. Človeka dela človeškega razum; ta je tudi zagotovilo univerzalnosti. Ideja človeškosti temelji na skupni razumski naravi vseh ljudi.

### 3.3 Schmittova in Assmannova kritika razsvetljenske ideje človeškosti

Prav to so drugi problematizirali, med njimi Assmann, ki se sklicuje na Carla Schmitta (1888–1985). Po Schmittu je razsvetljenska ideja človeškosti nesprejemljiva. »Kdor pravi »človeškost«, hoče varati.« (Schmitt 1979, 55, v: Assmann 2016, 166) Človeškosti, kakor so si jo zamislili razsvetljenci, ni, saj ta ni zmožna razložiti pojma »sovražnik«. Vsa človekova kultura in ustanove – religija, država, pravo, morala in druge – pa obstajajo prav zato, da posredujejo med ljudmi in zavirajo sovražnost. Človeštvo je samo v sebi razcepljeno in raztrgano. Te ustanove pričajo o tem, da ni skupne človeške narave in zato tudi ni človeškosti kot enotnega, homogenega temelja človeške skupnosti. Nasprotno, v svojem temelju človeška skupnost sestoji iz nasprotij, kakor se to kaže v paru nasprotnih pojmov »prijatelj – sovražnik«. Samo v tej luči je mogoče razložiti vojno kot eno temeljnih resnic človeške zgodovine. Iz teh temeljnih nasprotij, ki definirajo človeštvo, pa ni mogoče izpeljati ideje strpnosti, kakor so to želeli razsvetljenski misleci Lessing, Mendelssohn ali Herder. Na to opozarjata Schmitt in Assmann: človeškost je rezultat rušilnih nasprotij in sovražnosti. Razsvetljenska ideja človeškosti, utemeljena na pojmu skupne razumske narave človeka, ni zmožna razložiti strpnosti in utemeljiti univerzalne človekove religije. (Assmann 2016, 167) Končno se neenotnost razumevanja človekove narave kaže v pokolonialni kritiki zahodnega pojmovanja človekovih pravic. Ta pokaže, da nezahodne kulture človekovih pravic ne razumejo v istem smislu kakor Zahod. Človekova narava ni temelj sprave in miru, ampak drugačnosti, napetosti, nasprotij in sovražnosti.

Kakšna je torej vloga religije oziroma svetopisemskega monoteizma v sodobni družbi? Svetopisemski monoteizem – ta ima svoje korenine v Peteroknjižju, sado-

ve pa obrodi v evangeliju – sebe opazuje v zrcalu sveta in razuma. Tako je omogočil interakcijo med vero in razumom. Razsvetljenstvo je šlo še dlje: to je problematiziralo vero zgodovinskih religij, da je ena posamična zgodovinska religija nosilka univerzalnega božjega razodetja. To prepričanje je nadomestilo s prepričanjem, da se univerzalne odrešenijske resnice razodevajo v univerzalni človeški naravi, v človeškosti.

A kakor so razsvetljenci izrazili dvom o univerzalnosti posamične zgodovinske religije, tako so kritiki razsvetljenstva izrazili dvom, da obstaja univerzalna človekova narava, ki bi se v njej razodevala univerzalne odrešenijske resnice. Te univerzalne narave ni, pravijo kritiki, kakor ni enotnega univerzalnega razumevanja človekovih pravic. »Človeškost« je po Schmittu protisloven pojem; prepričanje o univerzalni človekovi naravi ni v skladu z resnico o konfliktni človekovi naravi, polni nasprotij in sovražnosti. Protisloven je tudi razsvetljenski pojem univerzalnega razuma. Razum svoja univerzalna sporočila utemeljuje na partikularnem. Človekova narava, na kateri samega sebe utemeljuje, namreč ni univerzalna, ampak je partikularna. Ostaja torej vprašanje: kaj smemo imeti za univerzalno, ki bi bilo temelj univerzalne racionalnosti? Kaj lahko v sodobni družbi velja za univerzalno izhodišče?

#### 4. Racionalnost svetopisemskega monoteizma

Odprtost svetopisemskega monoteizma do sveta in do razuma obrodi svoj sad v sodobnem pluralističnem in globaliziranem svetu. Drugače od drugih religij se svetopisemski monoteizem odpre razumu, s tem pa odpre tudi vrata svobodi. Po Heglu (1961, 45) je krščanstvo odkrilo svobodo v vsej čistosti. Svoboda je temelj novoveškega duha<sup>8</sup> in drugačnosti omogoča, da se izrazi v svoji različnosti. To je temelj sodobne dialoške racionalnosti.

Assmann navaja papeža Benedikta XVI., ki je 22. septembra 2012 v svojem govoru v nemškem zveznem parlamentu (nem. *Bundestag*) poudaril, da drugače od drugih religij krščanstvo »državi in družbi nikoli ni narekovalo razodetega prava, pravnega reda, izhajajočega iz razodetja. Namesto tega je kot prave izvore prava pokazalo naravo in um«. V istem govoru papež Benedikt zagovarja misel, da Zahod svojo pravno kulturo, ki je odločilno vplivala na sodobno pravno kulturo, dolguje srečanju med družbenim naravnim pravom, ki so ga razvili stoiški filozofi, in rimskim državnim pravom v prvi polovici 2. stoletja pr. Kr. Ta pravna kultura, ki je nastala iz povezave med pravom in filozofijo, je nato prek krščanskega srednjega veka prešla v novi vek in v razsvetljenstvo. Assmann meni, da je razsvetljenstvo odločilno vplivalo na razvoj človekovih pravic. Tako zaključuje: »Človekove pravice niso otrok Svetega pisma, ampak evropskega razsvetljenstva, ki se je začelo v antiki. V očeh takratnega papeža tu ni nobenega protislovja. ›Tako – in tudi tako‹ – načelo religio duplex – je v Katoliški cerkvi živo prej in potem. Z vidika cilja sta si religija

<sup>8</sup> »Ko iščemo pojem, s katerim bi označili moderni svet, nenehno slišimo ključni pojem ›svoboda«.« (Kasper 1988, 1)

in razsvetljenstvo enotna: mir in pravičnost na našem ogroženem planetu.« (2016, 169) V tem se kažejo univerzalna izhodišča sodobne misli.

V razsvetljenstvu se je razum osamosvojil. Izstopil je iz religijskih okvirov, se sekulariziral in postal kritičen. To mu je omogočilo iti tudi v drugo skrajnost, v radikalno zavračanje religije, a to skrajnost je Jürgen Habermas – sam dedič razsvetljenstva – zavrnil z izrazoma »iztirjena sekularizacija« in »iztirjena modernizacija« (2006, 7; 11). Sodobna misel o človekovih pravicah ima vsekakor svoje korenine v samostojnosti in kritičnosti, ki ju je razum dosegel v razsvetljenstvu. Dopuščamo tudi tezo papeža Benedikta XVI., da ima sodobna pravna kultura svoje korenine v predkrščanskem srečanju stoiške filozofije in rimskega prava. Enako gotova pa je predpostavka, da razum svoje samostojnosti ne bi dosegel zunaj okvirov, ki so mu to dopustili in omogočili. Razsvetljenski razum se ni razvil v okvirih antične mitologije ali kakšne druge arhaične religije, ampak znotraj svetopisemskega monoteizma, ki je zahodni civilizaciji postavil okvire in je razumu in svetu omogočil osamosvojitve, to je njun razvoj k razsvetljenstvu in k sekularnosti. Samostojni, kritični, sekularni razum je pospešil razvoj ideje o človekovih pravicah, saj brez človekovih pravic tudi kritičnost in sekularnost nista mogoči. Ob tem pa Assmann poudarja, da človekovih pravic, kakor so svoboda, demokracija, delitev moči, dostojanstvo, medsebojno priznavanje, zaščita manjšin in mnoge druge, ni mogoče izpeljati iz narave človeka, ampak jih je mogoče misliti le kot cilj, ki ga mora razum doseči kot temelj za svojo kritičnost in samostojnost (2016, 167). Tu razum ne deluje več kot dialektični razum, ki razlike ukinja, ampak kot dialoški razum, ki razlikam omogoča, da se izrazijo v svoji različnosti in stopijo v dialog. Kritični razum je torej po svojem bistvu dialoški in diskurziven. Assmann povzame: »Tu ne bi več govorili o ›religiji‹ človeka; princip, ki se tu kaže kot tisti, ki religijske in kulturne razlike relativizira – čeprav spoštljivo –, po svoje ni religijski, ampak sekularen in civilnodružben; ne sklicuje se na Boga in na razodetje, ampak na um in uvid. To niso nikakršna protislovja. Do mere, do katere si te cilje prisvojijo tudi religije, te ne bodo delovale polarizirajoče, ampak humanizirajoče.« (Assmann 2016, 167–168) Religija, ki ima po Assmannu za cilj »biti ljub ljudem in Bogu«, dobi v razsvetlenskem razumu zaveznika in, še več, svoj pravi izraz. Razsvetljenski razum religijo osvobaja njenih polarizirajočih učinkov in v njej prebuja humanizirajočo vlogo. Religija in razsvetljenski razum se preusmerita k ciljem, ki so univerzalni, to je skupni vsem ljudem.

Sledili smo Assmannovi analizi interakcije med vero in razumom, kakor se je ta razvijala v okviru svetopisemskega monoteizma od njenih začetkov v Peteroknjižju do razmerja med vero in razumom v sodobni pluralistični družbi. Svetopisemski monoteizem je v religijo vključil vprašanje resnice. Izhajal je iz prepričanja, da lahko človek živi tudi v neresničnem, lažnem svetu, to je v svetu slepila, in da lahko tudi religije častijo neresnične, lažne bogove (Klun 2016). Odločitev za resnico, ki jo je svetopisemski monoteizem naredil, je temelj zahodnega izročila in sodobne kulture. Takšna odločitev je narekovala izključevalen odnos do kulturnih oblik, ki so ustvarjale in ohranjale navidezen, neresničen svet. Odločitev za resnico pomeni zavrnitev lažnega videza, iluzije, neresnice, laži in lažnih oblik življenja. Izključevalnost, ki jo resnica predpostavlja, pa ni cilj resnice. Zgodovina interakcije

med vero in razumom, ki ima svoje korenine v monoteizmu resnice, je vodila k medsebojnemu prečiščevanju vere in razuma.

Svetopisemski monoteizem, ki se je prečiščeval v ogledalu sveta in razuma, je našel svoje mesto tudi v sodobni pluralistični družbi (Pevce Rozman 2017). Že evangelij jasno izrazi spoznanje, da je njegov namen služiti človeku, in ne obratno – v tem sovпада s sodobnim dialoškim, diskurzivnim pojmovanjem razuma. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27) Cilj evangelija je omogočiti človeku, da bi živel vedno bolj kakor človek. »Biti ljub ljudem in Bogu« je skrito bistvo vsake religije. Religija, ki ne sledi svojemu notranjemu bistvu, ni religija. Odločitev za resnico, ki jo je svetopisemski monoteizem naredil, je torej odločitev za to, da se svetopisemska vera prečisti in uskladi s svojim pravim namenom in ciljem. Ta namen in ti cilji se kažejo že v zlatem pravilu, ki mu sledijo svetovne kulture in religije. »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim! To je namreč postava in preroki.« (Mt 7,12) Assmann pa izpostavi temeljne mejnike na poti nadaljnega prečiščevanja, po kateri je šel svetopisemski oziroma evangelijski monoteizem: svetopisemsko spreobrnjenje; spoznanje, da se vera izraža v delih, in ne v besedah; vključevanje v pluralen sekularen svet; sprejemanje dialoškega mišljenja. Assmann zapiše: »»Delati všečno pred Bogom in ljudmi« ni v moči enega samega prstana, enega, edinega bisera, ampak je to cilj, h kateremu naj bi vsi stremeli. »Prave« ali »resnične« religije ni – obstajajo le oblike religij (v okviru katere koli religije že), ki v tem oziru najbolj uspejo. V tem smislu so boljše in manj dobre oblike religijske prakse, ni pa resničnih in lažnih religij. Vsaka religija ... ima moč, »delati všečno pred Bogom in ljudmi«. V tem ni samo njena moč, ampak tudi njen najbolj splošen in temeljni smisel.« (Assmann 2016, 172)

To ne pomeni, da se religija s tem odpoveduje odločitvi za resnico. Brez te opcije niti ne more delovati kot religija. Izbira je nujna. »Kristjani nastanejo – se ne rodijo [*Fiunt, non nascuntur Christiani*],« je zapisal Tertulijan (Apol. 18, 4). Pomemben pa je drugi korak. Bistveno je, da religija dela všečno ljudem in Bogu. Bistvo religije je torej v izvrševanju tega, kar je všečno ljudem in Bogu, in ne v izjavljanju o svoji resničnosti. Pravi argumenti, ki jih religija daje v prid svoji resničnosti, niso nauki, ampak dejanja. Resnica je zgolj sredstvo, ki religiji omogoča dosegati in izvrševati njen pravi cilj. Izvrševanje cilja pa se ne izraža v besedah, ampak v dejanjih, v pričevanju. O svoji resničnosti, ki je pregloboka in skrita, religija govori tako, da o njej ne govori in se o njej niti ne sprašuje. O njej priča; svojo resničnost živi. Na tej ravni resnica ne deli in ne izključuje, ampak povezuje in vključuje. Resnico, ki izključuje, je svetopisemski monoteizem uporabil, ko se je ločeval od politeistične okolice. Na prvi stopnji si monoteizem mora zastaviti vprašanje, kaj je resnično in kaj ni – to ima za posledico izključevanje. Na drugi, bolj razviti stopnji pa to vprašanje preraste in se – če je vera resnična – prepusti brezpogojnemu delanju dobrega. Tu gre za prevod resnice iz besed v dejanja. Ta razvitost vere se najbolje izrazi v pojavu odpuščanja: odpuščanje predpostavlja resnico, nato pa gre – kakor da bi bilo za resnico slepo – nepreračunljivo onstran, kakor da se nekaj ni zgodilo. V tem vera prepozna svoje poslanstvo: »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poga-

nom norost.« (1 Kor 1,22–23) Po Assmannu se torej religija izvršuje v delih in dejanjih, ki so ljudem in Bogu všečna; ta dela in dejanja so lahko etična, karitativna ali tudi estetsko-umetniška. V teh delih je Bog navzoč. »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20) Forma, ki vanjo Bog vstopa, ni beseda, ampak je dejanje (Petkovšek 2016). To je po Dietrichu Bonhoefferju tudi pomen besed, ki se je z njimi Bog predstavil Mojzesu iz gorečega grma: »'ehyeh 'āšer 'ehyeh.« Bog se Mojzesu ni predstavil kot nekdo, ki zgolj je, ampak kot nekdo, ki je v dejanju in se izvršuje. »Boga, ki »je«, ni. [Den Gott, den »es gibt«, gibt es nicht].« (Bonhoeffer, v: Assmann 2016, 174) Izposodimo si še besede Johna Caputa (2001, 130), ki povedo isto: »Božje ime je nekaj, kar je treba narediti.« Kakor ni dovolj, da zgolj vem: »Laž je nedopustna,« ampak moram to resnico tudi živeti, tako ni dovolj, da rečem besedo »Bog«, ne da bi Boga živel in ga »delal«.

Najboljši prevod resnice Boga niso besede, ampak dejanja in življenje – to je misel Dietricha Bonhoefferja, s katero Assmann odgovori na vprašanje o resnični religiji. Resničnost religije se kaže v tem, da nosi v sebi moč, ki zdravi in prinaša pravičnost in lepoto ter tako ustvarja nov, boljši, lepši svet. Za Boga je premalo reči, da je. Takšnega Boga, za katerega bi lahko le rekli, da je, ni. Bog je več – Bog se *godi* – Bog se *zgodi*, kjer mu človek s svojimi dejanji odpira vrata v svoj svet. Bog je, kolikor ga živimo. Bog, ki je zgolj v besedi »je«, ne da bi ga živeli, ni resnični Bog. Zgolj beseda »je« je premajhna, da bi vanjo zajeli veličino in globino resnice Boga. O tem govori pismo Hebrejcem (1,1–2): »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu.« Bog je spregovoril po učlovečenju svojega sina, ker ga besede prerokov niso mogle dovolj ubesediti. V evangeliju »zgolj« preroške besede o Bogu postajajo življenje; evangelij je življenje. Sprejemati evangelij pa pomeni živeti Boga. V evangeliju se Bog naseli, živi in godi med nami.

## Reference

- Aikman, David.** 2003. *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power.* Washington: Regnery.
- Assmann, Aleida.** 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.
- Assmann, Jan.** 2010. *Religio duplex: ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- . 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt.* München: C.H. Beck.
- . 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung.* Dunaj: Picus Verlag.
- Berger, Peter L.** 2009. Štirje obrazi sekularizacije. *Tretji dan* 38, št. 3/4:3–10.
- Brague, Rémi.** 1998. Evropa po Rimu. *Tretji dan*, št. 5/6:26–28.
- . 2003. *Evropa, rimska pot.* Celje: Mohorjeva družba.
- . 2006a. »Prestara za svoje lastne resnice in zmage«. *Tretji dan*, št. 7/8: 2–8.
- . 2006b. *Evropska kulturna zgodovina. Phainomena*, št. 55/56:71–78.
- Caputo, John D.** 2001. *On religion.* London: Routledge. Slov. prev. *O religiji.* Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba, 2013.
- Crüsemann, Frank.** 1992. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes.* München: Chr. Kaiser.
- Eliot, Thomas Stearns.** 1960. *Christianity and culture: The idea of a Christian society and Notes towards the definition of culture.* New York: Harcourt. Slov. prev., *Kršćanstvo in kultura.* Ljubljana: Družina, 1999.

- Girard, René.** 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: B. Grasset. Slov. prev., *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- . 2004. *Les origines de la culture: Entretiens avec P. Antonello and J. C. de Castro Rocha*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Gledališki terminološki slovar.** 2011. Ur. Marjeta Humar, Barbara Sušec Michieli, Katarina Podbevšek in Slavka Lokar. Ljubljana: Založba ZRC. [Http://bos.zrc-sazu.si/c/term/gledaliski/index.html](http://bos.zrc-sazu.si/c/term/gledaliski/index.html) (pridobljeno 9. 9. 2017).
- Goethe, Johann Wolfgang von.** 1981. *Werke*. Hamburger Ausgabe. Zv. 8. München: Beck.
- Habermas, Jürgen.** 2006. Predpolitične podlage demokratične pravne države? *Tretji dan* 35, št. 3/4:7–14. Izvirnik, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsbend in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. 1. 2004]. *Zur Debatte* 34, št. 1 (2004): 2–4.
- Harris, Sam.** 2005. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1961. *Sämtliche Werke*. Zv. 11, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Jubiläumsausgabe. Hermann Glockner, ur. Stuttgart: F. Frommann.
- Hribar, Tine.** 2016. Mojzesov pokol in islamski terorizem. *Delo: Sobotna priloga*, 9. 1., 12–13.
- Krašovec, Jože.** 2014. Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki. *Edinost in dialog* 69:17–31.
- Kasper, Walter.** 1988. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: the meeting and confrontation between Christianity and the Modern Era in a postmodern situation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:25–35.
- Lessing, Gotthold Ephraim.** 1981. *Modri Natan*. Dramska pesnitev v petih dejanjih. Ljubljana: Državna založba.
- Mendelssohn, Moses.** 1989. *Schriften über Religion und Aufklärung*. Ur. Martina Thom. Berlin: Union-Verlag.
- Ocvirk, Drago Karl.** 2009. Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism: Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence. *Bogoslovni vestnik* 69, št. 4:423–433.
- . 2016. Razpetost religij med možnostma mirotvornega in nasilnega delovanja. *Edinost in dialog* 71:27–47.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–252.
- . 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Pevce Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Pohar, Borut.** 2016. Postpozitivistična filozofija znanosti kot sredstvo sodobne apologetike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:509–522.
- Schmitt, Carl.** 1979. *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und 3 Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Skralovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:59–76.
- . 2016a. The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17): the semantic study of the hmd word field. *Biblishe Notizen*, št. 171:13–25.
- . 2016b. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. [Http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html](http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html) (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Stark, Rodney.** 2006. *The victory of reason: how Christianity led to freedom, capitalism, and Western success*. New York: Random House Trade Paperbacks. Slov. prev., *Zmagoslavje razuma: kako je krščanstvo pripeljalo do svobode, kapitalizma in razcveta zahodne družbe*. Ljubljana: Družina, 2012.
- Strahovnik, Vojko.** 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:253–263.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.