

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 79 (2019) 2, 287—305

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:08/2019

UDK/UDC: 2-22:1

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Marion>

*Jean-Luc Marion*

## Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje

### *The Phenomenological Openness of Revelation*

*Povzetek:* Kako se Razodetje manifestira na način nujnega nasprotovanja apriornim pogojem izkustva? Skozi kakšne paradokse se izvrši ta proti-izkušnja? S temi teološkimi vprašanji se ni moč soočiti, če ne obvladamo možnosti fenomenalnosti, ki je lastna nasičenim fenomenom. In ne smemo se pretvarjati, da jih lahko hitro rešimo na način, ko pod krinko teoloških kategorij uporabljamo pojme in formule, ki izhajajo iz filozofije v njenem metafizičnem stanju. Zato moramo poskusiti opisati proti-izkušnjo Razodetja kot paradigmatičnega nasičenega fenomena.

*Ključne besede:* razodetje, fenomenologija, teologija, nasičeni fenomen, proti-izkušnja, paradoks

*Abstract:* How does Revelation make itself manifest by contradicting, as it must, the a priori conditions of experience? By what paradoxes is this counter-experience accomplished? These theological questions cannot be confronted without mastering the possibility of a phenomenality of saturated phenomena. And we must not claim to resolve them too quickly, by mobilizing, under the cover of theological categories, concepts and formulas that are derived directly from philosophy in its metaphysical state. Therefore we must try to describe the counter-experience of Revelation as a paradigmatic saturated phenomenon.

*Key words:* revelation, phenomenology, theology, saturated phenomenon, counter-experience, paradox

Ločitev med vprašanjema razodetja in vere, ki je v novoveški teologiji sprejeta kot razlikovanje med traktatoma *de revelatione* in *de fide*, je teologiji (ali bolje, teološki fakulteti, kot bi lucidno popravil Kant) zagotavljala določeno prednost: omočala ji je oblikovanje racionalnih tez, razumljivih samih po sebi, in s tem uveljavitev kot znanost, celo status ene izmed »višjih fakultet« (če spet povzamemo Kanta), povsem v duhu Aristotelove razvrstitve in podreditve znanosti, ki trdi, da nad vsemi vlada teologija. Toda ta prednost je imela ceno, ki jo je bilo treba na koncu plačati. Zatrjevana znanstvenost teologije je ostala nenatančna in nezadostna, kajti v tem življenju nimamo dostopa do *scientia Dei et beatorum* (ki bi edi-

na lahko bila temelj teologiji), zato je moralo razodetje svoje domnevno »zadostne« trditve podrediti interpretaciji edinega razuma, ki je bil na razpolago – to je razum »naravne luči«, kakor ga je uporabljal sistem metafizike. Ta proti-interpretacija je zaposlovala celotno razsvetljensko gibanje, najprej angleško razsvetljenstvo (vse od H. Cherburyskega začenši s 1624, pa do Humea in njegovih *Dialogues Concerning Natural Religion* [Dialogi o naravni religiji] iz leta 1679 ter Lockea s *The reasonableness of Christianity* [Razumnost krščanstva] iz leta 1695, da ne omenjamo del J. Tolanda, *Christianity not mysterious* [Krščanstvo brez skrivnosti] iz leta 1696, in M. Tindala, *Christianity as old as the creation of the World or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* [Krščanstvo staro kot stvarjenje sveta ali Evangelij kot ponatis religije narave], 1730), nato francosko razsvetljenstvo (zlasti z *Izpovedjo vere savojskega vikarja* iz četrtega poglavja Rousseaujeve knjige *Emil ali o vzgoji*, 1762), in potem še nemško razsvetljenstvo, ki zaključuje razpravo na način, da jo povzdigne na raven pojma (pri J. G. Fichteju, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [Poskus kritike vsakega razodetja] iz leta 1793, ki anticipira sklepe, ki jih Kant leto kasneje izpelje iz lastne kritike čistega uma, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [Religija v mejah golega uma]). Zdi se, da je ta proti-interpretacija postala zmagovita, saj so se celo najbolj konservativni zagovorniki »razodetja« sklicevali na razum, ki naj bi veljal za »naravno razodetje«. Toda zmaga je bila zgolj navidezna, ker je zmagovalec v trenutku zmagoslavja na različne načine razkril nenatančnost pojma »razuma«, s katerim je utemeljeval svojo pravico kritike razodetja (kot znanosti).

Ta nenatančnost je postala očitna na več načinov – ali vsaj na dva, ki sta razvidna zlasti skozi izraza »kritika« in »pojem« [concept]. »Kritika« si postavi zahtevo, da začrta meje »uma«, bodisi da svetopisemske (ali domnevno svetopisemske) trditve zavrača kot nerazumne (Spinoza jih je imenoval domišljjijske misli, Hume pa gola verjetja), bodisi da jih preoblikuje v skladu z razumskimi normami (včasih celo namerno dela silo besedilom, za kar je Kant trdil, da ima pravico<sup>3</sup>). Toda s sklicevanjem na razum se obenem postavlja vprašanje glede statusa in legitimnosti samih meja, ki jih »razum« vsiljuje »religiji« (ki se razume kot »razodeta«), ne da bi to polemično nasprotje privedlo do določitve obeh pojmov. Seveda so s kantovskega zornega kota meje, ki jih »goli um« postavlja bibličnim besedilom, utemeljene v tistih mejah, ki jih je čisti um postavil sebi znotraj svojega teoretskega ukvarjanja: da namreč ni moč ničesar spoznati s pojmi (a priori), kar se ne daje in ni utemeljeno v čutnem zrenju ali intuiciji (v formah prostora in časa). Um postavlja glede epistemoloških zahtev razodetja iste meje, ki si jih postavlja v svojem epistemološkem delovanju. Toda takšen argument kaj hitro udari nazaj. S kakšno pravico um, ki vse legitimira na podlagi svoje bistvene končnosti in ki na podlagi te končnosti sebe omeji zgolj na spoznanje *predmetov*, zdaj zahteva postavitev istih meja, torej meja lastne končnosti, tudi na to, kar se v načelu daje [propose]

<sup>3</sup> Kant zapiše: »Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt.« (1968b, 110)

kot prekoračitev končnosti na način posega neskončnosti? Ni se treba vračati k Heglu, da bi nasproti »kritiki« postavili vprašanje neskončnega in absolutnega, dovolj bo, če prisluhnemo Schleiermacherju: »Vse, kar je, je zanjo [tj. za religijo] nujno, in vse, kar more biti, je zanjo resnična in neizbežna podoba neskončnosti« (1799, 65). Ali filozofija, ki se v imenu *svojega* »razuma« omeji na moralno razlago »razodetja«, še vedno spoštuje svoje meje? Kaj ne prekorači meja že s tem, ko končni morali podeli vzvišeni naziv »moralnega boga« in končnost okrona skozi »priznanje Boga kot moralnega zakonodajalca« (Fichte 1845, 53)? Skratka, ali lahko razum, ki ga na koncu vzpostavi sistem metafizike in ki ostaja končni in »goli um«, še naprej vsiljuje, ali zahteva vsiljevanje brez kakšne druge utemeljitve, lastne meje tistemu, kar se formalno definira preko odsotnosti meja ali indiferentnosti do njih? Ali je to, kar se za »um« oziroma za *nas*, smrtnike, kaže kot nemogoče, nemogoče tudi za bogove – ali za tiste, ki jih nadomeščajo –, za katere se vsi strinjajo, da če obstajajo, za njih ni nič nemogoče?<sup>4</sup> Zatorej »razum«, ko širi jurisdikcije lastne končnosti nad to, kar zatrjuje, da je izven nje, nad neskončno, priča le o nedoločnosti svojega lastnega pojma.

Toda tudi pojem, do katerega prihajamo, ko se sprašujemo glede pojma »razuma«, namreč sam pojem »pojma«, nosi enako nedoločenost. Hegel je videl to kantovsko zagato in jo želel preseči še bolj odkrito kot Fichte in Schelling: končni razum lahko postavlja zakone le na področju, ki ga zmore poznati – na področju končnih predmetov ter svojih čutnim zorov, svojih pojmov in svoje apercipije. Da bi resnično postal univerzalen, bi moral zaobjeti – in to *skozi pojem* – tudi neskončno samo: neskončno kot realno in kot dejansko dojeto v absolutni vednosti. Le pod tem pogojem lahko um prevzame domeno nad neskončnim, ki se med drugim odvija v »religiji« in ki se bo potem upravičeno lahko imenovala »razodeta«. Še enkrat, takšno razodetje, kot je predlagano tu, ne razodeva ničesar, česar razum ne bi že vedel, toda tokrat je to upravičeno, saj bi takšen »razum« predstavljal kar absolutno vednost. Vendar pa ostane vprašanje, kako upravičiti razširitev pojma končnosti na neskončnost. Ta ključna težava opredeljuje vrhovno ambicijo in temeljno dvoumnost, ki spremljata pozitivno uresničenje metafizičnega sistema pri Heglu, preden se ta pod svojo težo zruši v negativno uresničenje (kar sproži Feuerbach, dovrši pa Nietzsche). V odnosu do »razodetja« vsaka »filozofija religije« (Hegel), ki je razumljena kot nadgradnja pojma »filozofije razodetja« (Schelling), dopušča dvoumnost v istem pojmu dveh *skoraj* enakovrednih izrazov: *razodeta (geoffenbarte)* vednost in *razkrita (offenbare)* vednost, razvidna in gotova, jasna in razločna, kot bi dejal Descartes.<sup>5</sup> Toda ali je razkritje [découvrement], odstrtje [dévoilement] in obelodanjenje, ki so na delu pri razodetju, še vedno moč spraviti v isti okvir – četudi kot njegovo krono in najvišjo varianto –, znotraj katere metafizični »um« (tudi če nastopa v spekula-

<sup>4</sup> O statusu tega, kar je nemogoče za *nas*, a je istočasno mogoče za *bogove* in *Boga*, glej mojo analizo v *Certitudes négatives* (2010a, 86–137).

<sup>5</sup> Ta enakovrednost, ki ni nikoli pojasnjena, preveva Heglovo analizo: »In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich selbst *Selbstbewußtsein* ist /.../ Dies – seinem *Begriffe* nach das Offenbare zu sein – ist also die wahre Gestalt des Geistes.« (Hegel 1980, 405)

ktivni dialektiki) vse privede do razvidnosti, h gotovemu posedovanju izjave, ki se brez preostanka razstre absolutnemu duhu kot resnica, ki je dokončno zagotovljena? Se to, kar raz-kriva [découvre] razodetje (karkoli to že je), more in *mora* še naprej vpi-sovati v polje, ki ga razum raz-vija, raz-laga in raz-kazuje kot resnico? Ali torej razum, ko *od-grinja in raz-kaže* [dé-cèle] resnico (*alêtheia*), deluje po istih postopkih kot razodetje (*apokalypsis*), ko *raz-kriva to*, kar nam daje spoznati?

Ta vprašanja so bila do sedaj odstotna, ker se je zdela epistemološka razlaga razodetja povsem očitna. Ta očitnost je do sedaj prekrivala izvirnost in težavnost pojma (če je to sploh še primeren izraz) *razodetja*, ker se je njegovo *raz-krivanje* brez vsake kritične previdnosti podredilo načinu delovanja resnice v smislu raz-lage in raz-kaza. Doslej se je zaradi epistemološke interpretacije razodetja in nje-nih posledic (*propositio sufficiens*) spregledal pravi značaj razodetja kot *apokalyp-sis* in je ostal skrit pod masko samoumevnosti resnice kot *alêtheia*. Tu je treba napraviti pojasnilo in izbiro. Nasprotje, pri začetnem raziskovanju, ne more in ne sme biti postavljeno med grško določitvijo *alêtheia*, ki jo je na edinstven ali skoraj edinstven način predstavil Heidegger v oziru na Aristotela, Platona in druge, in med judovskim ter krščanskim pojmovanjem *apokalypsis*. Tu se s tem vprašanjem ne bomo ukvarjali, ne le ker presega, kar tu lahko le orišemo, temveč ker za to dejansko ni potrebe. Kot smo že videli, splošni (in nedoločen) pojem razodetja ostaja novoveško modern in je rezultat takratnih polemik med teologi in metafizi-ki. Iz tega sledi, da tisto, proti čemur se je »razodetje« zoperstavilo in tisto, kar je obenem zakrilo – ker je samoumevnost njegovega antagonizma z »razumom« zaprla dostop do lastne določitve oziroma je v najboljšem primeru razodetje osta-lo nedoločeno –, ne najdemo v *aletheia* v njenem izvornem pomenu, temveč v figuri, ki se je vzpostavila skozi debato med »razumom« in »razodetjem«.

To pomeni, da prikritje razodetja kot *apokalypsis* izvira iz interpretacije *alêtheia* kot resnice, v smislu postaviti nekaj v razvidnost z gotovostjo jasne in razločne predstave. Ta trenutek (tj. novoveška filozofija, začenši s poslednjimi sholastiki in filozofijo kartezijanskega obdobja) lahko poenačimo z vznikom prizadevanj po vzpostavitvi metafizičnega sistema. Resnico definira skozi pogoje možnosti za do-sego gotove razvidnosti; gre za dve načeli, ki ju je Leibniz utrdil v paradigmatična obrazca: načelo protislovnosti in načelo zadostnega razloga (Leibniz 1991, 113 in 116). Ti dve načeli kot bronasta vrata uokvirjata dostop do resničnih izjav, ki se jih zdaj razume kot posedovanje, vsaj v možnosti, gotove razvidnosti. Izjava [proposi-tion], ki jo ugotovimo po takšni metafizični definiciji resnice, lahko doživi odo-britev, postane na razumu utemeljeno prepričanje, skratka prejme pritrđitev volje, kakor pravi znamenita Descartesova formulacija: »Iz velike luči razuma je sledil velik nagib volje« [*Ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate*] (Descartes 1996, 59). Če ta epistemološki model razširimo na »raz-odetje«, na primer pri izvajanjih Suareza, pridemo do »propositio sufficiens«, ki »razodeto resnico« v vsej razvidnosti ponudi volji, katera jo – pod pogojem, da ostaja v dobri veri, torej v veri – mora odobriti, jo mora imeti za resnično in jo, po možnosti, ljubiti.

Toda obstaja še neka druga miselna določitev razodetja kot *apokalypsis*, ki se

ne razlikuje le od resnice, razumljene v skladu s sistemom metafizike, ampak sprevrne postavke slednjega. Čeprav se zdi njeno pojavljanje v tekstih dokaj obrobno, pa je njeno izročilo vedno in povsem koherentno. Pri Viljemu Teoderiškem na primer lahko zasledimo dva kartezijanska izraza, ki pa sta strogo zaobrnjena: »[Z]di se, da ni razum ta, ki privlači voljo [sc. k razvidnosti], temveč da volja privlači razum k veri [*non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem*]« (Viljem 1959a, 46).<sup>6</sup> Ta zaobrnitev je bila tematizirana še z večjo jasnostjo pri Pascalu, ki je bil povsem nedvoumen glede svojega nasprotovanja Descartesu: »Namesto da bi o človeških stvareh rekli, da jih je treba poznati, preden jih lahko ljubimo, kar je danes že prešlo v pregovor, svetniki povsem nasprotno govorijo o božanskih stvareh, ki jih je treba ljubiti, da bi jih poznali, in da v resnico lahko vstopimo le skozi ljubezen, kar je postal eden izmed njihovih najbolj uporabnih stavkov.«<sup>7</sup> Dejansko sta ta dva avtorja komentirala izjemen obrazec sv. Avguščina, ki ga je treba prebrati v celotnem kontekstu:

»Probamus etiam ipsum [sc. Spiritum Sanctum] inducere in omnem veritatem, quia non intratur in veritatem, nisi per charitatem: »Charitas autem Dei diffusa est«, ait apostolus, »in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.« (Rim 5,5).<sup>8</sup>

Z drugimi besedami, kakor se razodeta resnica ne odkriva niti *de facto* niti ne *de iure*, razen ko nas Sveti Duh sam, izlit v naša srca (po sv. Pavlu), vodi k njej (*inducere* odmeva v Pascalovem *entrer* kot tudi *trahere* pri Viljemu Teoderiškem), tako pogoj možnosti njenega odkrivanja ni več zagotovljen skozi pogoje možnosti izkustva *končnih* predmetov (namreč »kritike«, načel metafizike, jasne in razločne ideje, gotove razvidnosti), temveč skozi ljubezen, ki od zdaj prevzame vlogo pogoja spoznanja za tisto, kar se končnemu razumu zdi še naprej nedostopno in nemogoče, ali bolje: nemisljivo, še zlasti če tega ne prizna *kot nemogoče*.

Treba bo izmeriti skrajni in čudni domet tega pojmovnega preobrata, pri katerem

<sup>6</sup> Gregorij Veliki to opisuje precej natančno: »Sed inter haec sciendum est quia saepe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat. /.../ Unde necesse est ut quisquis ad contemplationis studia properat, semetipsum prius subtiliter interroget, quantum amat. Machina quippe mentis est vis amoris, quae hanc dum a mundo extrahit, in alta sustollit. Prius ergo discutiat, si summa inquirens diligit, si diligens timit, si novit incognita aut amando comprehendere, aut non comprehendens timendo venerari. In contemplatione etenim mentem si amor non excitat, teporis sui torpor obscurat; si timor non aggravat, sensus hanc perinania ad nebulam erroris levat.« (1849, stolpca 762, 763, poudarki so dodani)

<sup>7</sup> »Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.« (Pascal 1963a, 355) (To stališče sem komentiral v *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986, 360 sl) ter v *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin* (2008, 190 sl.), kjer se nanašam na vso avguščinsko obzorje tega preobrata.). Heidegger (2006, 139) se nanaša na to temeljno besedilo, navedimo le sledečo pripombo: »Scheler je v eseju »Liebe und Erkenntnis« prvi jasno izrazil, da so intencionalna razmerja precej raznolika ter da celo, na primer, ljubezen in sovraštvo utemeljujeta vednost. Tu Scheler črpa iz Pascalja in Avguščina.« (Heidegger 1978, 169)

<sup>8</sup> »On [Sveti Duh] vodi k vsej resnici, kajti edina pot k resnici je preko ljubezni, in »ljubezen Boga«, kot pravi apostol, je bila izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan.« (Avguštin 1841a, 507; deloma prirejen prevod)

volja od zdaj ukazuje razumevanju. Ne gre več za preprosto rabo razuma v praksi, ko nihče (še zlasti ne Kant)<sup>9</sup> ne izpodbija predhodnosti volje pred razumevanjem: jaz sprejem odločitev glede na to, kar hočem, nato pa uporabim svojo razumnost glede izbire sredstev za doseg tega cilja. Gre za rabo razuma v teoriji, pri čemer predpostavljamo, da ostaja teorija še vedno misljiva, tudi ko pride pod nadzor volje. Treba bo šele dognati, če se ta preobrat jasno in izrecno nanaša na koncept razodetja, še zlasti pri Sv. Avguštinu, ki, kot je bilo pogosto opaženo<sup>10</sup>, o njem govori precej malo. Začetek odgovora na ti dve vprašanji bi lahko našli v natančnem branju ene izmed redkih avguštinskih formulacij razodetja, ki pa zato ni nič manj presenetljiva: »*Ista attractio, ipsa est revelatio*« (Avguštin 1977, 496). To formulacijo je treba razumeti kot rezultat precej poglobljenega komentarja k Jan 6,44: »Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče, ki me je poslal« (*eklusê auton, traxerit eum*). Ob tem se vsiljuje naslednji ugovor: ali niso »lačni in žejni pravičnosti« tisti, ki bodo glede na blagre tudi »nasičeni« (Mt 5,6)? Treba je torej imeti željo, kar pomeni voljo, da jo Bog izpolni. Kako pa naj v tem primeru verujemo na pasiven način, na način pritegnjenosti in privlačnosti (»*Nemo venit nisi tractatur*«), ko pa vsi izkušamo, da verjamemo le, če hočemo (»*credere non potest nisi volens*«; Avguštin 1977, 486), kajti ko nočemo več, tudi dejansko ne verujemo in, obratno, »izpovedovati pomeni izreči, kar imamo v srcu« (*Hoc est enim confiteri dicere quod habes in corde*; Avguštin 1977, 486). In temu navkljub lahko izjava iz Jn 6,44 potrdi izkušnjo, da »dušo pritegne tudi ljubezen« (»*Trahitur animus et amorem*«; 490). Toda ta aporija ponuja tudi pot za svoje preseganje: kajti v resnici me zelo malo vleče po moji volji, veliko in predvsem pa po moji želji za užitek (»*Parum est voluntate, etiam voluptate traheris*«; 490). Tega ne potrjuje le izkušnja (»*Da amantem, et sentit quod dico* – Dajte mi človeka, ki ljubi, in razumel bo vse, kar pravim«) ali Vergilova avtoriteta (»*Trahit sua quemque voluptas* – Vsakogar privlači njegov lastni užitek«), pač pa celo Psalmi: »Razveseljuj se v Gospodu (*delectare in Domine*), pa ti bo dal, kar želi tvoje srce« (Ps 36,4) ali pa: »opajajo se z obiljem tvoje hiše, v reki svojih radosti jih napajaš. Zakaj v tebi je izvir življenja, v tvoji luči vidimo luč« (Ps 35,8–10). Ne samo, da nam je dovoljeno (*licet*), temveč smo dolžni (*debemus*) priznati, da smo »pritegnjeni«, gnani z željo po ugodju, ko ljubimo (Avguštin 1977, 490 in 492). V izkušnji te pritegnjenosti naletimo na nič manj kot na logiko ljubezni: »*Amando trahitur* – Ko ljubimo, smo pritegnjeni« (496). In vendar ta atrakcija ostaja svobodna, kajti brez svobode nikakor ne bi mogli ljubiti. Še več, izlitje te privlač-

<sup>9</sup> »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen /.../ einen Willen, d.h. ein Vermögen haben ihre [sc. die Menschen] Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen« (Kant 1968a, 31–2). Ali pa: »Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründungen des Willens, welche rein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben /.../ d.h. seine Kausalität zu bestimmen.« (15)

<sup>10</sup> »Nič kaj bolj kot drugi Očetje se Sveti Avguštin ni *ex professo* ukvarjal z idejo razodetja«, ugotavlja René Latourelle (1963, 151). Toda kako naj potem razumemo, da je »tema razodetja nesporno v ospredju krščanske zavesti v prvih treh stoletjih« (1963, 152)? Je morda *ideja* umanjkala prav zato, ker je bila v zavesti »nesporna«? Če ne gre ravno za to, da je to, kar retrospektivno imenujemo (moderna) ideja razodetja, nekaj, kar ima malo opraviti s tem, o čemer so imeli Očetje »nesporna« jasno zavest: primer-no bi bilo, da na podlagi te zavesti prenovimo tudi naše razumevanje razodetja.

nosti v srca (po Sv. Duhu) je treba razumeti kot to, kar je lastno Bogu kot tistemu, ki ljubi in povzroča ljubezen, kajti Kristus ne bi privlačil, če ne bi v sebi manifestiral Očeta, se pravi, če ne bi razodel Očeta »*trahit revelatus Christus a Patre* – Kristus, razodet po Očetu, privlači po Očetu« (ablativ tu zadeva dva glagola: *revelari/revelatus* in *trahere*). Še enkrat: »*Trahit Pater ad Filium eos qui propterea credunt in Filium, qui eum cogitant Patrem habere Filium* – Oče privlači k Sinu tiste, ki verujejo v Sina, ki ga dojemajo kot Sina takšnega Očeta / kot Očeta, ki ima takšnega Sina« (kajti dva tožilnika lahko vsak po svoje določata glagol) (496 in 494).

Od tod sledita dve posledici, dve bistveni značilnosti za teološko umevanje razodetja. (a) Razodetje je prav v privlačnosti Očeta, ki jo usmerja k Sinu, da bi v njem videli Očeta, »*Ista revelatio, ipsa est attractio*« (Avguštin 1977, 496).<sup>11</sup> Dejstvo, ali je ta atrakcija nežna ali nasilna,<sup>12</sup> ne spremeni ničesar: razodetje izvaja ta dva učinka, ker se preprosto izvaja. V Boga verujemo le, ko to hočemo, to je očitno; toda hočemo le, kadar ljubimo to, kar želimo; v primeru Boga pa to željo [željo po ugodju] prejmemo od Boga samega: »Tisti je pritegnjen h Kristusu, ki mu je dano v Kristusa verjeti. /.../ Ta zmožnost, če nam ni dana od Boga, ne more priti iz svobodne izbire, kajti te [svobodne izbire] ne osvoboditi osvoboditelj, ni svobodna za to, kar je dobro.«<sup>13</sup> Razodetje nastopa kot zanimiv zaplet: privlačnost najprej deluje na voljo, ki odloči, da razum vidi to, česar drugače ne bi hotel videti. Videnje izhaja iz odločitve za videnje, ta odločitev pa, čeprav jo sprejemam jaz, k meni prihaja od drugod. Moram se odločiti, da se bom odločil, moram hoteti, da bom hotel, da bi tako prispel do videnja. Razodetje k meni prihaja *od drugod*. (b) Privlačnost velja kot razodetje le zato, ker dopušča, da vidimo Jezusa kot Kristusa, se pravi kot Sina od Očeta, kot vidnost nevidnega. Ničesar ni za dodati: »*Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico aut quid loquor?* – Če se ne razkrije ta, ki je znotraj, kaj naj rečem, o čem naj govorim?« (Avguštin 1977, 500) Zdaj lahko bolje razumemo, zakaj je videnje (razkritje) odvisna od volje (odločitve): ne vidimo Očeta, če ne interpretiramo (po »Svetem Duhu izlitem v naša srca«) Jezusa kot Očetovega Sina – tj. če ga *hočemo* interpretirati tako. Tu ni sprejemljiva nikakršna *propositio sufficiens objecti revelati*, ki jo spoznamo tudi brez vere (*sive credatur ... sive non* – Suarez, *De Trinitate*), kajti brez hermenevtične odločitve ni ničesar za videti, ničesar za verjeti in ni ničesar razodetega. Kdor želi pri razodetju videti, ne da bi veroval, ne vidi ničesar. Klement Aleksandrijski je opredelil pravo *gnosis* (spoznanje) na naslednji način: »Ni vednosti brez vere, niti vere brez vednosti, prav tako kot ni Očeta brez Sina [*oute g' gnôsis aneu pisteôs, outh' hê pistis aneu gnôseôs ou mên oude ho patêr aveu uiou*]« (Klement 1981, 25). Razodetje prihaja do nas skozi hermenevtiko, kar pomeni, skozi *spreobrnjenje* ene intencionalnosti v drugo.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Glej tudi: »*Revelare se voluit quid esset.*« (Avguštin 1977, 504)

<sup>12</sup> Glej »*potestatem adducendi et trahendi* – moč voditi in privlačiti« (1841b, stolpec 793).

<sup>13</sup> »*Ille quippe trahitur ad Christum, cui datur ut credat in Christum. /.../ Quae potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio: quia nec liberum in bono erit, quod liberator non liberavit.*« (1841c, stolpec 553) Glej še: »*Nemo igitur potest habere voluntatem justam, nisi nullis praecedentibus meritis acceperit veram, hoc est, gratuitam desuper gratiam.*« (stolpec 554)

<sup>14</sup> To posredno potrjuje raba besede *revelare* v razpravi o zmoti Sv. Ciprijana v zvezi z možnostjo ponovnega krsta krivovercev: manko razodetja jim daje možnost za ponižnost in spreobrnjenje (Avguštin 1841d,

Neposredni dedič svetega Avgušтина Viljem Teoderiški prispeva k okreelitvi teološkega razumevanja razodetja. – (a) Ko prevzame avguštinski rek, ki ga (svobodno) vzame iz Izaija 7,9: »Če ne boste najprej verovali, ne boste razumeli«, v skraj paskalovskem izrazju izpodbija prepričanje, da je možno spoznati »božje reči« brez predhodnega verovanja: »*In eis vero quae sunt ad Deum, sensus mentis est amor* – Če se hoče duh dvigniti k rečem, ki se tičejo Boga, je čut (sensus), ki ga pri tem vodi, ljubezen« (Viljem 1959a, 76).<sup>15</sup> Dejansko »ta znanost ni nič drugega kot način ali dispozicija duha, da bi prejel [in prevzel] tisto, kar pravilno izhaja iz vere«<sup>16</sup>; posledično je treba najprej verovati, kar pomeni, da je prva tudi ljubezen, saj gre za dve dejanji iste operacije (*idipsum*): »Kdo pozna, ne da bi ljubil? Pravzaprav gre za Boga in to je ista stvar (*idipsum*), kajti misliti in ljubiti je ista reč (*idipsum*). Pravim misliti in ne misliti *nanj*. Kajti mnogi mislijo [le] *nanj*, ker ga ne ljubijo. Nihče pa *ga* ne misli, ne da bi *ga* ljubil.«<sup>17</sup> Zatorej je pretvarjanje, da poznamo *propositio sufficiens*, ne da bi verovali, kot če bi se strinjali z zdravljenjem, brez da bi imeli zaupanje ali ljubezen do svojega zdravnika (Viljem 1959a, 26).<sup>18</sup> Od tod izhaja prvi sklep: *nihče ne more videti, kar se razkriva (apokalypsis), ne da bi veroval*. – (b) Viljem Teoderiški nadalje privzame avguštinski komentar k Jan 6,44, o razodetju kot privlačnosti (»*nisi Pater traxerit eum*«) ter ponovi njegovo logiko: »Seveda, če nočeš verovati, ne veruješ; veruješ torej, če to hočeš; toda hočeš samo takrat, kadar te je že prehitela milost; kajti »nihče ne more priti k Sinu, če ga ne pritegne Oče /.../ Ne moreš hoteti (verovati), razen če te je pritegnil Oče in zatorej vsakič, ko hočeš, te je Oče že pritegnil.«<sup>19</sup> Iz tega paradoksa sledi pomembna posledica: hoteti se na koncu zvede na ljubiti in na nič drugega. Volja hoče samo, če najde in izkusi privlačnost, ki voljo razgiba; ta privlačnost, ki vedno pride od *drugod* (na splošno od hotene stvari), v primeru Boga prihaja od tistega, ki se še bolj daje v ljubezni, ki sam ljubi in ne sestoji iz ničesar drugega kot iz ljubezni. Od tod ne moremo hoteti, ne da bi ljubili, kot univerzalno pravilo, toda še bolj zato, ker je tu tisto, kar je ljubljeno, poistoveteno z ljubeznijo: »*Voluntas enim haec aliquatenus jam amor Christi est* – Ta volja je v neki meri že ljubezen do Kristusa«

stolpca 129–30). Argument je še toliko pomembnejši, ker ga sam Sv. Ciprijan uporabi, da utemelji, zakaj je Pavlovo stališče v razpravi s Petrom o krstu poganov pravilno (Ciprijan 1844, stolpca 410–11).

<sup>15</sup> »[F]ides voluntarius est assensus mentis, in eis quae fidei sunt; credere vero cum assensu de eis cogitare.« (Viljem 1959a, 44)

<sup>16</sup> »Scientia vero haec modus quidam est vel habitus mentis, ad suscipienda ea, quae proprie fidei sunt.« (Viljem 1959a, 66)

<sup>17</sup> »Quis cogitat, et non amat? Nimirum Deus est idipsum est, quod cogitare et amare idipsum est. *Ipsum* dico, non *de ipso*. De ipso enim multi cogitant, qui non amant, ipsum autem nemo cogitat, et non amat.« (Viljem 1959a, 84, poudarki dodani) To načelo je za Viljema tako pomembno, da popravi tudi vrstico iz Janezovega evangelija (2,23) »quia credebant in eum quem non diligebant« (gre za neosnovan spoj dveh vrstic iz Vulgate: v. 23, »multi crediderunt« in v. 24, »ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis«, kjer niso poslušalci ti, ki verujejo, ne da bi ljubili, temveč Jezus, ki ne želi zaupati tistim, ki pravijo, da verjamejo in nič drugega). Viljem komentira: »Abusive quippe dictum de illis est, quia credebant in eum, quem non diligebant. Credere enim in eum, amando in eum ire est.« (1959a, 60)

<sup>18</sup> Z drugimi besedami: »Non credis, qui non diligis et non diligis, quia non credis.« (1959a, 36)

<sup>19</sup> »Equidem si non vis credere, non credis; credis autem, si vis; sed non vis, nisi a gratia preveniaris; quia »nemo venit ad Filium, nisi Pater traxerit eum«. /.../Sed si vis credis, sed non vis nisi a Patre traheris; et si utique vis, quia Pater traxeris.« (Viljem 1959a, 34)



(Viljem 1959a, 36). Stavek, ki ga ne bi smeli razumeti kot srednjeveško predhodnico implicitne vere »anonimnega krščanstva«, kot da je vsaka volja nezavedno obrnjena h Kristusu, marveč gre povsem nasprotno za priznanje dejstva, da nobena volja ne bo uspela hoteti, razen v obsegu, v katerem je pritegnjena, in to s strani tistega, kar ljubi. Tedaj razumemo, da volja hoče toliko bolj, kolikor bolj ljubi Kristusa, ki je Bog, ki sebe razodeva kot ljubeč. V tem smislu lahko Viljem Teoderiški povzame in celo poglobi avguštinsko definicijo ljubezni: »*Voluntas enim initium amoris est. Amor siquidem vehemens voluntas est* – Volja je začetek ljubezni. Ljubezen pa je vehementna volja« (Viljem 1959a, 36).<sup>20</sup> Ali drugje: »*Nihil aliud est amor, quam vehemens et bene ordinata voluntas /.../ bonae voluntatis vehementia amor in nobis dicitur* – Ljubezen ni nič drugega kot vehementna in dobro urejena volja, /.../ Ljubezen imenujemo vehementnost dobre volje« (1954, 52 in 54).<sup>21</sup> Od tod sledi drugi sklep: nihče ne more videti, kar se razodene (*apokalypsis*), če ne veruje; toda nihče ne more verovati, če noče in *nihče ne more hoteti, če ne ljubi, kar veruje in kar hoče hoteti*.

To vodi do tretjega in odločilnega zaključka. Če dejansko nihče ne more videti, kar se raz-kriva (*apokalypsis*), razen če veruje, in če nihče ne more verovati, razen če hoče, in če nihče ne more hoteti, razen če ljubi, potem nihče ne more videti, če ne ljubi. In torej, končno, *v situaciji razodetja (apokalypsis, raz-kritje) je poznati enakovredno ljubiti*, to je povsem obratno od situacije resnice (*alêtheia*, neskritost), kjer poznati označuje videti in neposredno vedeti. »*Ratio docet amorem, et amor illuminat rationem* – Razum uči ljubezen, ljubezen pa razsvetli razum« (Viljem 1879, 102).<sup>22</sup> Ali drugače: »*amor ex fide spe mediante per cognitionem oriatur; et fides itidem in amore per cognitionem solidetur* – Ljubezen vznikne iz vere skozi vednost, po posredništvu upanja« (1959a, 54). Ljubezen spoznava in se daje spoznati, toda pod *enim* pogojem – da je zagotovljena svoboda, da sama določi pogoje *svojega* spoznanja, se pravi, da začne z voljo, saj se ta prva spreobrne in nato spreobrne um. Ta pogoj opredeljuje, kar bomo odslej imenovali raz-kritje oz. *apokalypsis*. V tem razkritju ljubezni iz nje same se uresničuje znano pravilo očetov: »učiti se vednosti o Bogu začeni od Boga – *para theou peri theou /.../ mathein*.« In rečeno drugače: »*Edocuit autem Dominus quoniam Deum nemo potest scire nisi Deo docente, hoc est sine Deo non cognosci Deum* – Gospod nas je naučil, da nihče ne more spoznati Boga, če ni učitelj Bog sam. To pomeni: Brez Boga Bog ne more biti spoznan.«<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Sveti Avguštin je dejal: »voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem, quae valentior est voluntas.« (1995, 532) Glej še: »si tam violentia est [sc. voluntas], ut possit vocari amor, aut cupiditas, aut libido /.../« (172) Dopolnilno gradivo k tem nauku je moč najti v *Au lieu de soi* (2008, 250–1). V tem smislu bi lahko upravičeno dejali »Amore quippe illuminatus, caritas est« (Viljem 1953, stolpec 387).

<sup>21</sup> Glej tudi »vehementer velle, quod est amare« (Viljem 1959b, 56).

<sup>22</sup> Glej tudi: »Voluntas crescit in amorem, amor in caritatem, caritas in sapientia.« (Viljem 1879, 74)

<sup>23</sup> V tem oziru opozarjam tudi na misli Atenagore Atenskega (1972, 14) in Ireneja Lyonskega (1965, 446). Tudi Klement Aleksandrijski pravi: »Le po božji milosti in skozi sam Logos, ki je z Njim, lahko spoznamo neznano [monô tō par'autou logô to agnôston noein].« (1981, 160). Gregorij Veliki: »Ko ljubimo nadnebeške reči, o katerih smo slišali, te ljubljene reči že poznamo, kajti ljubezen sama je spoznanje [Dum enim audita supercoelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est]« (1857, stolpec

Tu se poraja pomislek, ki je toliko močnejši, ker ne zavrača logike raz-kritja (*apokalypsis*), temveč se zdi, da iz nje preprosto potegne sklep. Za kar tu gre, je logika vere, ki kot nespornega predpostavlja diskurz, ki jo potrjuje in to po svoji definiciji. Ta diskurz in ta logika sama na sebi ostajata legitimna, ne moreta pa se artikulirati s koncepti ali z razumom, ki mora v skladu z logiko neskritosti (*alêtheia*) neposredno videti, da bi razumel, in vedeti, da bi hotel. Ta ločitev, pa naj se zdi še tako tradicionalna, ni niti samoumevna, niti je s stališča vere ni moč sprejeti brez dodatnih pojasnil. Četudi gre namreč za dve logiki, se obe sklicujeta na en logos; *logos tou staurou* (1 Kor 1,18) še naprej ostaja *logos*, vse do točke, ko se Bog sam razkrije z imenom *Logos* (Jan 1,1). Zatorej »modrost sveta« ne more biti v protislovju z »božjo modrostjo« (1 Kor 1,20–21), niti ena ne more druge sprevrniti v »norost« (1 Kor 1,18; 20; 24), če se poprej ne soočita pod eno skupno logiko. Pravzaprav se »norost« pojavlja prav zato, ker se logiki ne uspe poenotiti. Ne uspe pa ji zato, ker se mi, kot »svet«, kot Grki, ki jim ponosno sledimo v našem razumevanju logike in »iščemo modrost« (1 Kor 1,24), kot jo je iskal že Aristotel, nikoli ne vprašamo, zakaj »vedno iskana vednost« ostaja aporetična (*aei zetoumenon kai aei aporoumenon*; Aristotel 1968, 312). Ker namreč nikoli ne postavimo pod vprašaj razvidnosti našega pojmovanja tako modrosti kot logike. Kot smo videli se apokalipsa raz-kritja ne pojavlja brez logike, toda nasproti neskritosti (*alêtheia*) postavlja drugačno logiko, za katero trdi, da je močnejša, a še vedno in vseskozi logična. Vprašanje odnosa med raz-kritjem in neskritostjo, med *apokalypsis* in *alêtheia*, se ne odvija izven, temveč znotraj logike. Še natančneje: postavlja se vprašanje, če *naše* razumevanje logike lahko vlada vsem drugim logosom, tudi logosu *Logosa*, ali pa se more in mora pustiti reformirati skozi logiko *Logosa*.

Teža tako preoblikovanega vprašanja zadeva predvsem filozofijo ter meje njene logike. Gre za vprašanje, kako mora filozofska logika reformirati svoja filozofska načela, da ne bi v pričo *Logosa* postala norost. Kajti *Logos* se, vsaj kot trdi biblični dogodek, razkrije in fenomenalizira. Toda kar filozofija oziroma logika, ki jo je razvil sistem metafizike, razume pod fenomenom, nam ne dopušča pojmovanja, kako se *Logos* more fenomenalizirati. Kje se nahaja težava? V dejstvu, da se *Logos*, predvsem in še zlasti ko se manifestira (»prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem, *skêmati euretheis hôs anthrôpos*«, Flp 2,7), manifestira kot človek in ne kot objekt. Metafizika pa o vsakem pojavu sprva razmišlja kot o objektu, ki se pojavi v skladu s pogoji izkustva: »*A priori* pogoji možnega izkustva na sploh so istočasno (*zugleich*) pogoji možnosti predmetov izkustva« (Kant 1968c, 111).<sup>24</sup> Da se ta fenomen ne zvede na objekt pomeni, da ni nujno, da se pojavi v skladu s pogledom, ki ga predvideva (v čisti obliki svojega zora), ga vnaprej pojmovno zasnjuje (v skladu z *a priori* pojmi razuma) in ga sintetizira (po svoji aktivni apercepciji), temveč da se fenomen pojavi ali se *more* pojaviti izhajajoč iz sebe samega.

1207, poudarek dodan) in Janez Damaščan (1633, 483) »Nihče ne more poznati Boga, če ga sam Bog ne podučí, to pomeni, da Boga ni moč spoznati brez Boga [aneu theou mē gineēskesthai ton theon]« in Karl Holl (1899, 61). Omenimo še Pascala, ki pravi »Bog lahko dobro govori o Bogu« (1963b, tč. 303).

<sup>24</sup> Glede interpretacij (med drugim tudi Kantove) fenomena kot objekta napotujem na peto poglavje mojega dela *Certitudes négatives* (2010a, 253 sl.).

Tako se fenomen ali vsaj določeni fenomeni ne bi pojavili znotraj odprtega polja vidnega, temveč bi se pojavili začeni iz sebe in na način, ki bi ga sami narekovali. Dejansko je najvišja ambicija filozofije, v obliki fenomenologije, prav v tem, da bi dopustila fenomenom, da se razvijejo izhajajoč iz sebe in se pokažejo, kakor so sami na sebi (*das Sich-an-ihm-selbst Zeigende*; Heidegger 2006, 28). Toda da se fenomen pojavi na sebi in od sebe, – kar v principu pomeni odpraviti Kantovo prepoved, ki je *nasebnost* pridržala prav stvarjem, ki se *ne pojavijo* – je potrebno, da takšno pojavljanje ne dolguje ničesar pogojem možnosti nekega tujega izkustva (to je transcendentalnega *ega*), temveč črpa iz sebe samega in po sebi. Potrebno je, da prihaja začeni iz sebe; skratka, da se daje. Ali spet povedano drugače: fenomen se ponudi (*sich darbietet*) v čutnem zoru in v mejah tega zora, ter upravičeno zahteva, da je sprejet in priznan (*annehmen*) tak, kot se daje (*wie est sich gibt*) (Husserl 1950, 52). Fenomen *se kaže* sam po sebi in od sebe, ker in v koliko *se daje* osebno, od sebe. Iz sintetiziranega ali konstituiranega predmeta se fenomen *preoblikuje* v dogodek, ki ne vznikne iz ničesar drugega kot iz svoje lastne prepustitve [abandon]. Takšna preobrazba, takšen prehod iz ene oblike v drugo se lahko zgodi na strogem filozofskem polju in fenomenologija si ne prizadeva za nič drugega kot za splošen opis teh fenomenov, ki se spreminjajo iz objektov v dogodke. Označujemo jih z nazivom nasičeni fenomeni. Tudi pri Kristusu, ki je prevzel človeško podobo (Flp 2,7), vidimo, da se kaže tako, da se daje. Kajti Kristus, vstali, se manifestira v vsej fenomenalnosti (*ephanerôthê*) (Mr 16,12 in 14; Jn 14, 21 in 22; 21,1 in 14; 1 Jn 1,1) »med« (Jn 20,19) ljudmi. Eksegeza je upravičeno pripomnila, da se kaže sam od sebe, da se pojavlja na vidnem po lastni iniciativi, kot nakazuje pasivni aorist (*ôphthê*): *naredil se je vidnega, dal se je videti* (Mt 17,3; Mr 9,4; Lk 9,30 in 24,34; 1 Kor 15,6–8). Toda ta vidnost prihaja iz onkraj smrti, saj je svoje življenje svobodno *dal in ga prejel* na absolutni način: »Zato me Oče ljubi, ker dam (*tithêmi*) svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem (*tithêmi*) sam od sebe. Oblast imam, da ga dam (*theinai*), in oblast imam, da ga spet prejmem« (Jn 10,17–18).<sup>25</sup> Kristus kot vstali in torej kot fenomen *par excellence* onkraj vsake običajnosti, se tudi kaže na izjemen način, ker in v kolikor se na izjemen način daje [daruje]. Tako v osrednjem fenomenu bibličnega raz-kritja najdemo obe značilnosti fenomena, ki sta lastni njegovi definiciji v fenomenologiji (ne pa v metafiziki), da je namreč dogodek in ne več objekt.

Ostane nam torej, da natančno opišemo vstalega kot nasičen fenomen. Omejili se bomo na tri določitve. Glede na prvo se *nasičeni fenomen*<sup>26</sup> definira skozi presežek čutnega zrenja (intuicije) nad pojmom ali pomenom. To je nasprotno kot pri občem fenomenu (in še bolj pri siromašnem fenomenu), ki sledeč metafizični fenomenalnosti prizna le dve drugi razmerji med čutnim zrenjem (intuicija) in pomenom (pojmom): bodisi primanjkljaj čutnega zrenja glede na pomen, ki slednje-

<sup>25</sup> Glej tudi Jn 5,26. Znotraj tega okvirja moramo slišati »kdor izgubi svoje življenje [svojo dušo, *psykên*] zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,39; Mr 8,35; Lk 9,24). Ter znova Jn 12,25: »Kdor ima rad svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje.«

<sup>26</sup> Bralca napotujem na podrobnejšo analizo v *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997, 329 sl.).

ga le delno izpolni (vendar dovolj za uporabo ali celo za spoznanje tehničnega objekta), bodisi enakost med njima (v primeru razvidnosti čutno zrenje resničnega zapolnjuje ves pomen). Obratno pa ko čutno zrenje, ki ga ni moč izčrpati v pojmu, preplavi pomen, ki to zrenje formalizira – kot v primerih dogodka, malika (ali maksimuma vidnosti za dani pogled), moje telesnosti (mesa) in ikone (obličja drugega) –, mora tisti, ki ta fenomen vidi, sprejeti, da ga vidi, ne da bi ga mogel predvideti (glede na že znani pojem), da ga ne more razložiti (glede na odnos, vzročni ali drugačni), niti ga ponoviti (na način proizvajanja). Z neoporečno empirično razvidnostjo mora vzeti na znanje, kar se samo narekuje [s'impose], ne da bi se pustilo razumeti. Tako nas dogodek pusti neme in brez izhoda, ker nam manjka kakršen koli pomen, ki bi ta dogodek lahko napravil pojmljiv, kar pomeni (v metafizičnem smislu) možen. Vsiljuje nam dejanskost, ki nikoli ni bila možna ali zamisljiva vnaprej, in si zato zasluži naziv nemogoče. »To je nemogoče!« Takšen vzklík vpričo tega, kar se nam vsiljuje [s'impose] kot dejstvo, pravzaprav označuje nasičeni fenomen. Pušča nas dobesedno brez glasu, brez besed, brez pojmov za razumevanje. Zagotovo bomo o njem še več govorili, toda vedno naknadno, da bi zanj našli ali, bolje, zanj *spet* našli hipotetično razlago, vzroke, ki si jih osporavamo in ki jih naknadno izpeljujemo iz učinkov, kateri pa so nesporni. Skratka, govorili bomo o hermenevtiki brez konca, ki se vedno popravlja in dopolnjuje, ne da bi rekli ničesar – ali natančneje, brez pomenov, ki bi ustrezali presežku danega nad tem, kar zmoremo razumeti, ali presežku danega nad tem, kar bi lahko uredili v okvir vidnega, ki se kaže. Ta situacija presežka danega *na sebi* nad pokazljivim kot tistim, kar je vidno *za nas*, ki jo doživljamo že v vsakodnevnem izkustvu, se potrjuje povsem in v najvišji meri spričo fenomena Kristusove manifestacije.

Tako ob *Spremenjenju* učenci, ki jim je bilo dovoljeno vnaprejšnje videnje slave vstajenja, ne le, da ne dvomijo, da se je »videz njegovega obličja spremenil« (Lk 9,29) »kot sonce« (Mt 17,2), da so njegova oblačila »postala bela kot luč« (Mt 17,3), »navdse (*lian*) bela, da jih tako ne more pobeliti noben belivec na svetu« (Mr 9,3). Ne le, da je manjkalo čutnega zrenja, temveč je bila težava v tem, da ga je bilo preveč, da je šlo za njegov presežek: učenci so padli na obraz, niso prenesli intenzivnosti videnja in so »se zelo (*sphodra*) prestrašili« (Mt, 17,6).<sup>27</sup> Zato je resnična težava pri tem nasičenem fenomenu »pomanjkanje božanskih imen« (Hölderlin) ali vsaj besed, primernih za to razkrivanje božanstva. Ko Peter skuša nekaj povedati (o treh šotorih, ki bi jih bilo »dobro« postaviti za Kristusa in za ostali dve osebi, ki naj bi bila Mojzes in Elija), se zateče k tradicionalnemu pojmu, ki ga ima na razpolago: k Abrahamovemu gostoljubju (*philoxenia* iz 1 Mz 18,1–15), ki pa je seveda povsem neustrezen. In besedilo takoj pojasni, da »[N]i namreč vedel, kaj bi rekel, *mê eidôs ho legei*« (Mr 9,6 in Lk 9,33). Ustrezni pomen torej ne prihaja s strani tistih, ki so videli ta fenomen, temveč končno iz fenomena samega. Kajti »iz oblaka se je zaslišal glas« (Mt 17,5; Mr 9,7; Lk 9,35), ki je priskrbel ustrezen pomen za presežek zrenja, se pravi presežen, dobesedno nedojemljiv pomen: »Ta je moj ljubljani Sin, njega poslušajte!« Pomen, ki je bil podan že pri Krstu (Mt 3,17; Mr

<sup>27</sup> Glej tudi Mr 7,7 in podobno situacijo, ki jo zasledimo pri ženah po Vstajenju (Mr 16,8).

1,11; Lk 3,22), pa ga poslušalci niso zares razumeli. Pomen, ki se ponovi po zadnjem javnem nastopu v templju in pred pasijonom (Jn 12, 27–28), pa ga prav tako slabo razumejo ali preprosto zavrnejo. Skoraj-nemožnost [quasi-impossibilité], da se poimenuje Jezusa, da se mu da ime, Njegovo ime, je, vsaj s stališča fenomenološke analize, posledica pomanjkanja pojma v trenutku presežka zrenja. Tako se Herod, potem ko »je slišal, kaj vse se je zgodilo«, sprašuje: »kdo pa je ta« (Lk 9,7–9). Tako se ob siloamskem vodnjaku ozdravljeni slepi mož čudi nevednosti duhovnikov v templju, ki jih je v skladu s postavo obvestil o ozdravitvi in ki ga zdaj obtožujejo, da ne uspejo prepoznati njegovega zdravilca: »To je res čudno, da ne veste, od kod je, *ouk oidate pothen estin*« (Jn 9,30). Po Vstajenju učencema na poti v Emavs ne manjka čutnega zora (»se jima je približal sam Jezus in hodil z njima«),<sup>28</sup> ker pa jima manjkajo ustrezni pomeni (tisti, ki jih poda Jezus, ko razlaga Pisma in jih povezuje s seboj ter dogodki v Jeruzalemu), ne razumeta nič (*anoetoi*) in torej *ne vidita ničesar* (*»bradeis tē kardia tou pisteuein*«, Lk 24,25). Šele ob zadnjem pomenu, ob znamenju evharističnega kruha, bosta razumela: raz-kritje se zgodi šele, ko pomen, ki pride *od drugod*, omogoči, da se zrenje tistega, ki je sebe že dal iz sebe, pokaže v celovitosti fenomena. Pravzaprav je tako tudi pri Mariji Magdaleni, ki zagotovo »vidi« (*theorei*) Jezusa, ne da bi ga prepoznala, vsaj ne do trenutka, ko do nje pride ustrezen pomen, namreč Jezusov glas, ki jo pokliče po imenu: »Marija!« (Jn 20, 14–16) in se s tem da prepoznati. In podobno velja tudi za učence, ki so znova postali ribiči rib in ko so ga videli na obali Tiberijskega jezera, »niso vedeli, da je Jezus« (Jn 21,4), dokler jim ni s pečenimi ribami dal znamenja za manjkajoči pomen. Kot nasičen fenomen in v najvišji meri [par excellence] takšen, ker na radikalen način vznikaja od drugod, Kristusovo razkritje prinaša presežek zrenja, ki povzroči pomanjkanje pomena, ki je v njem: njegovo ime postane bodisi pokazatelj za absurdnost fenomena, bodisi pomen sam, ki prihaja *od drugod*, ki pa ni doumljiv, čeprav je slišan (»Ta je moj ljubljeni Sin, njega poslušajte!«, »Ta je moj ljubljeni Sin, nad katerim imam veselje; njega poslušajte!«). To ime se torej lahko sliši le kot nedoumljiva absurdnost ali pa kot Ime sàmo. Posledično je ta pomen dobesedno opredeljen kot znamenje, ki nasprotuje temu, kar imamo *mi za našo logiko*, »znamenje, ki se mu nasprotuje, *sēmeion antilegomenon*« (Lk 2,34–35), *logos*, ki gre v imenu *Logosa* nasproti *logosu*.

Sedaj lahko razumemo drugo določitev Kristusove manifestacije kot nasičena fenomena: *jaz* glede njega zavzame status *priče*.<sup>29</sup> Na področju *alētheia* ali ne-skritosti *jaz* vedno določa fenomene po anticipaciji, bodisi po anticipaciji svoje apercipije, bodisi po anticipaciji svoje intencionalnosti. Fenomen bo po definiciji znan jazu, saj bo *jaz* organiziral njegovo celotno možno zrenje v skladu s pojmom ali pomenom, ki ju bo fenomenu dodelil *vnaprej*. *Jaz* ve, o čem govori, kajti v skrajnem smislu govori o tem, kar je sam napravil vidno (če tega ni celo ustvaril v vidnosti) v skladu s svojim ciljem. Pojem ali intencionalni pomen se ne bi mogla

<sup>28</sup> Glede tega prizora sem podal bolj podroben komentar v *Ils le reconurent et lui-même leur devint invisible* (2010b, 195–205).

<sup>29</sup> O statusu priče podrobneje razmišljam v *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997, 302–5).

občasno izkazati za prazna, če se ne bi že vnaprej razširila na fenomen, ki se potem lahko daje videti (skozi zadostno zrenje) ali ne. Glede svojega intencionalnega objekta *jaz* vedno ve več kot vidi, saj v resnici ni treba videti (v polnem zoru), da bi poznal vsaj pomen objekta (ali njegov pojem). *Jaz* pozna (ali zmore poznati) svoj fenomen, ne da bi se ta v polnosti ali kot tak pojavil. Toda pred nasičenim fenomenom takšna drža postane za *jaz* nevzdržna: presežek zora nad pomenom oz. nad pomeni (ali pojmi), ki jih ima na voljo, prepoveduje ne le spoznanje, ki ne bi moralo videti (vsega), temveč zlasti spoznanje, ki bi bilo ustrezno, prav zato, ker *jaz* še predobro predvideva. Priča vidi, vidi neizpodbitno, vendar ne uspe vpisati presežka zora v sintezo (skozi prepoznanje) pojma ali v (noematsko) konstitucijo pomena. Priča zagotovo in zelo zanesljivo ve, kaj govori, saj govori o tem, kar je prejela s čutnim zorom (vid, sluh itd.); vendar *ne razume*, kaj pravi, saj tega ne more združiti v celovit pojem, niti prepoznati zadostnega pomena (*propositio sufficientis*). Poleg tega, ko je priča (v policijskem in pravnem smislu) zaslišana, jo zasliševalec, ki zahteva poročilo (nekaj, kar priča pozna, a ne razume), uporabi, da bi razumel nekaj *drugega*, kar on, v nasprotju s pričo, predvideva, ugiba in zatorej išče: pojem, pomen, končno rešitev primera (zločin, krivca itd.). Zasliševalec želi preoblikovati nasičen fenomen, ki je *jaz* zvedel na raven priče, in ga pretvoriti v objektiviran fenomen, v običajen pojav, pri katerem bo pojem napravil celoten dogodek razumljiv.<sup>30</sup> Priča pa se prav nasprotno, vzemimo primer slepega moža iz Siloe, seznanj in seznanj druge naokrog z uzrtim dejstvom svojega ozdravljenja (ko od rojstva slepi spregleda), vendar ne pozna ne izvora, ne pomena, niti v nobenem trenutku ne trdi, da bi to poznala: »Rekli so mu: »Kje je tisti?« Dejal jim je: »Ne vem« (*ouk oida*)« (Jn 9,12). Prav tako vsi sogovorniki te prve priče, ozdravelega slepca, ponavljajo, da vedo še manj (*ouk oidamen*, Jn 9,21; 22; 30). To je običajna in neizogibna fenomenološka drža, ki jo mora vsak *jaz* zavzeti pred nasičenim fenomenom, zlasti pred nasičenim fenomenom, ki ga uvrščamo pod tip dogodka, morda pa celo pred dogodivjijo [événementialité] kateregakoli nasičenega fenomena. Drža priče se izkaže za tako bistveno pri raz-kritju, da zaznamuje razliko med hudičem, ki je bil »od začetka morilec« in »ni obstal v resnici, ker v njem ni resnice« (Jn 8,44), in Kristusom, ki ne govori od sebe (»Besed, ki vam jih govorim, ne govorim sam od sebe«, Jn 14,10). In tako lahko *tudi* priča na koncu poda resnični pomen, toda ta tedaj ne izhaja iz nje, temveč napravi, da se nasičeni fenomen pokaže izhajajoč iz sebe samega in ne iz intencionalnega *jaza*. Karl Barth je to zelo dobro izpostavil: »Zakaj in kako ima biblična priča avtoriteto? V tem in natančno v tem, da zase ne zahteva nikakršne avtoritete ter da je njeno pričanje namenjeno zgolj temu, da dopušča drugemu, da uvaja svojo lastno avtoriteto« (Barth 1935, 115). In tako slepec iz Siloe zaključil z besedami »Verujem, Gospod«,

<sup>30</sup> Ponovna pretvorba nasičenega fenomena v splošen fenomen je metoda vsakega detektiva, pomislimo le na Sherlocka Holmesa: »Ta proces«, pravi, »se pričinja s predpostavko, da potem, ko smo izločili vse, kar je nemogoče, mora, karkoli ostane, kakorkoli *neverjetno* že je, biti *resnica*. Prav lahko se zgodi, da ostane več razlag, v tem primeru je treba preizkusiti eno za drugo, dokler ena izmed njih nima *prepričljive* podpore.« (Conan Doyle 2003, 556, poudarki dodani) Očitno je, da Sherlock Holmes naleti na iste težave kot Hume: kako razlikovati med nemogočim [impossible] in malo verjetnim [improbable], kako oceniti prepričanje in kako definirati nemogoče? Dober *krščanski* ekseget mora v tem oziru biti antiHolmes, nekdo, ki ve, kako prepoznati nemogoče v malo verjetnem, ko *vidi* pomen tega nemogočega.

kajti Kristus mu na vprašanje »Kdo je to, Gospod, da bi veroval vanj?« odgovori in prvi osebi: »Jezus mu je rekel: »Videl si ga; ta, ki govori s teboj, ta je.« (Jn 9,36–37). Zato tudi stotnik ob vznožju na koncu prizna: »Zares, ta človek je bil pravičen« (Lk 23,47), in celo: »Resnično, ta je bil Božji Sin!« (Mt 27,54, Mr 15,40), kajti »vidi«<sup>31</sup> »znamenja in dogodke, ki so se zgodili (*ton seismon kai ta genomena*)« (Mt 27,54, *ta genomena*, Lk 23,48), so bili videni izhajajoč iz njih samih, kot dogodek, ki vznikle iz sebe in v sebi. In očitno ni naključje, da ob Kristusovi smrti kot nasičenem fenomenu, ki je viden le pričam, ki ga prejmejo, ne da bi si domišljale, da ga razumejo, evangelist Luka edinkrat v celotni Novi zavezi uporabi izraz *theôria*: »In vse množice, ki so se zbrale, da bi gledale (*theôrian*), in so videle (*theôrêsantes*), kar se je zgodilo (*genomena*), so se nazaj grede tolkle po prsih« (Lk 23,48).

Od tod sledi tretja določitev Kristusove manifestacije kot nasičenega fenomena: gre za *paradoks*, ki vodi k proti-izkušnji. Paradoks ni isto kot logično protislovje v izjavi (ali ne-smisel), ni (empirična) nemožnost spoznanja, ni zatemnitev (zmeda) v fenomenalnosti, ki bi jo lahko s pomočjo pojasnitev, redukcij in popravkov privedli nazaj v objektivno in ontično polje (v metafizičnem smislu) manifestacije.<sup>32</sup> Med fenomeni, ki jih nesporno izkušamo, paradoks definira tiste, ki se prigradijo (kot dogodki) le kot *kontra*-dikcija pogojem mojega izkustva, ki se vsiljujejo [s'imposent] le tako, da mi vsilijo [m'impose] *proti*-izkušnjo. Tu se lahko spet obrnemo na Kierkegaarda, ki v *Filozofskih drobtinica* pravi: »To se zdi paradoks. Vendar nikar ne mislimo slabo o paradoksu; kajti paradoks je strast misli in mislec, ki je brez paradoksa, je kot ljubimec brez strasti: povprečen patron. /.../ Takšen je tedaj najvišji paradoks mišljenja, hotenje odkriti nekaj, česar sam ne more misliti« (1987, 42). Če to svarilo prenesemo v izrazje fenomenalnosti, nam paradoks ponuja logično kategorijo, ki omogoča formulacijo nasičenih fenomenov, katere noben pomen ali pojem ne more vzpostaviti kot objekte. Kot pravilno ugotavlja H. de Lubac, je treba razlikovati »paradokse v izrazu: nekdo pretirava, da bi »napravil učinek« in »stvarne paradokse«, ki v sebi nosijo uporno antinomijo. Potemtakem paradoks ni rezultat logičnih težav pri opisovanju fenomenov, temveč samo on lahko logično opiše svojevrstnost določenih fenomenov. »Paradoks: beseda, ki označuje predvsem stvari same in ne načina njihovega izražanja.« (de Lubac 1999, 13; 72)<sup>33</sup> Če ponovimo: paradoks ponuja korektno logično obliko za opis (nasičenih) fenomenov, ki se pojavljajo v izkustvu na način, da nasprotujejo – kot *kontra*-dikcija – (končnim) pogojem možnosti izkustva. Paradoks ne izniči izkušnje, temveč jo naredi znosno in opisljivo, tudi če izkazana in izkušena fenomenalnost vrača status predmeta ali občega fenomena (kjer se zrenje lahko razume v pojmu in pomenu). Paradoks torej razširi izkustvo – daleč od tega, da bi izkustvo izključil

<sup>31</sup> Mt 27,54: *idontes*; Mr 15,40 in Lk 23,48: *idôn*.

<sup>32</sup> V mislih imam pristop Bertranda Russella v *On Denoting* (1956) ali pa W. V. O. Quinea v *The Ways of Paradox* (1966): v obeh primerih se paradoks obravnava z logično distinkcijo (npr. razredi), da bi bil znova pripeljan v občo racionalnost. V nasprotju s tem je treba paradoks v močnem smislu obvarovati in okrečiti, da bi nas uvedel v neobčo logiko.

<sup>33</sup> »Od tod nujnost paradoksa; ali bolje, trajni okus po paradoksu, ki ga ima resnica v svoji novosti za tiste-ga, ki se zaveže resnici, ki se spreminja v laž.« (Lubac 1999, 153) Glej tudi Simone Weil: »Protislovja, s katerimi trči um, [so] edina resničnost, merilo resničnosti.« (1948, 103)

ali se sam iz njega izključil – in razširi ga tako, da dovoli opis izkušnje, ki je ni moč objektivirati, a je zato še bolj manifestna, kajti prihaja od fenomenov, ki se manifestirajo v njih samih, ker se dajejo iz sebe samih. Takšno izkušnjo lahko imenujemo proti-izkušnja.

Pri tej logični figuri fenomenalnosti in izkušnje, ki gre v nasprotje [contredit] s pogoji izkustva, ne moremo, da ne bi pomislili na radikalni opis Razodetja, ki ga je predstavil teolog Barth: samorazodetje Boga iz sebe samega poseže v izkušnjo ljudi kot kamen, ki pade nenadoma in vse zdrobi pod svojo težo.<sup>34</sup> Ta upravičena brutalnost pa ne pove preveč, temveč še vedno premalo. Iz dveh razlogov. – Prvič, ker se razume samo po sebi, Razodetje, v smislu vdora Boga v to, kar je končno, omejeno in brez svetosti, po definiciji tam ne more napraviti sebe prejeto, doumeto ali videno. V svetu brez svetosti [immonde, grdobije] ne more in *nikoli ne sme* najti svojega bivališča, odprtega prostora ali templja, ki bi ustrezal njegovi svetosti. Težko bi našli zmotnejšo interpretacijo Razodetja od Heideggerjeve, ki nadaljuje paradigmo *Aufklärung* in je bolj hegeljanski, kot se zdi na prvi pogled, ko je hotel Razodetje Boga podvreči manifestaciji bogov, to manifestacijo podvreči prihodu božanskega, božansko odprtosti svetega in slednjo podvreči čistemu odprtju Biti.<sup>35</sup> Razodetja ni, *ker* so se steze zravnale, doline napolnile, gore znižale in *ker* se je zravnalo, kar je bilo krivo (Lk 3, 4–5 navaja Iz 40, 3–5), kakor da bi morali biti izpolnjeni številni predpogoji, preden se Bog *lahko* razkrije. Ne, razodetje je, četudi steze ostajajo neporavnane – ali pa celo, *da* pokaže, kakšne so. Če se Bog manifestira kot Bog, kdo more to zdržati, kdo ga more videti, ne da bi umrl, kdo ga more slišati? In če bi ga kdo lahko slišal in bi ga videl, ne da bi umrl, in bi stal pred njim, bi šlo potem sploh še za Boga ali samo še za malikovanje? Ne le da pogoji možnosti Razodetja niso in nikoli ne bodo zbrani skupaj, temveč jih nikoli tudi ne sme biti, če naj si razodetje zasluži naziv Razodetje Boga: »Ne nahaja se pod nobenim pogojem (to lahko rečemo samo glede našega spoznanja razodetja), temveč je sàmo pogoj.« Dejansko »ne obstaja nobeno drugo ali večje dejanje, iz katerega bi ga lahko utemeljili ali izpeljali /.../ Je v resnici pogoj, ki pogojuje vse, ne da bi ga karkoli pogojevalo, in prav to izrekamo, ko ga označujemo za Razodetje« (Barth 1935, 121–122).<sup>36</sup> V teologiji ne gre za vprašanje, *ali* Razodetje nasprotuje pogojem končnega izkustva – takšno nasprotovanje ali kontradikcija mora Razodetje določati analitično, po definiciji in a priori –, temveč za razumevanje, *kako* Razodetje vrši to nasprotovanje in *kako* kljub temu prispe do svoje popolne in dokončne manifestacije. Možno je, da tako imenovana dialektična teologija v

<sup>34</sup> Pomislimo lahko na Rudolfa Bultmanna in njegovo označbo Razodetja kot »daß« pošiljanja Besede v dejstvu Kristusa (1965, 1–34). Glej moj oris v *Remarques sur le concept de Révélation chez Rudolf Bultmann* (1968).

<sup>35</sup> Med drugimi teksti napotujem na *Brief über den »Humanismus«* (Heidegger 1976, 338–9 in 351). Zanimive so vzporednice z mojo diagnozo v *Dieu sans l'être* (1982, 2. pogl). Barthova (glej Gogarten 1929) zavrnitev zahtev o pripravi za vednost o Bogu skozi »eine existentialphilosophische Begründung der Theologie« (1935, 124) prav gotovo velja tudi za Heideggerja.

<sup>36</sup> Glej tudi: »Offenbarung wird von keinem Anderen her wirklich und wahr, weder in sich noch für uns. Sie ist es in sich und für uns durch sie selbst« (Barth 1935, 322) ali pa »Gott offenbart sich. Er offenbart sich durch sich selbst. Er offenbart sich selbst« (312).



svojih raznolikih oblikah tega vprašanja sploh ni videla ali zaslutila. – Od tod sledi drugi razlog. To novo in nadvse pronicljivo vprašanje ostaja nerazumljeno iz dokaj jasnega razloga. Najprej je potrebno preučevanje fenomenov nasploh in šele skozi fenomenološki pristop do razodetja se postavi vprašanje glede razodetja kot fenomena – kot izjemnega fenomena, ki pa formalno ostaja primer nasičenega fenomena, ali natančneje fenomena razodetja, ki v sebi združuje štiri zvrsti fenomenološke nasičenosti (dogodek, malik, telesnost in ikono)<sup>37</sup>. Kako se Razodetje manifestira na način nujnega nasprotovanja apriornim pogojem izkustva? Skozi kakšne paradokse se izvrši ta proti-izkušnja? S temi teološkimi vprašanji se ni moč soočiti, če ne obvladamo možnosti fenomenalnosti, ki je lastna nasičenim fenomenom. In ne smemo se pretvarjati, da jih lahko hitro rešimo na način, ko pod krinko teoloških kategorij uporabljamo pojme in formule, ki izhajajo iz filozofije v njenem metafizičnem stanju.<sup>38</sup>

Zato moramo poskusiti opisati proti-izkušnjo Razodetja kot paradigmatičnega nasičenega fenomena. Pri tem poskusu bomo spoštovali dve že usvojeni gotovosti. – Prvič, nikdar ne zapustiti položaja in statusa, ki ga jazu naloži nasičen fenomen: namreč biti priča. To pomeni, vedno imeti v mislih Kristusovo opozorilo: »Še veliko vam imam povedati, a zdaj ne morete nositi (*ou dynasthe bastazein*)« (Jn 16,12). Ne samo veliko drugih stvari (Jn 20,30 in 21,25), ki niso zapisane v bibličnih besedilih, temveč tudi tiste stvari, o katerih je pisano, pa nam naše pomanjkanje pojmov in naše nepoznavanje pomenov Boga (*anoetoi*, Lk 24,25) ne dovoljuje, da bi lahko nosili presežek njihove razvidnosti. Zato je nujno potreben »Duh resnice«, da nam odpre pot do resnice v celoti (*hodogêsei hymas eis tèn alêtheian pasan*) (Jn 16,13). Kazati pot pa pomeni *metodo*: Sveti Duh določi metodo interpretacije pri nasičenosti fenomena Razodetja. – Iz tega sledi druga gotovost: vedno je treba upoštevati, da se v nasičenem fenomenu Razodetja, kot njegova *alfa* in *omega*, razodeva en sam in edini presežek: presežek ljubezni. Gre le za to, da »/.../ z vsemi svetniki dojamemo, kolikšna je širina, dolžina, višina in globina, [drugače rečeno] da spoznamo hiperbolično Kristusovo ljubezen, ki presega spoznanje (*gnônai te tèn hyperballuosan tês gnôseôs*), da smo napolnjeni z Bogom do popolne nasičenosti (*plêrôthête eis pan to plêrôma tou theou*)«. Da pa bi to dosegli, da bi *prenesli* to nasičenost in to hiperbolo, moramo najprej pustiti, da smo »ukoreninjeni in utemeljeni v ljubezni« (Ef 3,17–19). Kristus torej določi element, v katerem se fenomen Razodetja nahaja kot nasičen in kot nasičevalec, to je ljubezen.

<sup>37</sup> Za podrobnejšo distinkcijo med fenomenom razodetja in Razodetjem kot fenomenom glej *Etant donné* (Marion 1997, 383).

<sup>38</sup> Obrobna in pogosto kritizirana misel Louisa Charlierja, da bi Razodetje pojmoval v okvirih »danega« (»Razodetje je predvsem dana resničnost [une réalité donnée].« (Charlier 1938, 50)), bi predstavljala pristen napredek le, če bi to »dano« bilo preprašano in definirano, ne pa zvedeno na golo aktualnost danega problema ali dane zavesti, ali celo občutja. Ker pa danost ni resno vzeta kot taka, hitro pademo v lažno alternativo »dane-razodete-vednosti« in »dane-razodete-resničnosti«, kjer vsakega od pojmov napaja najbolj splošna, najbolj ustaljena in najbolj krhka metafizika. Kaj pa pomeni »resničnost«? Kaj označuje »vednost«? In v kakšnem odnosu sta z »razodetim«, ki ostaja povsem nedoločeno, razen z epistemološkimi interpretacijami in svojim sodobnim filozofskim izvorom?

Pod pogojem spoštovanja teh dveh gotovosti metode postane možna ne le osvoboditev koncepta teologije izpod vsakršnega vpliva metafizike in vsake epistemološke interpretacije, temveč tudi, da ju z uporabo virov teologije občasno popravimo in občudujoče motrimo [contempler] Razodetje kot fenomen vse do najmanjših podrobnosti bibličnih besedil.

*Prevedla Luka Trebežnik in Branko Klun*

## Reference

- Aristotel.** 1968. *Metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Atenagora, Atenski.** 1972. *Legatio*. Ur. W. R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press.
- Avguštin.** 1841a. *Contra Faustum*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 42. Pariz: Migne.
- . 1841b. *Contra Julianum*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 44. Pariz: Migne.
- . 1841c. *Contra duas epistolas Pelagiorum*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 44. Pariz: Migne.
- . 1841d. *De Baptismo contra Donatistas*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 43. Pariz: Migne.
- . 1955. *De Trinitate*. V: *Oeuvres de saint Augustin*. Zv. 16, *La Trinité II (Livres VIII-XV)*. Ur. P. Agaësse in J. Moingt. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 1977. *Commentaire de l'évangile de Jean*. Bibliothèque Augustinienne 72. Ur. H. F. Berrouard. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 1997. *De Trinitate*. V: *Oeuvres de saint Augustin*. Zv. 15, *La Trinité I (Livres I-VII)*. Ur. E. Hendrikx, M. Mellet, P.-Th. Camelot. Pariz: Institut d'Etudes augustiniennes.
- Barth, Karl.** 1935. *Kirchliche Dogmatik*. Zv. 1, 1. del, *Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. München: Chr. Kaiser.
- Bultmann, Rudolf.** 1965. *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*. V: *Glauben und Verstehen*. Zv. 3:1–34. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Charlier, Louis.** 1938. *Essai sur le problème théologique*. Bibliothèque Orientations – Section Scientifique 1. Thuillies: Ramgal.
- Ciprijan.** 1844. *Epistolae*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 4. Pariz: Migne.
- Conan Doyle, Arthur.** 2003. *The Adventure of the Blanched Soldier*. V: *The Complete Novels and Stories*. New York: Bantam Classics.
- Damaščan, Janez.** 1633. *Sacra Parallela*. V: *Illustrum Ecclesiae Orientalium scriptorum secundi saeculi vitae et documenta*. Zv. 2. Ur. P. Halloix. Douai: Bogardi.
- de Lubac, Henri.** 1999. *Paradoxes*. V: *Oeuvres complètes*, zv. 31. Pariz: Cerf.
- Descartes, René.** 1996. *Meditatio IV*. V: *Oeuvres de Descartes*, zv. 7. Pariz: Vrin.
- Fichte, Johann Gottlieb.** 1845. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. V: *Sämmtliche Werke*, zv. 5. Berlin: Veit.
- Gogarten, Friedrich.** 1929. Karl Barths Dogmatik. *Theologische Rundschau* 1:60–80.
- Gregorij, Veliki.** 1849. *Moralia in Job*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 75. Pariz: Migne, 1849.
- . 1857. *Homilia in evangelia*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 76. Pariz: Migne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1980. *Phänomenologie des Geistes*. V: *Gesammelte Werke*, zv. 9. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin.** 1976. *Brief über den »Humanismus«*. V: *Wegmarken*, 313–364. GA 9. Frankfurt am Main: Klosterman.
- . 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. GA 26. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2006. *Sein und Zeit*. 19. izd. Tübingen: Max Niemeyer.
- Holl, Karl.** 1899. *Fragmenta vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*. Leipzig: Hinrichs.
- Husserl, Edmund.** 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zv. 1. V: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana 3. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Irenej, Lyonski.** 1965. *Adversus Haereses*. Ur. A. Rousseau. Sources Chrétiennes 100, knj. 1 in 2. Pariz: Cerf.
- Kant, Immanuel.** 1968a. *Kritik der praktischen Vernunft*. V: *Gesammelte Schriften*, zv. 5. Berlin: Walter de Gruyter.

- . 1968b. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. V: *Gesammelte Schriften*, zv. 6. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1968c. *Kritik der reinen Vernunft*. V: *Gesammelte Schriften*, zv 3.. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kierkegaard, Sören A.** 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Klement, Aleksandrijski.** 1981. *Stromates*. Ur. A. Le Boulluec. Sources chrétiennes 278. Pariz: Cerf.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1991. *Les principes de la Philosophie, ou monadologie*. V: G. W. Leibniz's *Monadology: An Edition for Students*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Latourelle, René.** 1963. *Théologie de la Révélation*. Bruges: Desclée de Brouwer.
- Marion, Jean-Luc.** 1968. Remarques sur le concept de Révélation chez Rudolf Bultmann. *Résurrection*, št. 27.
- . 1982. *Dieu sans l'être*. Pariz: Presses universitaires de France
- . 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Pariz: Presses universitaires de France.
- . 1997. *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: Presses universitaires de France
- . 2008. *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin*. Pariz: Presses universitaires de France.
- . 2010a. *Certitudes négatives*. Pariz: Grasset.
- . 2010b. Ils le reconnurent et lui-même leur devint invisible. V: *Le croire pour le voir*. Pariz: Parole et silence.
- Quine, Willard Van Orman.** 1966. *The Ways of Paradox, and Other Essays*. New York: Random House.
- Pascal, Blaise.** 1963a. De l'art de persuader. V: *Oeuvres Complètes*. Ur. L. Lafuma. Pariz: Editions du Seuil.
- . 1963b. Pensées. V: *Oeuvres Complètes*. Ur. L. Lafuma. Pariz: Editions du Seuil.
- Russell, Bertrand.** 1956. On Denoting (1905). V: *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*. Ur. R. C. Marsh. London: George Allen & Unwin.
- Schleiermacher, Friedrich.** 1799. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Unger. Slovenski prevod, *O Religiji: govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: KUD Logos, 2005.
- Suárez, Francisco.** 1856. *De Trinitate*. V: *Opera omnia*, zv. 1. Ur. M. André. Pariz: Ludovicus Vivès.
- Viljem, Teoderiški.** 1879. *De Natura et dignitate amoris*. Patrologiae cursus completus, Series Latina, 184. Ur. J.-P. Migne. Pariz: Migne.
- . 1953. *Deux traités de l'amour de Dieu: De la contemplation de Dieu; De la nature et de la dignité de l'amour*. Pariz: Vrin.
- . 1959a. *Speculum Fidei*. V: Guillaume de Saint-Thierry. *Deux traités sur la foi*. Ur. M.-M. Davy. Pariz: Vrin.
- . 1959b. De contemplando Deo. V: Guillaume de Saint-Thierry. *Deux traités sur la foi*. Ur. M.-M. Davy. Pariz: Vrin.
- Weil, Simone.** 1948. *La pesanteur et la grâce*. Pariz: Plon.