



RECENZIJE

Andre La Cocque & Paul Ricoeur: Misliti Biblijo, Zbirka Hieron, Religiološko društvo, Založba Nova revija, prevedla Vera Troha, ISBN 961635260-1, Ljubljana 2003

Tia Benko

Zanimanje za stare biblične tekste dobiva dandanes nove razsežnosti. Ne samo zaradi kulturoloških, etičnih sprememb. Tudi vera ni več tisto, kar je »nekoč«
bila. Okvirji se širijo – skladno z širitvijo našega razumevanja sveta okrog nas in v zadnji instanci zaradi rasti zavesti, ki svet in percepcije o njem reflektira. Nove interpretacije starih tekstov, posebej tistih, o katerih se zdi, da ne bi mogli povedati nič novega od tega, kar je bilo o njih že zapisano, so potemtakem prej
nuja kot modna muha ekcentričnih filozofov in kvazi-znanstvenikov.

265

Razlaganje Biblije je pravzaprav kontinuirani proces, katerega začetek lahko postavimo v čas njenega prvega prepisa, ki že nakazuje spremembo pomena tega, kar je v nej zapisano, ne glede na to, ali gre za izpuščanje parabol, tvorjenje bolj smiselnih stavkov (stilske spremembe), vključevanje razlage v izvorni tekst, in podobno. In čeprav »zakon«
sprememb ne dovoljuje, jih zgodovinski razvoj analitičnega uma zahteva. Vendar tudi avtorja knjige, ki je pred nami in katere vsebino bomo na naslednjih straneh skušali predstaviti, ugotavljata, da se je za najbolj konsistentno razumevanje bibličnih tekstov še najbolje vrniti na začetek. To pomeni onkraj znanstvenega, dokazovalnega ali dogmatičnega diskurza, nazaj k alegoričnemu, metaforičnemu branju. Najbolj »znanstveni«
pristop, ki pa ne izključuje bistvenih prvin alegoričnega jezika, pa je dandanes hermenevtični pristop. Hermenevtično branje Biblije potem-

takem lahko označimo za novost v domeni interpretacije bibličnih tekstov, saj se avtorja ne spuščata v dokazovanje (ne)konsistentnosti bibličnih tekstov z iskanjem nasprotujočih si »zapisanih dejstev« in »dejanske zgodovine«. Spoštuječ izročilo Tore ter z obravnavanjem Peteroknižja kot njenega dela skušata LaCocque in Ricoeur že napisano na novo osmisliti tako, da alegorične besede razlagata tudi v navezavi na hebrejsko kulturo, tradicijo in vedenje takratnega časa. Način, kako to doseči, je v domiselni združitvi dveh različnih, a dopolnjujočih se pristopov: eksegetskega in filozofskega (hermenevtičnega). Ekseget in strokovnjak za judovsko kulturo LaCocque »diskutira« o najbolj poznanih delih Stare zaveze s filozofom Ricoeurom. S kritičnim dopolnjevanjem in usklajevanjem dveh interpretativnih metod pa presežeta meje strogo racionalnega diskurza, saj knjiga ni pripoved o boljših in slabših interpretacijah ali razumevanju tekstov; pač pa skušata avtorja s skupnimi močmi raz-jasniti zakrito. Vprašanje, v čem naj bi bila diskurzivna metoda kombinacije eksegetsko-hermenevtičnega branja bolj napredna, se bralcu postavi takorekoč samo od sebe. Sama vidim v tem pristopu dve prednosti ključnega pomena: prvič, avtorja se ne spuščata v »prepire o besedah«, ampak si v nekem smislu »porazdelita delo«: filozof začne tam, kjer ekseget *mora* nehati, skladno z okvirjem svojega pristopa in njegovimi omejitvami. In obratno, ekseget skrbi za to, da filozof ostaja »prizemljen«, da ga ne zanese v sfero metafizike tam, kjer branje zahteva sledenje dejstvom, upoštevanje tradicije in/ali zgodovine.

266

Druga, morda še pomembnejša lastnost »združitve moči« v metodi branja, ki se je poslužujeta avtorja, je v tem, da omogoča kontinuiteto razlage besedila. Tako LaCocque kot Ricoeur ves čas pazita, da so ugovori, ki se jima porajajo ob izmenjavi mnenj in pogledov na biblične tekste, v osnovi konstruktivni, tj. takšni, ki omogočajo nadaljevanje razprave. Ugovori so pravzaprav tisti, ki razpravo peljejo naprej: filozofov ugovor eksegetovim zaključkom slednjega spodbudi v nadaljnje razmišljanje in iskanje rešitve problema; ko pa se zdi, da je položaj brezizhoden, je ravno filozof tisti, ki ponudi razpoko ali sled, ki ponuja novo smer v iskanju poti do rešitve – h končnemu, bolj jasnemu razumevanju bibličnih tekstov. Na drugi strani pa je eksegetova naloga ta, da filozofovi ugovori ostajajo znotraj meja, ki še dopuščajo sledenje zastavljenega cilja po jasnosti in boljšemu razumevanju; filozofu tudi ne dovoli, da bi njegovi ugovori prekinili razpravo zaradi zatekanja pod okrilje ad hoc hipotez.

Avtorja sama svoj pristop v knjigi označita za »judovsko-krščansko hermenevtiko«, v kateri si ekseget LaCocque prizadeva ne vrednotiti krščansko nada-

ljevanje hebrejske postavitve z oznakama »dobro« in »slabo« branje. Filozof Ricoeur pa skrbi za to, da ostane rdeča nit *biblijske misli* vidna tudi v tistih delih besedila, ki bi jih lahko ob površnem branju označili za »zgolj« prerokbe, himne, zakone, brez dodatnega, filozofskega sporočila.

Toliko o metodi. V tem prikazu knjige z zgovornim naslovom *Misliti Biblijo* se bomo pri njeni predstavitvi osredotočili predvsem na tista mesta interpretacije bibličnih tekstov, kjer se avtorja gibljeta znotraj meja simbolnega jezika. Razloga za to sta dva: najprej zato, ker menim, da je prav simbolna govorica znotraj jezika ne zgolj bibličnih, ampak tudi ostalih tekstov, ki niso strogo znanstveni, najbolj problematičen element pri poskusu smiselne razlage besedila. Drugič, simbolna govorica ni le najbolj problematična, pač pa tudi najmanj raziskana, ali drugače, največkrat porinjena na stranski tir – bodisi kot »nepomembna za osvetlitev dejstev« ali pridobivanje novih informacij.

Prav v poudarjanju simbolnega pomena osnovnih bibličnih pojmov ali parabol uspe avtorjema osvetliti tiste posebnosti bibličnih tekstov, ki jih nanalitično branje običajno prezre. Kot prvi primer si oglejmo simboliko kače v paraboli izгона iz raja in njeno razmerje s prvo žensko človeštva. Z navzkrižno analizo obeh avtorja poudarjata njune skupne lastnosti (npr. živalskost), poleg tega pa ne pozabita izpostaviti večplastnosti pomenov, ki združujejo intepretacije različnih kultur v smiselno celoto. Za stari Izrael je tako simbol kače označeval bitje »znanja in čarobnih moči«; med glavne attribute te živali pa je takrat štela zmožnost govora. Avtorja tudi slednjo razumeta alegorično: kača se lahko pogovarja z Evo, ker na-govarja tisti živalski del, ki je na nek način usmerjen h grehu, ki je obema skupen.

Vendar je za izraelski svet značilna tudi degradacija kače kot »nečistega bitja«; poznamo verovanje, skupno tako Mezopotamiji, Siriji, Palestini pa tudi Egiptu, po katerem je kača povzdignjena nad človeka po svojih znanjih, predstavljala pa je tudi simbol plodnosti in rodovitnosti. V Indiji pa še danes velja, da kača simbolizira primarno življenjsko energijo (kundalini), z vsemi njenimi animalnimi atributi (poželenje, strast). Izpostavljanje teh »nevsakdanjosti« sili bralca v razmislek o običajni interpretaciji bibličnega odlomka: morda gre za kaj več kot zgolj konflikt med preračunljivim demonskim bitjem in naivnim »božjim otrokom«? Da je takšno videnje dogodkov preveč preprosto, opozorita avtorja z izpostavljanjem mnogih posebnosti.

Najprej je tu seksualni naboj med Evo in kačo. Že iz besedila samega je razvidno, da kača Evo dobesedno zapeljuje, ji obljublja nekaj, česar ji njena moška androgina narava (Adam) ne more dati: večnega življenja in vedenja, ki je enako božjemu. Ni naključje, da je Adam v odlomku neprisoten (spi, je ne-(za)veden!) Kačina podzavest izrabi nepozornost »čistega« moškega in skuša z zapeljevanjem Eve prevzeti njegovo mesto – vprašanje čemu? kliče po obravnavi.

Ena izmed skupnih lastnosti, ki si jih delita prva ženska in kača, je tudi androginitet. Slednjo gre razumeti kot skupek nasprotij: tako znotraj kot zunaj, tako zgoraj kot spodaj – in, nenazadnje, tako dobro kot zlo. S postavitvijo prepovedi jesti z drevesa spoznanja Bog pravzaprav prepove prvima človekoma izkusiti zli del njune androginitete. Na kačino zapeljevanje bi s tega stališča lahko gledali tudi kot na »inicijacijo zavedanja«:

»... Kačino zapeljevanje postane nasprotna sila zapovedi – biti po božji podobi. To je neupoštevanje razlike, odvrčanje od počlovečenja stvarjenja.«¹

268 Po izvornem grehu se odnosi med moškim in žensko radikalno spremenijo. Androginitet med njima, ki implicira enakost, se po Evini izrabi svoje ženske (kačje) moči poruši. Posledica: moški pridobi nadzor v odnosu:

»... Ampak on (in nevarnosti, ki jih predstavljajo njegovi odnosi) bo imel premoč nad tabo (in tvojimi strahovi).«²

Tu gre iskati zametek interpretacije, ki izpodbija »naravnost« moške premoči nad žensko. Novost slednje je v tem, da izpostavlja žensko tveganje, ki ga je leta v odnosih prevzela (zaradi želje po vedenju – ženska je (rado)vedna!) – in izgubila:

»Ko je namreč ženska videla, da je prepovedano drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje/.../«³

– v tem trenutku nastopi, po Ricoeuru najbolj »dramatičen« trenutek pripovedi, prikazan v prevratu želje nad skušnjavo.

¹ A. LaCocche & P. Ricoeur: Misliti Biblijo, založba Hieron, Ljubljana 2004; str. 38.

² *Ibid.*, str. 52.

³ *Ibid.*, str. 498.

Nujnost greha pa se ne kaže le skozi potrebo po vzpostavitvi ločitve androginega bitja. Slednja je namreč pogoj za to, da se človek začne dojemati kot bitje-v-svetu.

Šele skozi greh se namreč prva človeka lahko začneta dojemati kot celoviti bitji, katerih lastnost, da sta podobna Bogu, je le ena izmed mnogih. Sicer najodličnejša – pa vendar: kako sploh začeti vzpenjanje k nji, ne da bi prej transcendirali vse nižje strasti? V ustvarjenem svetu sta prva človeka najprej človeška in šele potem »od Boga«. Z zavestjo o nujnosti svojega greha postaneta prva človeka šele zares »v svetu«.

Ni naključje, da šele po tem dejanju tudi svet kot tak zadobi svojo funkcijo: ustvarjen zato, da ga bo človek nadvladal – razen v eni sami podrobnosti: po smrti se povrneš v Zemljo, ker si iz nje nastal. Šele z izgubo nesmrtnosti (pa čeprav samo v teoretičnem smislu) človek postane »del sveta«, enak svetu, v katerem biva.

Avtorja knjige z enim samim odlomkom zaobjameta bistveno implikacijo, ki jo izpostavljanje takšnih, na videz »nepomembnih« podrobnosti prinaša k razumevanju bibličnih tekstov. In čeprav smo v predstavitvi odlomkov malce skrenili s poti, ki jo začrtata avtorja ter upoštevali tudi lastno refleksijo o pomenu opisanih simbolov, prihajamo skupaj z LaCocquom in Ricoeurjem do istega zaključka:

»Če je takšna najbolj vseobsegajoča tematika hebrejske Biblije in nemara tudi novozaveznih spisov, ali ni potemtakem najbolj vseobsegajoča hipoteza ta, da ostaja stvarjenje drama, ne glede na to, kako se o njem pripoveduje ali poroča?«⁴

Vstajenje je še ena izmed bibličnih simbolnih form, ki vzbudi zanimanje avtorjev. LaCocque s svojim branjem Ezekiela spodbuja večravninsko branje tega bibličnega besedila: razumevanje teološkega branja naj bi podkrepilo arheološko branje, ki naj bi osvetlilo ključno dokritje: da doseže »vstajenje od mrtvih« svoj vrh in upravičenost v trenutku, ko Izrael spozna, da živi Gospod«.⁵

⁴ *Ibid.*, str. 67.

⁵ *Ibid.*, str. 201.

Branje Biblije pa bi bilo pomanjkljivo, če bi se avtorja znotraj njega ognila interpretaciji božjega imena.

Božje ime je, kot vemo iz Tore, tesno povezano s samim stvarjenjem – ali, kot pravi LaCocque, »usmerjeno je k delovanju, in ni zasnovano kot pojem.« Črke njegovega imena (predvsem tretja) pa zaznamujejo tudi stanja zavesti. Vsako spremembo stanja zavesti pomembnega posameznika v judovski tradiciji namreč (ne po naključju) zaznamuje sprememba posameznikovega imena: Abra(h)am iz relativno nepomembnega Abrama v judovski zgodovini po »razodetju Boga« po milosti slednjega »preraste« v Abrahama. Črka h nakazuje, prvič, njegovo zavezo z Bogom. Drugič pa je opomin, da je sedaj bitje »višje zavesti«, dodatna črka naj bi ga spominjala (tudi) na njegovo poslanstvo, ki je sledenje zavezi.

V prikaz knjige smo vključili povezavo med božjim imenom in spremembo imena njegovih »izbrancev«, kljub temu da problemu na tak način avtorja v sami knjigi ne namenjata prostora in ga povzemamo od drugod. Vendar pa ostaja dejstvo, da jima implikacija ni tuja, in sicer iz naslednjih razlogov.

270

Njaprej s tem, da jasno artikulirata povezavo med spoznanjem Boga v njegovi soodvisnosti od srečanja z božjo prisotnostjo. V primeru, ki smo ga podali zgoraj, je to »srečanje« morda bolj nazorno prikazano: črka h, ki jo izbranec prejme, je pečat, ki jo na njem pusti Bog, po tem, ko se mu »samopredstavi«.

Naslednje dejstvo, ki nakazuje implikacijo povezave med Božjim imenom in njegovim izbrancem ter zavezo med njima, predstavlja vedenje, za koga je bila Tora pravzaprav dana. Odgovor »za vse tiste, ki jo proučujejo v imenu JHVH-ja«, je potrebno, opozarja LaCocque, brati širše skladno z razumevanjem stavka:

»... Ampak na koncu se bo imenovala z njegovim (preučevalčevim) imenom. Na koncu bo preučevalec vedel, da je prva oseba v Tori odmev njegove lastne osebe, in da torej priča o izpolnitvi obljube Jeremija«⁶

Odlomek lahko uporabimo za dokazovanje prepričanja, da avtorja poznata tako domnevo o povezavi božjega imena z nekaterimi njegovimi izbranci (predvsem

⁶ *Ibid.*, str. 341.

Abraham in Adam), katerih spremenjena imena nakazujejo njihovo zavezo z Bogom. Lahko gremo tudi tako daleč, da se vprašamo, ali avtorja nista morda seznanjena tudi s hipotezo, ki buri duhove moderne znanosti, po kateri je v Tori posredno zapisana geneza vsakega na Zemlji živečega posameznika preteklosti, sedanjosti in prihodnosti: njegovo rojstvo, z vso raznolikostjo njegovega življenja, vključno z datumom njegove smrti.⁷

Kakorkoli že bomo večpredstavnost božega imena razumeli, dejstvo ostaja, da se vzrok za množstvo njegovih imen najverjetneje v množstvu zavesti tistih, ki se »dvigajo« k njemu; in ne toliko v prepričanju, da vsako izmed (44?) imen Boga prikazuje eno izmed ključnih božjih atributov. Zato se s predpostavko, ki jo glede tega ponudi LaCocque –

»Elohim – samostalniško lastno ime – je vidik (ali lastnost) živega Boga. Drugi vidik prinaša ime invokacije, JAHVH.«⁸

ne moremo strinjati.

Po našem prepričanju Bog je in ostaja – neimenljiv. Človekova lastnost zahteva poimenovanje, ki prednjači razumevanju, doumetju stvari. In čeprav smo v prikazu knjige skušali izpostaviti ravno predpostavko, da lahko zatekanje k simbolni govornici transcendirata omejitve besede, na koncu ugotavljamo, da se človeški razum vedno znova ujame vanje.

271

Tako tudi avtorja, kljub svojemu hermenevitično-eksegetskemu pristopu, ki v razumevanje bibličnih tekstov vsekakor vpeljuje določene novosti, v zadnjem dejanju ne uspeta preseči »govornice«. Niti z izpostavitvijo molitve kot tiste metode transcendence, ki religioznemu izkustvu omogoči, da se izrazi zunaj vsake teologije ali spekulacije – ki pa še vedno ostaja preveč »teoretična«.

⁷ Več o tej tezi si lahko bralec ogleda v: J. Satinover: *The Bible Code*; ali D. Melchizedek: *The Ancient Secret of the Flower of Life*. Hipoteza se tesno navezuje na fenomen Biblične kode, ki pa smo ga podrobneje predstavili drugje.

⁸ Z Biblijo mislimo tu Peteroknjižje kot uveljavljeni kanon katoliške cerkve, ne pa tudi hebrejsko različico, katere prepisi (če niso dobesedni) niso priznani kot avtentična Božja beseda, saj Postava prepoveduje spreminjanje izvornega izročila, ki ga je Mojzes prejel na gori Sinaj.
