

Peter Kovačič Peršin

KIERKEGAARDOVO PREVERJANJE KRISTJANOV

Upad pripadnikov tradicionalnih krščanskih cerkva, ki so organizirane hierarhično, in porast cerkva, ki so zasnovane na načelu gibanja, narekuje, da premislimo, kje tiči vzrok za ta pojav. Pripisovati te razmere sekularizaciji ni ustrezen odgovor, saj se ta pojav širi tudi v okoljih, kjer še velja mitična religiozna zavest. Primera sta Južna Amerika in Afrika. Tudi ne gre za upad krščanske duhovne orientacije, saj se krščanstvo kot množica cerkva in gibanj širi po svetu, kar gre gotovo pripisati predvsem izkustvu osebne vere, se pravi temu, kar imenujemo krščansko bivanje. Ta živa vera dejansko verujočih privablja v krščanska gibanja živ dotok iščočih duhovnost. Tako postaja krščanska eksistenčialna misel spet iskana in spet je aktualna misel krščanskega eksistenčialista Kierkegaarda, saj je prvi v moderni dobi pokazal z vso ostrino, izhajajoč iz stališča izvornega krščanstva, na ta temeljni vzrok sodobne krize tradicionalnih verstev.

Sören Kierkegaard to svojo nalogo preverjanja vere kristjanov izrazi sam v uvodnem poglavju h knjigi *Brevir*: »Jaz nikakor nisem [...] reformator, kakšen globokoumen duh, videc, prerok [...]« (Kierkegaard 1979, 11) »Moja naloga je, da izvršim ponovni premislek opredelitve pojma 'kristjan'«. (str. 16) To seveda ni preroško poslanstvo v bibličnem pomenu, pač pa naloga vsakega kristjana, da preveri svojo vero v spoznanju Božje besede, ki nagovarja njega osebno in usmeri svoje življenjske korake v njeni luči. To je bila Sörenova bivanjska pot.

Martin Buber je zato imenoval tega danskega protestantskega teologa »veliki preverjalec kristjanov v 19. stoletju«, in sicer v svoji razpravi *O nekem suspenzu etičnega* v knjigi *Božji mrk* (Buber 2004, 90), v kateri analizira Kierkegaardov premislek o teleološkem suspenzu etičnega, kakor ga je ta utemeljil ob premisleku svetopisemske zgodbe o Abrahamovem žrtvovanju sina Izaka.

Za jasno razumevanje Kierkegaardove razlage svetopisemske zgodbe o Abrahamu jo osvežimo. Abraham je na Božji ukaz zapustil rodno deželo in odšel s svojo rodbino kot nomad v kanaansko deželo. Tu mu je Bog obljubil, da ga bo zaradi poslušnosti naredil za očeta velikega naroda. Toda Abraham še v starosti ni dobil zakonitega sina in žena Sara je bila tedaj že neplodna. Šele takrat mu je Bog izkazal milost in blagoslovil Saro, da mu je v veliki starosti rodila sina Izaka. Ko je deček dorastel, je Bog ukazal Abrahamu, da mu ga daruje v žgalno daritev. Abraham je padel v stisko, kako naj žrtvuje lastnega sina, in v dvom, kako naj se izpolni Božja obljuba, da bo oče mnogih rodov, če ubije sina. Mar mora Bog prelomiti svojo obljubo? Vendar kljub stiski, obupu in dvomu odide na goro Morijo, da bi žrtvoval prvorojenca Bogu v čast. V njem sta zmaga vera in zaupanje v Boga. Na gori Bog prepreči Abrahamovo namero in mu spet potrди svojo obljubo, ker je veroval proti vsakemu upanju. Ta svetopisemska zgodba služi za izhodišče Kierkegaardove analize o bistvu judovsko-krščanske vere, ki je vera paradoksa in brezpogojnega zaupanja v Boga, ker zahteva, da človek zapostavi vsako človeško razumnost in postavi na prvo mesto v svojem življenju izpolnjevanje Božje volje. To analizo podaja Kierkegaard v svojem delu *Strah in trepet*.

Kierkegaard si je torej za temeljno življenjsko nalogo zastavil ugotoviti, kaj je bistvo krščanske vere, in preveriti, ali je življenje kristjanov dejansko krščansko. To vprašanje o izvorni krščanski eksistenci in njenem udejanjanju v življenju kristjanov novega veka si je zastavil, izhajajoč iz stališča krščanskega etosa. Izhajajoč iz Abrahamovega primera Kierkegaard pojasnjuje, da etos iz vere izniči etične zahteve razumske presoje. »Abrahamova zgodba vsebuje teleološki suspenz etičnega«, zapiše (Kierkegaard 2005, 91). Božji ukaz Abrahamu, da mu daruje sina Izaka, v luči osebne vere suspendira naravni etični zakon, ki prepove-

duje žrtvovanje človeka, saj je žrtvovanje lastnega otroka nepojmljivo in po razumu nedopustno dejanje. A če je taka Božja volja, je to treba stori, spozna Abraham.

Buber ta »teleološki suspenz etičnega« pojasnjuje z dejstvom, »da veljavnost etične obveze lahko odpravi« samo Božja volja. Ta je nad človeškimi razlogi, je poslednji smoter človekovega bivanja. A to nima obče zavezujočnosti, ker »je utemeljeno izključno v osebnem odnosu med Bogom in posameznikom« (Buber 2004, 90). To dejstvo, da le posameznik, ki posluša glas Božji, lahko dožene nujnost etičnega suspenza, Kierkegaard izrecno poudarja: »Bog je bil tisti, ki je skušal Abrahama. [...] A Abraham je verjel. Abraham ni prosil zase, da bi ganil Gospoda [...].« (2005, 31–32) Bog je torej tisti, ki skuša posamičnika, in ta, ki je slišal njegov ukaz v svojem srcu, bo v moči vere poslušal Božjo voljo, čeprav je zoper njegov moralni čut. Tu gre za paradoks vere in njeno zahtevo, da preizkušani zaradi ljubezni do Boga brezpogojno suspendira etične norme, ki mu jih narekuje naravni čut: »Kajti kdor ljubi Boga brez kančka vere, razmišlja o samem sebi, kdor pa verujoč ljubi Boga, razmišlja o Bogu.« (str. 51–52) Vera v Boga, ki je absolutni kriterij človekovega ravnanja, je torej edini razlog in poroštvo za pravičnost takšne odločitve.

Buber v svoji knjigi *Božji mrk* aktualizira razloge za etični suspenz iz vere, ko osvetljuje duhovno krizo našega časa, in s tem opozarja na tudi še danes ključni pomen prvega evropskega eksistencialističnega filozofa in teologa: »To je čas, v katerem suspenz etičnega polni človeški svet v karikaturni obliki. Res so se od nekdaj podili po zemlji oponašalci Absolutnega, vedno in vedno se je iz teme ljudem prišepetavalo, naj darujejo svojega Izaka, in *tukaj* velja, da le posameznik sam dožene, kaj je prav zanj mišljeno z Izakom.« (str. 92) Buber torej poudarja Kierkegaardovo razumevanje krščanske vere, ki je pristna le, če je osebni izraz ljubezni do Boga. Tako vero pa je med sodobnimi kristjani težko najti,

odkar je po Nietzschejevi besedi Bog mrtev, se pravi, teistično govorjeno, odkar upodabljalna moč človeškega srca odmira – odkar duhovna zenica ne prestreza več javljanja Absolutnega, lažni absoluti obvladujejo dušo, ki ni več zmožna, da bi jih s podobo resničnega [Boga] pognala v beg. Povsod,

po vsem površju človeškega sveta, na vzhodu in na zahodu, z leve in desne neovirano predirajo plast edine in terjajo od tebe »žrtev«. Vedno znova, kadar koli sprašujem mlade duše: Zakaj žrtvuješ tisto, kar imaš najdragocenejšega, pristnost osebe? – mi odgovorijo: »Prav to, to najtežjo žrtev moram narediti, da ...« Vseeno, ali zato, »da bo prišla enakost«, ali zato »da bo prišla svoboda« ali kar koli že. In to žrtev naredijo zanesljivo; v kraljestvu Moloha iskreni lažejo in usmiljeni mučijo in dejansko zares mislijo, da bo bratomor pripravil pot bratstvu! Zdi se, da ni rešitve pred tem najhujšim od vseh malikovanj. – Pred njim ni rešitve, dokler v človeku ne vznikne nova vest, ki ga poziva, naj se s pramočjo svoje duše postavi po robu zamenjevanju pogoj(e)nega z brezpogojnim, naj spregleda videz in ga premaga. [...] Najbrž danes ni več druge poti, da bi znova prebudili tisto moč zenice, ki prestreza vselej prisotno javljanje Absolutnega. (Buber 2004, 93)

Kako Kierkegaard razumeva pristno, živo vero, ki opravičuje suspenz naravne etike?

Človek lahko postane tragični junak po lastni moči, ne pa tudi vitez vere. Ko človek stopi na to, v določenem smislu na težko pot tragičnega junaka, potrebuje nasvete mnogih, medtem ko onemu, ki hodi po ozki stezi vere, ne more nihče svetovati, pa tudi ga ne doumeti. Vera je čudež, pa vendar noben človek ni iz njega izključen, kajti tisto, v čemer je njegovo življenje zedinjeno, je strast – vera pa je strast. (Kierkegaard 2005, 91)

Še več, »vera je najvišja strast človeka«. (str. 156) »Vera je tak paradoks, da se posamičniku ni mogoče izraziti tako, da bi ga razumel kdo drug.« (str. 97) V viteštvu vere se izraža paradoks verujoče eksistence in v tem je čudež vere, ki je Božja milost. Na milost pa mora človek odgovoriti scela, z najvišjo strastjo. In tu je razumljiva Kierkegaardova maksima, da Bog zahteva absolutno ljubezen, iz česar sledi, da je dolžnost do Boga absolutna dolžnost. (str. 93–94) Odločitev izvršiti Božjo voljo je izključno v domeni posamičnika, njegove vere, osebnega odnosa do Boga. Saj se tudi Božja volja verniku izraža izključno po njegovi veri. Kierkegaard poudari, da to žrtev stori »lahko posamičnik samo iz samega sebe«. Kdor to zmore, je za Kierkegarda vitez vere, in tako postane posamičnik. Kdo je posamičnik? »Posamičnik« je kategorija duha, du-

hovne prebujenosti [...].« (Kierkegaard 2012, 157) »'Posamičnik': to je krščansko odločilna kategorija in bo tudi (p)ostala odločilna za prihodnost krščanstva.« (str. 158) »'Posamičnik': s to kategorijo zadeva krščanstva obstane ali pade, zdaj, ko je svetovni razvoj prišel tako daleč, kot je to v refleksiji. Brez te kategorije bi panteizem brezpogojno zmagal.« (str. 159)

Kakšna oseba je torej posamičnik? To ni posamezni človek, ki je obča kategorija, to je edinstveni človek, ki biva iz vere; to je vitez vere. »En vitez vere ne more nikakor pomagati drugemu vitezu. Ali posamičnik postane vitez vere, kadar vzame paradoks nase, ali pa ne postane nikoli« (Kierkegaard 2005, 97) Vitez vere je eksistencialna kategorija in zato je edinstvena, samo verujočega zadevajoča in določujoča. V tem pa je tisti odločujoči moment eksistence.

Resnični vitez vere je vselej absolutno osamljen [...]. Vitez vere je prepuščen le sebi. Boli ga, da ga drugi ne razumejo, vendar ne čuti uničujoče strasti po vodenju drugih. Njegova gotovost počiva v bolečini; ne pozna nečimrnih poželenj, za to je njegova duša preresna. Lažnega viteza ni težko odkriti zaradi naučene spretnosti, ko meni, da je mojster. [...] Pravi vitez vere je priča, nikoli učitelj, v tem pa je globoka človečnost ... (Kierkegaard 2005, 107–8)

Vitez vere je edinstveni človek in zato sam v svoji veri, svojih odločitvah in svoji drži. Zato je pričevalec. »Vitez vere ima izkjučno sam sebe in to je grozno.« (str. 106) To je tisto strašno, kjer se človeku odpira eksistencialno brezno svobode. Kierkegaard ga opiše natančno:

Krščansko junaštvo je v tem, da si upaš biti do kraja ti, enkratni, natančno določeni posamičnik, sam pred Bogom, sam v tem silnem naporu, v tej strahotni odgovornosti ... (Kierkegaard, 1987, 47)

Toda Kierkegaard ve, da biti sam pred Bogom daje človeku edino možno svobodo, a tudi tragično zavedanje o lastnem bivanjskem položaju, saj postane osamljen med kristjani. To je izkusil, ko je, izhajajoč iz spoznanja krize formalne vernosti svojega časa in okolja, želel s svojo besedo in držo prebuditi kristjanovo zastrto zenico vere, da bi uzrla živega Boga osebne vere.

Dandanašnji dan nihče ne ostane pri veri, sleherni gre naprej. [...] Nekdaj je bilo drugače. Vera je bila naloga za vse življenje ...« (Kierkegaard 2005, 13)

Ta naloga pa zahteva človekovo spreobrnjenje k resnični veri. »Vera je: da se jaz, ko je on sam in hoče biti on sam, prosojen zasidra v Bogu.« (Kierkegaard 1987, 114) Ta prosojnost pomeni »da ta posamičnik biva pred Bogom« (str. 116), pomeni, da »živi vpričo Boga, [...] da živi v najzaupnejših stikih z Bogom«. (str. 117) Biti docela odprt za Boga je bivanjsko doživljanje Božje bližine. V tem smislu Kierkegaard govori, da človeku »Bog nikakor ni nekaj zunanjega« (str. 112), ampak je najintimnejše človekovi intimnosti, če prisluhnemo Avguštinu. Ali kakor ugotavlja Buber: religija »ne pomeni oklepanja vere, ki smo si jo ustvarili, pa tudi ne oklepanja vere, ki smo se je oprijeli na poti k Bogu, ampak pomeni oklepanje bivajočega Boga«. (Buber 2004, 96)

Take vere pa Kierkegaard v svojem času ni našel:

Pastor bi moral biti veren človek. In to zares veren! Vernik je vendar zaljubljenec, še več najbolj zaljubljeni izmed vseh zaljubljenecv je, kar zadeva navdušenje ... (Kierkegaard 1987, 131)

Pridiganje in življenje njenih oznanjevalcev bi moralo biti izraz tega navdušenja. Drža duha, srca in življenja. Če pa jemljejo vero za predmet svojega poučevanja v verovanju, jo uporabljajo in izrabljajo na vse načine. Tudi v politične namene, kar je po Kierkegaardovem prepričanju najhujša zloraba vere.

In tu je v sodbi neizprosni:

Ko bi ljudje sploh ne slišali o krščanstvu, bi ne bili tako domišljavi (kakor še v poganstvu niso bili); ker pa krščanske ideje tako nekrščansko vsrkavajo, potem skrajno predrzno šarijo z njimi, kolikor jih ne zlorabljajo na kak drug, enako nesramen način. Mar ni prav epigramatično, da poganstvo še ni poznalo preklinjanja, v krščanstvu pa je tako razširjeno? Da so v poganstvu Božje ime izgovarjali z neko grozo, s strahom pred skrivnostjo, skoraj vedno na moč slovesno, med kristjani pa je Božje ime beseda [...], ki se uporablja tjavdan in skrajno nespoštljivo, kajti ubogi razode-

ti Bog [...] je postal za ljudi vse preveč znana osebnost, ki ji izredno uslugo izkažeš že s tem, da greš nekajkrat v cerkev, kjer te pastor za to še pohvali, se ti v Božjem imenu zahvali za milosten obisk, te počasti z vzdevkom pobožnega človeka in ošvrkne tiste, ki Bogu nikdar ne izkažejo te časti, da bi šli v cerkev? (Kierkegaard 1987, 142–43)

Takšna je formalna vernost, ki je domala splošna značilnost pripadnikov institucionaliziranih religij. Formalna vernost ne pozna bistvene razsežnosti osebne vere, da je vernik pred Bogom v položaju čaščenja. Pozna le zadovoljevanje svojih religioznih potreb in izpolnjevanje konfesionalnih konvencij. Dati Bogu čast je drža osebne vere. Zanj se Kierkegaard zavzema, ker je najgloblji izraz osebnega odnosa do Boga, ker slednjega postavlja na mesto, ki mu gre. Kierkegaard je tu nedvoumen in oster:

Najhujša nesreča za krščansko skupnost je prav krščanstvo, to, da se je nauk o Bogočloveku (v pristno krščanskem smislu zavarovan s paradoksom in možnostjo spotikanja) zaradi stalnega pridiganja izpraznil in da se je kvalitativna razlika med Bogom in človekom panteistično razblinila (najprej na spekulativni ravni med izbranci, potem pa med prostaki po ulicah in zakotjih). Nikoli ni noben človeški nauk v resnici tako zblizal Boga in človeka kot krščanstvo; tega tudi noben ni zmožel, samo Bog je mogel to napraviti; vsaka človeška iznajdba ostaja le sen, negotova domišljija. A nikoli se tudi noben nauk ni tako skrbno branil pred najgrozovitejšim bogokletjem – tem, da bi hoteli izprazniti korak, ki ga je naredil Bog, ko da bi Bog in človek navsezadnje bilo eno in isto. Nikoli se ni noben nauk tako branil pred tem kakor krščanstvo, ki se zaščiti s pomočjo spotikanja. Gorje ohlapnim govorcem, gorje zanikrnim mislecem in gorje vsej njihovi družini, ki se je od njih učila in jih slavila. (Kierkegaard 1987, 144)

Ontoteološka teodiceja je skrčila umevanje Boga na racionalne predstave o njem, na podobe, ki omamljajo domišljijo, da je zabrisana absolutna razlika med Bogom in človekom, ki je njegova stvaritev in zato prigodno bitje. S tem zabrisuje skrivnost Boga, ki kliče k čaščenju. In to vodi k sodobnemu poganstvu, ki ukinja čaščenje z magičnimi rituali. Buber poudarja prav to:

Živi Bog, ki prihaja človeku naproti, nikakor ni del tega 'nadčutnega sveta', njega ni moč vtakniti ne v nadčutni ne v čutni svet kot predmet subjektivnosti, in če človek kljub temu to počne in hoče srečevanja z njim razumeti kot srečevanja s samim seboj, se bo stavba njegovega človekovanja sesula. To je značilnost sedanje ure.

Zato Kierkegaard poudarja: »Toda brez resnice srečevanja [z Bogom] so vse podobe igra in utvara.« (Buber 2004, 21) Podobe o Bogu so le človekove predstave o nespoznatni in nedoumljivi stvarnosti, ki jo imenujemo Bog. In s to predstavo, ki je predmet oznanjevanja ontoteološke teodiceje, ni mogoč noben osebni odnos. Tako moderno krščansko govorjenje o Bogu ne kliče več k veri, ampak le zadovoljuje človekovo potrebo po fascinaciji skrivnostnega. Skrivnost Boga tako postavlja v oklepaj.

Pastorjevo ljudsko podobarstvo [tj. njegove podobe, predstave o Bogu; op. avt.] je lažje razumljivo, njegovi liki so vsem in vsakomur na las podobni ljudem, kakršni so povečini – v duhovnem pogledu pa prav ničemur. (Kierkegaard 1987, 110)

Potrebno je tedaj prav danes, ko se prostor duhovnega ohranja le pri redkih posamičnikih, osebno srečanje z Božjo prisotnostjo v konkretnem življenju konkretne osebnosti. Tu pa ne pomaga racionalno spoznanje, da nekaj Absolutnega mora biti temelj vsega bivajočega, ampak duhovno doživetje in uvid v konkretno prisotnost tistega Absolutnega, ki je izvor bivanja in smisel dajoča stvarnost meni, ki se doživljam, da bivam v Njegovi pričujočnosti in ga kot kristjan imenujem Oče, se pravi meni najbližje bitje, čeprav se zavedam, da ta podoba o dejanskosti Boga objektivno ne pove nič, pove le o mojem odnosu do njega. In to zavedanje, da stojim pred Bogom kot sin, ni iz moje moči, ampak je njegova milost.

Božja ljubezen je tista, ki se še v zadnjem trenutku izkaže in pusti, da človek obstane kot tak, ki je nekaj pred Bogom. Gorje človeku, če se vse-mogočnost obrne proti njemu. (Kierkegaard 2014, 126)

Osebni odnos do Boga je edino, kar človeku daje smisel, veličino in trajno vrednost ter spomin. To je dar vere, pravi Kierkegaard, in to izpove v svojevrstni *Hvalnici Abrahamu* v knjigi *Strah in trepet* kot Johannes de silencio, kakor je svojo eremitsko držo označil sam. V mojstrski dialektiki kontrarnosti utemeljuje to s hvalnico očetu vere, Abrahamu, in s tem veri sami. V tem slavospevu kakor da je izrazil vso globino svoje religioznosti:

Kajti kdor je ljubil samega sebe, je postal velik v sebi, in kdor je ljubil ljudi, je postal velik v predanosti, kdor pa je ljubil Boga, je postal večji od vseh. Sleherni je vreden spomina, toda sleherni je velik po meri svojega *pričakovanja*. Nekdo je postal velik v pričakovanju možnega; drugi v pričakovanju večnega; kdor pa je pričakoval nemogoče, ta je postal največji. Sleherni je vreden spomina. Toda sleherni je velik po meri velikega, s katerim se je *meril*. Kajti kdor se je bojeval s svetom, je postal velik, ko je premagal svet, in kdor se je bojeval s samim seboj, je postal večji, ko je premagal samega sebe; kdor pa se je bojeval z Bogom, ta je postal največji. [...] Tako je šel boj na zemlji: nekdo je vse premagal z močjo in nekdo je Boga premagal s slabostjo. Nekdo je zaupal sam vase in dobil vse, nekdo je v svoji moči vse mirno žrtvoval, kdor pa je veroval v Boga, ta je bil največji. Ta je bil močan v lastni moči, oni je bil močan v modrosti in ta je bil močan v upanju, in oni je bil močan v ljubezni. Abraham pa je bil večji od vseh, velik po moči, katere sila je nemoč, velik po modrosti, katere skrivnost je norost, velik po upanju, katerega podoba je blaznost, velik po ljubezni, ki je sovraštvo do samega sebe. (Kierkegaard 2005, 26–27)

Iz tega spoznanja se izpove v drugi osebi – da bi to dejstvo objektiviral, namreč svojo nemoč in Božjo milost –, da je premagal svoje eksistencialne muke dvoma in strahu:

A vendar je želja tvoje duše, da ljubi tako, da bi samo v tej ljubezni našel mir, spokoj in srečo. Tedaj se tvoja duša odvrne od končnega k neskončnemu; tu uzre predmet svoje ljubezni in najde srečo. Rekel si: Želim ljubiti Boga, on daje tistemu, ki ga ljubi, vse, on bo izpolnil mojo najvišjo, edino željo, da v odnosu do njega ne bom nikoli imel prav; nikoli me ne bo od

njega odvrnil zastrašujoč dvom, nikoli me ne bo strah, da bi imel pred Bogom svoj prav ... (Kierkegaard 1979, 72)

Kajti, »v odnosu do Boga nimamo nikoli prav, ta misel pomirja muko vsakega dvoma in vliva pogum ter voljo za dejanje«. (str. 76) Eksistencialna stanja dvom, strah, tesnobo ter obup lahko človek premeta le z brezpogojno vero, je Kierkegaardova maksima. Vera s stališča verujočega stopi onkraj strahu, tesnobe, dvoma in obupa takrat, ko v njem dozori odločitev za Boga. »Sklep vere ni nikakršen sklep, temveč odločitev, zato je dvom izključen.« (Kierkegaard, Ponovitev 1987, 89) Zato:

Vsakokrat ko človeka razžalosti muka dvoma, se bo dvignil nad končno k neskončnemu, kajti to, da si nikoli ne domišlja, da ima prav pred Bogom, so krila, s katerimi poleti nad končno, to je tisto hrepenenje, ki išče Boga, to je ljubezen, ki jo najde v Bogu. (Kierkegaard 1979, 74)

Zdaj razumemo psihološko ozadje Kierkegaardovega suspenza etičnega iz poslušnosti Bogu. V tej drži je našel trdnost svoji duševni krhkosti, moč, da je premagal eksistencialni strah in dvom, tesnobo in obup. Tudi po tej značilnosti je predhodnik sedanjega človeka, ki je vse bolj ujet v stiske eksistencialne muke in vse bolj zgublja zaupanje v racionalistično podobo sveta. Zato se oklepa novodobnih mitov: verskega fundamentalizma, totalitarnih ideologij in novodobnih magičnih kultov in ritualov, da bi našel trdno oporo za življenje. Zateka se v črednost, kjer se čuti varnega, a dejansko ostaja eksistencialno osamljen. Buber ugotavlja, da se danes »človek počuti v svetu kot tujec in samotar«. Pojem neskončnosti veselja ukinja vsako varno podobo sveta. »Če pojem neskončnosti vzamemo resno, iz sveta ne moremo več napraviti varnega prebivališča.« (Buber 1999, 25, 26)

Kierkegaard je našel izhod iz ječe eksistencialne stiske, zato lahko nagovori tudi današnjega človeka. Njegovo življenjsko izkustvo je, da posameznik lahko najde trdnost le v sebi in oporo v navezavi na transcendenco. Pristna vera omogoča prav to. Posamičnik mora postati on sam in šele kot tak lahko na osebni ravni vstopi v odnos z Absolutnim v moči vere, ki ni racionalno utemeljena, ampak izkustveno, in s tem

tudi ni neracionalna, je racionalno preverljiva, a le v zavesti posamičnika in le tu zavezujoča. Pri tem pa nastopi novi paradoks vere, namreč, odnos z Bogom izničuje samolastnost jaza. Na koncu svojega *Dnevnika* – tako citira Andrej Capuder v svojem uvodu h knjigi *Bolezen za smrt* – je zapisal svoj eksistencialni credo: »Preostane mi še edini Aut: trpeti, odpovedati se, doseči stopnjo religioznega, ko si manj kot nič [...]« (Kierkegaard 1987, 42) S temi besedami se je Kierkegaard legitimiral, da ni le velik kristjan, ampak tudi mistik krščanske duhovnosti.

Kam je merila Kierkegaardova namera, da ponovno pregleda in določi pojem kristjan? Privedla ga je h kritiki formalne vernosti, ko se vsebina verovanja izkazuje v pripadnosti instituciji in koriščenju njenega servisa za zadovoljevanje ritualnih potreb človeka; posledično torej h kritiki institucije cerkve. In usmerila ga je h kritiki formalne etike krščanske družbe in s tem k razmisleku o etiki. Pahnila ga je torej v idejni spopad z dogmatizmom teologije in formalizmom moralne teologije, ki vztraja pri načelu, da je v posesti celotne in popolne resnice. Kierkegaard zagovarja nasprotno stališče:

Toda v odnosu do drugih ljudi ali kot kristjan do drugih kristjanov noben posamičnik oziroma noben kristjan ne sme misliti, da je v absolutni posesti resnice ... (Kierkegaard 2009, 64)

Verovati v božjo besedo kot v absolutno resnico je seveda zahteva brezpogojne vere, a pri tem se je nujno zavedati, da je vsaka človeška razlaga te resnice relativna, zato osebno spoznanje zavezuje le posameznika osebno.

Dejstvo, da so krščanstvo razumeli kot resnico v smislu gotovosti, in ne kot resnico v smislu 'poti', je povzročilo zmedo v doumevanju krščanstva in predstavo o triumfalni cerkvi,

ugotavlja Kierkegaard (1979, 57). Že to stališče, da edino osebno spoznanje posameznega vernika zavezuje k ravnanju in da je le osebni odnos do Boga edini kriterij življenja in delovanja, je revolucionarno, ker razveljavlja vsako skrbništvo in oblast institucije nad posamičnikom. Spoznanje pa je pot vedno novega odkrivanja in vedno vnovičnega odločanja za vero, za stati pred živim Bogom.

Iz tega spoznanja sledi, da je treba krščansko vero razumeti kot bivanjsko pot in občestvo kristjanov kot gibanjsko skupnost, kar je bila izvorna stvarnost prvih krščanskih skupnosti. Tu, v osebni veri in bratski skupnosti, se odpira pot prenove današnjega krščanstva. Z idejo, da je krščanstvo vera človekove bivanjske poti in da prepričanje o posesti absolutne resnice vodi k militantnosti in triumfalizmu cerkve, je Kierkegaard posegel daleč naprej v zgodovino, v naš čas, ko se pristne skupine, občestva kristjanov spontano združujejo v gibanjih. Če ni krščanska vera pot osebnega etičnega in religioznega bivanja, tedaj se religiozna institucija organizira kot totalitarna družba in hoče prekriti celotno družbeno življenje. Konfesionalni integritizem pa je nezdržljiv z evangeljskim oznanilom, je nekrščanski. Kierkegaard to jasno poudari:

Pojem kristjan je polemični pojem: kristjan je lahko samo v nasprotju z nečim. [...] Kakor hitro je nasprotje izkoreninjeno, je biti kristjan nesmisel – kakor je to na primer v krščanski družbi, ki je na sprevržen način uničila krščanstvo s tem, ko je uveljavila načelo, da smo vsi kristjani ... (Kierkegaard 1979, 60)

In svari, da »v naši krščanski dobi krščanstvo ni daleč od tega, da postane poganstvo« (str. 61).

To radikalno spraševanje o krščanstvu kot eksistencialni izbiri posameznika in s tem zavezanosti evangeljskemu etosu brezpogojne ljubezni ostaja eno ključnih teoloških in zgodovinskih vprašanj ter na osebni ravni bivanjskih izzivov prav danes. Prav tako vprašanje o zgodovinskem uresničevanju krščanstva in s tem o naši zahodni civilizaciji, ki še vedno temelji na načelu nasilja, na načelu nasilnega obvladovanja človeka celo na intimni ravni življenja, njegove uporabe za funkcioniranje družbe in zatiranja njegove osebnosti ter enkratnosti. Zato Kierkegaardova misel

spet drami sodobno kritično zavest, ki jo danes zaslužnjuje in razoseblja totalitarna vladavina merkatokracije. V ospredje namreč postavlja zahtevno po etičnem in religioznem bivanju, ki se kot osebna drža zmore zoperstaviti tudi procesom današnje dehumanizacije in uporabe človeka.

Kierkegaard je kritiko institucionalnega krščanstva in evropske t. i. krščanske civilizacije odprl v času, ko so bile žive in samoumevne romantične predstave o veličini evropske krščanske civilizacije, kakršne sta razvijala brata Schlegel in z njimi navdihovala velik del evropske intelektualne elite. V svojih delih je postavil pod vprašaj prav te ideje in jih ovrgel na primeru bivanjsko mrtve krščanske vere. Za bleščečo fasado evropske civilizacije je odkrival spačeno podobo krščanske institucije in njene neživljenjske teologije ter neživljenjske puristične moralke. Pred očmi je imel seveda dansko evangeličansko cerkev, ki se je v svojem nauku in praksi oddaljila od evangelija in poteptala izvorni krščanski etos ljubezni do sočloveka. Toda njegova kritika velja za vse institucionalne krščanske cerkve tudi danes. Ta uvid ga je vodil k spoznanju, da le posamična oseba lahko udejanja evangelijski etos do sočloveka in osebni odnos do Boga, ker je to bivanjska drža.

Eksistencialno vprašanje o krščanski eksistenci Kierkegaard zastavlja v času, ko se evropska filozofija še vedno ukvarja z ontoteološkimi problemi. Kierkegaarda ne zanimajo vprašanja o Bogu kot arbitru etične drže kakor npr. Kanta, vznemirja ga vprašanje krščanstva kot osebne eksistence. Odrvrne se od racionalistične evropske filozofije in ontoteologije, ki je s svojimi koncepti o Bogu prekrila tudi temeljno vprašanje o človeku in njegovi eksistenci. Prvi v zgodovini novoveške evropske filozofije radikalno zastavi vprašanje krščanske eksistence kot osebne odločitve, ki prihaja v konflikt s konfesionalno strukturo krščanske religije in institucijami krščanske civilizacije. S tem je opozoril na enega ključnih problemov zgodovinskega krščanstva, namreč na razločitev med osebno vero, ki določa naravo posameznikovega bivanja, in zgodovinsko udejanjeno krščansko družbo, ki določa zgodovinsko usodo in civilizacijo zahodnega človeka. Njegovo ostro osvetljevanje duhovnega in ideološkega podtalja krščanske civilizacije, ki je posledica neevangelijskega življenja kristjanov in njihove formalistične konfesionalnosti, ki je udušila evangelijski nauk, je bilo moteče za cerkev, ki ji je pripadal in name-

raval postati tudi njen duhovnik. Zaradi te kritike je prišel v oster spor ne le s svojim škofom, ampak tudi z večino pastorjev in teologov ter s samo dansko kulturno elito. Zato je bil zasmehovan, odrinjen na družbeni rob in tako rekoč izobčen iz cerkvene srenje.

A že dobrega pol stoletja po njegovi smrti se je mit o veličini evropske civilizacije razblinil v jarkih prve svetovne vojne. Danes, ko ta civilizacija v Evropi izginja pred našimi očmi, šele v celoti razumemo njegovo kritično misel in zahtevo, da je nujno vrniti krščansko vero k njeni bivanjski drži, ker je to vera eksistence in ne ideološka podlaga institucije. Prav način zatona krščanske civilizacije radikalno odpira eno temeljnih vprašanj krščanske religije, namreč razločitev med krščanstvom kot bivanjsko izbiro in osebno vero, utemeljeno na evangelijskem predlogu o brezpogojni ljubezni, in med zgodovinskim uresničevanjem krščanstva kot ideološkega in s tem zgodovinskega nosilca naše civilizacije. Kierkegaardova kritika oporeka prav tej t. i. krščanskosti te civilizacije in jo ima za nekrščansko. Zato se usmerja k osebi, ki zmore le v protitoku s prakso krščanske institucije udejanjati krščanski etos.

Filozofi pred njim so krščanstvo preverjali kot religijo in kot konfesionalno institucijo. Ker je Kierkegaard izhajal iz eksistencialnega stališča in je krščanstvo razumel kot bivanjsko držo posameznika, se je usmeril v preverjanje verskega življenja kristjanov. S tem je obrnil pogled na krščanstvo kot osebno vero. Odprl je pot k preverjanju osebe in sploh k njeni osvetlitvi. Zato je tudi bistveno vplival na krščanske personalistične mislece in navdihoval njihovo preverjanje udejanjanja krščanske vere in s tem tudi kritično preizpraševanje krščanstva kot religiozne institucije. Izrazito je pri nas to smer preizpraševanja vršil Edvard Kocbek, ki se je navdihoval tudi pri Kierkegaardovi misli.

S tem je tudi pri nas sodobno spraševanje o cerkvi stopilo v isto sled, kakšno je odprl izvorni protestantizem, ki je cerkev kot institucijo moči postavil pod vprašaj in odprl vprašanje cerkve kot občestva vernih, kot njihove eksistencialne izbire in drže. In ker so državne protestantske cerkve postajale vse bolj le članstvo pripadnikov državne ustanove, ki je pokrivala religiozne potrebe državljanov, in so pastori postali uradniki države ter izgubljali ali zanemarjali svoje oznanjevalno in duhovno vlogo v cerkvi, je Kierkegaard postavil prav njeno institucijo in delovanje

njenih uslužbencev pod vprašaj. Nič drugače se ni in se ne dogaja s katoliško cerkvijo. Ob tem pa, ko je v svojih spisih preverjal problem krščanske vere ter vernost in etos kristjanov, je odprl ne le za protestantsko teologijo ampak za krščanstvo nasploh bistveno vprašanje osebne vere in izvirnega krščanskega etosa. V tem je spet aktualen prav za današnji čas sekulariziranega krščanstva in razraščajočega etičnega relativizma. Zato je odločilno vplival na eksistencialistično in personalistično teologijo, tako protestantsko in tudi katoliško, predvsem na moralno teologijo.

Vplivni protestantski teolog Paul Tillich, velik kritik nacistične ideologije, je Kierkegaardovo razumevanje krščanskega etosa postavil za temelj sodobne etike in krščanske moralne teologije. V svoji *Sistematični teologiji* ugotavlja, da je

»morala funkcija človeka kot človeka«. Z moralnim ravnanjem človek vzpostavlja sebe kot osebo, postaja humano bitje, ker razvije zavest odgovornosti do sebe in do drugega. Odgovornost je temeljna drža moralne zavesti. Kot socialna, kulturna, humana in duhovna bitja se vzpostavljamo šele z moralnim ravnanjem. Človek brez morale ni razvil ene temeljnih razsežnosti svoje narave, namreč človečnosti. V tem smislu bi bil človeško bitje le v biološkem, ne pa tudi v socialnem, humanem in duhovnem smislu. Tillich razume moralnost tudi kot »funkcijo življenja, ki konstituira območje duha«. (Hedžet Toth 2002, 98)

Z moralnim delovanjem človek presega samega sebe, svojo psihofizično naravo in s tem svoje bivanje dviga v območje duha.

Judovski mislec Emmanuel Lévinas, ki je edini svoje rodbine preživel holokavst, je nadgradil to misel. Spraševal se je, kako racionalistična filozofija, s katero se je ponašal nemški intelekt, ni znala uveljaviti najosnovnejše etične zahteve o nedotakljivosti človeškega življenja, in je doumel:

Pred odkritjem biti kot temelja razumevanja in smisla bivajočnosti stoji odnos z bivajočim; ta se izraža v dejstvu, da etično stoji pred ontološkim. (Levinas 1976, 310)

V tej ugotovitvi stoji jedro njegove kritike Heideggerjeve filozofije in njene odtujenosti od stvarnega življenja. V osnovi je to Levinasovo spo-

znanje izrazil že Kierkegaard s trditvijo: »Etično je v človeku to, po čemer on postaja to, kar postaja.« (Kierkegaard 1979, 29)

Etos konstituira človeka kot človeka, njegovo humanost. V tem smislu šele določa bit človeka kot človeka. Danes se v antropoloških vedah uveljavlja stališče, da je etična zavest pogoj za humanizacijo človeka in moralno ravnanje temelj za humanizacijo sveta. Kierkegaard je torej že stoletje pred uničujočim pohodom ideoloških totalitarizmov sodobnega časa postavil zahtevo po osebni etični uzavestitvi in moralnem delovanju kot pogoj človečnosti človeka.

In da je izkustveno doumel etično držo kot eksistencialni vstop v stadij religioznega bivanja, se Kierkegaard izpove v svojem *Dnevniku* prav z apodiktično govorico, da bi ji dal absolutno veljavo:

Ti, ki si v svojem življenju tuhtal kot nihče drugi o tem, kar je človeku edino potrebno; ti, ki si se gnal in delal, da bi že polovica tvojega truda bila dovolj, da se obnovi vsa tvoja doba: vedi – a to naj ostane med nama! –, da ves ta trud ne sme najmanj vplivati na kogarkoli izmed ljudi; vendar se moraš (ali si me slišal, ti?) še naprej bojevati za etično, hoteti moraš etično, hoteti moraš etično z vso strastjo, kajti ni je bolj božje stvari, kot je ta ... (Kierkegaard 1987, 41)

VIRI IN LITERATURA

- Buber, Martin. 1999. *Problem človeka*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hedžet Toth, Cvetka. 2002. *Med metafiziko in etiko*. Murska Sobota; Ljubljana: Pomurska založba; ZI FF.
- Kierkegaard, Sören. 1979. *Brevijar*. Beograd: Grafos.
- . 1987. *Bolezen za smrt*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2009. *Etično-religiozni razpravici*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2012. *Z vidika mojega pisateljevanja*. Ljubljana: Apokalipsa.
- . 2014. *Krščanski nagovori*. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emanuel. 1976. *Totalitet i beskonačno*. Sarajevo: V. Masleša.