

Janez Vodičar

POETIČNO POIMENOVANJE BOGA PRI PAULU RICOEURJU

1 Nevarnosti poetičnosti ali Bog brez imena

229

Raziskovanje in razčlenjevanje različnih pristopov k pojmu imaginacije, ko v ta pojem vključimo vse, od posnemanja posnetka pri Platonu do ustvarjalnega posnemanja pri Aristotelu, pokaže, da vsako še tako radikalno zanikanje in podcenjevanje njene moči ne more vzdržati brez zatekanja v njo samo. Začarani krog, ki se najbolj pokaže v samem hermenevtičnem procesu, ki je glavno vodilo našega razmišljanja, nujno vodil v iskanje odgovora na vprašanje o sami možnosti človekove ustvarjalnosti. Platonov odgovor o posnemanju, ki trdi, da gre pri tem za oddaljevanje od prave resničnosti, je prebudil Aristotela, da pokaže ustvarjalni vidik tega posnemanja. Pot Paula Ricoeurja, francoskega še živečega hermenevtičnega filozofa, se je pri razmišljanju o ustvarjalnosti, imaginaciji in domišljiji, naslonila na tradicijo in jo poskušala odpreti področju ustvarjalnosti tam, kjer je bil največji očitok ujetosti pomena, na ravni tehnike – metode oziroma shem, ter ta začarani krog razumevanja preurediti v dvigajočo se spiralo, ki bi prinašala nove pomene. Ricoeurjev pristop do filozofije je vezan na hermenevtiko in ustvarjalnost, ki predvideva sposobnost človeka, da vstopi v krog trojnega mimezisa. Že sama sposobnost posnemanja vključuje potrebo po imaginaciji, ki nikoli ne ostane ujeta v golo posnemanje, ampak dodaja nove stvaritve. Zato lahko povežemo imaginacijo ali domišljijo, ki ju

bomo bolj ali manj enačili, in poetiko. Pri uporabi pojma poetika se bomo naslonili na okvire, ki nam jih predstavi Aristotel v svoji Poetiki. To je tudi Ricoeurjevo izhodišče in cilj pri splošno filozofski utemeljitvi. Že iz same analize besede mimezis seveda sledi, da ne gre za poetiko in poetično v smislu pocizije oziroma pesniškega. »Besedo poetika razumem mimo poezije v smislu rim in ritmike v smeri ustvarjanja smisla. To se pravi, da je najprej potrebna ustvarjalna energija inovacije, da bi lahko končno prišli do diskurza druge stopnje.«¹ Ta najširša opredelitev tako imaginacije kakor poetike nas bo vodila v iskanju možnosti izreči Božje ime.

Če razumemo imaginacijo v smislu reprodukcije, kot to lahko najdemo pri Sartru, še prej pa pri Platonu, ko si je treba priklicati v spomin odsoten predmet ali dogodek, kar lahko povežemo s spominjanjem, zaidemo v nevarnost, da zabrišemo razmerje med stvarnostjo in domišljijo. Spomini in predstave, ki jih reprodukcija prebujata, bi nas zapeljali v svet golih spominov. Še večji problem nastane z uvedbo pojma produktivne imaginacije. Ta imaginacija zmore ustvarjati nove podobe in dogodke, ki nimajo ustrezne relevance v stvarnosti, ne sedanji ne pretekli. Zopet smo pred nevarnostjo, da se izgubimo v ‚sanjah‘, ki se še kako lahko končajo z bolezensko izgubo stika s stvarnostjo. Vsega tega se Ricoeur zaveda in poskuša najti neko pot, ki nas ne bi vodila v dva nasprotna pola: eden poskuša poveličevati, drugi zavrniti imaginacijo. »Toda produktivna imaginacija in celo reproduktivna imaginacija v meri, ko dopušča minimalno iniciativo, da si lahko priključimo odsotno stvar, se razvija na drugi osi, po kateri je subjekt imaginacije sposoben ali ni sposoben kritične zavesti razlikovanja med imaginarnim in realnim.«² Po njegovem je torej nujna nekakšna kritična zavest, ki bo, kakor smo videli pri vzpostavitvi subjekta, oblikovala jasno stališče, kaj sodi v spomin, kaj v sanje o prihodnosti in kaj v današnji dan. Seveda je sklicevanje na kritično zavest, ki zmore ločevati v samem procesu tako široko zastavljene imaginacije, zelo vprašljivo, je pa nujno, če hočemo sploh govoriti o osebi. »Če je bila imaginacija pogoj za sintezo na ravni objektov, je spoštovanje pogoj za sintezo na ravni osebe.«³ Negotovost spo-

¹ P. Ricoeur, *L'unique et le singulier*, Alice, Liège 1999, 59.

² P. Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1965, 240.

³ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité, Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1988, 90. – V tem delu postavi pod človeško sposobnost domišljije tudi možnost zmote. »Reči, da je človek zmotljiv, se pravi reči, da meje, lastne nekemu bitju, ne sovpadajo z njim samim in da je izvirna slabost, kjer vstopa zlo.« (162) Ravno domišljija je tista, ki te meje odpre in s tem omogoči ncsovpadanje. Vse to terjata poetiko hotenja.

štovanja, ki bi jo kdo dosegel na poti refleksije samega sebe, je podvržena celotnemu hermenevtičnemu krogu, zato tudi imaginacija ne more postaviti jasnega merila za svojo pravilnost. Sam Ricoeur to reševanje postavi pod aporijo, ki vedno ostaja vprašljiva, pa naj se odločimo za takšno ali drugačno rešitev. Saj mora biti, če je imaginacija bolj proces kakor stanje, nujno nasproti pravilnemu procesu tudi njegova disfunkcija.⁴

Še posebej je to opazno pri opredelitvi vloge imaginacije na ravni družbe. Tu uvede Ricoeur pojma utopije in ideologije. Če je ideologija v vlogi reproduktivne imaginacije, se ta lahko iz pozitivnih elementov ohranjanja in povezovanja neke skupnosti spremeni v nasilje ohranjanja. Utopija, ki naj bi v vlogi kritike obstoječega in v svoji produktivni imaginaciji odpirala nove možnosti razvoja določene družbe, se lahko izgubi v shizofrenem sanjarjenju in begu od stvarnosti. In vendar ne moremo biti ustvarjalno imaginativni, če nismo kritični do ekstremov utopije in ideologije in če ne omogočamo njunega stalnega prepletanja, saj je za utopijo zdravilna ideologija in narobe.⁵ Samo dialektično prepletanje obeh polov družbe ohranja zdravo okolje za vsakdanje življenje, kjer bo prostor tako za ustvarjalnost kakor za ohranjanje ustvarjenega. Kritična zavest, ki bo ohranjala, kakor smo videli prej na ravni osebe, ravnotežje, terja celoten hermenevtični proces. Vsaka bližnjica, ki bi poskušala postaviti v družbi ravnotežje med ohranjanjem – reprodukcijo in prihodnostjo – produkcijo, je obsojena na propad v poplavljenju in anomiji.

231

Vsako zatekanje v poetičnost je vedno vprašljivo, saj vedno vključuje vstopanje v nemogoče: svet kot, to, česar ni, ali, bolje, še ni. Umetnik, mislec, ki resnično ustvarja, je vedno na nepravem mestu. »Nase prevzame največje tveganje, ker nikoli ne ve, ali postavlja ali ruši; ali slučajno ne uničuje, ko verjame, da gradi; ali ne gradi, ko verjame, da ruši; ali ne sadi, ko bi bilo treba puliti, in ali ne ruva, ko bi bilo treba saditi.«⁶ To krhkost, ki jo, kakor smo že videli, poimenuje človeško, je treba sprejeti ter v ustvarjalnem procesu iskati možnost za ‚samo človeško svobodo‘. Na ravni prepustitve tej naravni ustvarjalni domišljiji je poimenovanje Boga postavljeno na dve nasprotujoči si točki. Ena raven je Bog več imen in se sklicuje na preroka Izajia iz Stare zaveze, ko ga ta imenuje Močni svetovalec, Vsemogočni, Knez miru, ki že v svojem naštevanju imen

⁴ Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 261.

⁵ Prim. P. Ricoeur, n.d., 262.

⁶ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, 130s.

vzpostavlja nespravljiva nasprotja. Podobno pot je izbral tudi Heraklit v 37. fragmentu.⁷ Ravno zaradi teh nasprotij se pojavlja nasproten poizkus, da bi se namreč zatekli k nepoimenovanju. Najlepši primer za to je ravno v izreku 2 Mz 3,14: »Jaz sem, ki sem«, ki v izgubitvi v glagolu biti ne pove veliko ali pa sploh nič. Vendar je njuno razmerje nihanje med eno ali drugo možnostjo, med Bogom z več imeni in Bogom enega, ljubosumno čuvanega imena prepuščeno hermenevtičnemu pristopu določene skupnosti, ki jo je močno poganjala ravno filozofija. »Kritika božjih imen je bila vedno velika naloga filozofije, od Platona in njegove kritike homerskih bogov, Kanta, ki kritizira klasično ontoteologijo, itd., vse do Nietzscheja, ki je naredil mešanico vseh imen in se zdi, da je bog kot tak ostal v suspenzu.«⁸

Ricoeur poskuša pokazati na obe nevarnosti in razmerje med njima s primerjanjem Arona in Mojzesa. Gre za pripoved o zlatem teletu. Ko se je Mojzes povzpел na goro, da bi bil iz oči v oči z Bogom, je Aron ostal z ljudstvom. »Medtem ko Mojzes vidi Boga, toda ne vidi ljudstva, Aron vidi ljudstvo, a ne vidi več Boga. In tako je tu zlato tele [...]. Dialektika: tu je Jahve z neizgovorljivim imenom – ki se ne da zapisati drugače kot le s tetragramom – in potem bogovi, natančno poimenovani in predstavljeni z zlatim teletom.«⁹ Mojzes z razbitjem tabel postave pokaže, da je neposreden dostop do Boga nemogoč, samo on lahko pove o njem. Hkrati je tu množica, ki v svoji orgiastični razpoloženosti kaže na bogove, navzoče med nami, in omogoča njihova poimenovanja. Med Neimenovanim in imeni bogov ostaja odprto polje, ki daje misliti ter nas kliče k raziskovanju in premišljevanju, kar pa nosi v sebi že od samega začetka nevarnost malikovanja ali agnosticizma.

Ricoeurju se kot predlog za rešitev kaže prav v tetragramu YHWH. Vendar to razodetje Mojzesu ni bilo dano v smislu ontologije, kakor se je pozneje uporabljalo v filozofiji, ampak v luči poslanstva oziroma poklica, da bi se vedelo, kdo koga pošilja. Tako Mojzes na prošnjo, naj mu Bog razodene svoje ime, da ga bo pozneje uporabil za potrditev svojega poslanstva, sliši najbolj vsebinsko prazno oznako, ki vključuje bivanje. »Zato pripelje vsekakor ne do nekakšne izgubljene enopomenskosti, ki je morda nikoli ni bilo, ampak prav do več-

⁷ A. Sovre, *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, 76.

»Bog je dan in noč, je leto in zima, je sitost in glad; spreminja se kakor ogenj, če se pomeša s kadili in mu dajemo ime po vsakokratnem vonju.«

⁸ P. Ricoeur, *L'unique et singulier*, 21s.

⁹ P. Ricoeur, n. d., 23.

pomenskosti, celo do nedoločnosti, ki daje besedilu pečat skrivnosti.«¹⁰ V omenjenem članku, ki se navezuje na Anzelmov ontološki dokaz, poskuša Ricoeur pokazati, da ravno želja, da bi dali dokončno ime, vodi v nevarnosti, ko lahko razbijemo krhkost, ki nastaja v dialektiki poimenovanja Boga, kakor smo jo prikazali zgoraj. Vsako določanje Božje narave vodi v uporabo zgolj pridevnika za njegovo ime ter s tem v malikovanje. Kar nam ponuja Sveto pismo, je vezano na etično, življenjsko raven. »Človeško dopolnilo: hebrejska Biblija ne ve ničesar o Bogu po sebi in za sebe. Pozna le enega Boga – soočnega s človekom in, kakor bomo dodali pozneje, s celotnim stvarstvom.«¹¹ S tem ime, kakor ga poskuša izreči teolog, ne obsega Boga samega, temveč razmerje med Njim in človekom. To razmerje se stalno spreminja, se ruši in vzpostavlja, ker je vsaj en element tega razmerja v stalnem nastajanju. Človek vseskozi oblikuje svojo lastno podobo. S tem nastaja nešteto možnih imen in hkrati zavest, da ni nobeno pravo in dokončno, kar je za spekulativni um nesprejemljivo. Zato se s tetragramom poskuša vzpostaviti ravnotežje med zahtevo po poimenovanju in ohranitvijo skrivnosti. Ontološki dokaz z vso svojo natančnostjo in abstraktnostjo poskuša združiti spekulacijo Grkov z zavezo Izvoljenega ljudstva. »Anzelmov dokaz lahko torej razložimo kot poskus, da se razprava, ki jo je Modrost – vsaj tista, ki ima besedo v Jobovi knjigi – tako kaže, zapeljala v slepo ulico, vnovič odpre na teoretični in spekulativni ravni. Zdi se, da je cena za plačilo tega drznega poskusa ta: razmernostno pojmovanje Boga z vsemi dramatičnimi implikacijami nadomesti abstraktno pojmovanje, po katerem so nazivi vzvišenosti zbrani v poimenovanju Boga s pridevki in so ločeni od stvarjenja, ki je nemara nedokončano, vsekakor pa zaznamovano s stanovitnostjo trpljenja. Nekonkluzivna dialektika, v kateri se izmenjujeta hvalnica in tožba, razpade v neizmernem kriku: ‚Doklej, Gospod, me boš vedno pozabljal?‘ skrajnost, ki gre čez mero v besedah bedaka: ‚Ni Boga‘.«¹²

Če smo na ravni družbe videli, da reproduktivna imaginacija lahko vodi v slabo podobo ideologije, lahko vodi na ravni Boga v njegovo poimenovanje, kjer se bo izgubil v abstraktnosti filozofske ontoteologije ali agnostike. Produktivna imaginacija, ki je prej vodila v shizofreno podobo utopije, nas lahko zapelje v ustvarjanje imen po lastni podobi, torej v malikovanje v najširšem smislu besede. S tem bi bilo vsako izrekanje o Božjem imenu nesmiselno in bi nas v

¹⁰ P. Ricoeur, *Fides quaerens intellectum*, v: *O božjem bivanju*, Poligrafi 11/12, letnik 3, 64.

¹¹ P. Ricoeur, n. d., 67.

¹² P. Ricoeur, n. d., 77.

naslovu izrečena predpostavka vodila do nujnega agnosticizma, kakor ga je večkrat poskušal zagovarjati tudi Ricoeur. Tako bi bilo, če bi bili nujno mi izvir tega poimenovanja. Toda: »Prva beseda ni nikoli naša.«¹³ Vedno jo prejmemo in smo deležni pričevanja ali bolje poklica, da poimenujemo Nepoimenovano.

2 Poimenujem, kar mi je dano

Na vprašanje, kaj Ricoeurja navezuje na krščanstvo, odgovarja s tremi vidiki, ki ga nagovarjajo. Ricoeur vseskozi poudarja, da gre za najdenje tako etičnih zahtev kakor polja svetega in simbolov, ki jim človek sam ne more biti vir. Trojnost: etični temelj, ki ga najde v krščanstvu, odnos do svetega, ki ga ta vzpostavlja na svojstven način in končno simbolika v vsej krščanski izvornosti, se po njegovem mnenju združujejo v poetičnosti branja. Zato je zanj v govoricu o Božjem vseskozi v ospredju eksegeza, ki predvideva ločitev filozofskega pristopa od religioznega. Vendar je ravno Tekst mesto, kjer Ricoeur prevzame pojem Northropa Frya, Veliki kod [Grand Code], kjer lahko analitično in fenomenološko vprašanje spremenimo v eksistencialno. Kot verniki lahko samo stavimo, da raziskovanje Teksta ne vodi v začarani krog, ampak vodi k resnični Besedi Drugega.¹⁴ Lahko najdemo veliko ljudi, ki uspešno prikažejo to, kar verujejo. Zmorejo spregovoriti o Bogu in ga poimenovati. Vendar nastane težava, ko bi morali razložiti, kako sploh lahko razumejo in slišijo oznanilo vere. Ricoeur pravi, da sam spada med te, ki težko polagajo račun o načinu svojega verovanja, in se razglša za poslušalca vere. S tem, ko se razglša za poslušalca, se mora odreči vsem predpostavkam vsega filozofskega prizadevanja, da bi namreč začel svoje razmišljanje brez vnaprej danih predsodkov. Priznava, da je sprejemanje krščanskega oznanila smiselno in da lahko njegovo vsebino prenesemo v življenje, kjer se ta da preveriti. Gre za najglobljo odločitev, ki ni naša odločitev, je predpostavka že od vsega začetka. »Toda če je vse, kar predpostavljam, že pred vsem, kar lahko izberem v polju razmišljanja, kako se bom izognil razvpitemu začaranemu krogu, da verujem, da bi razumel, in razumem, da bi veroval? Sam se mu ne poskušam izogniti.«¹⁵ Zato Boga ne

¹³ P. Ricoeur, *L'unique et singulier*, 73.

¹⁴ Prim. P. Ricoeur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, v: Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 167.

¹⁵ P. Ricoeur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 281.

V tretji knjigi Ricoeurjevih zbranih člankov, ki nosijo naslov *Na mejah filozofije*, je tudi članek, ki je cilj celotnega našega raziskovanja: »Nommer Dieu«, *Imenovati Boga*. Ker nam bo služil kot

moremo poimenovati drugače kakor le z upoštevanjem določenih predpostavk, ki jih zaradi njihove netransparentnosti ni mogoče preiskati in osvoboditi suma, da vodijo v začarani krog. Ta predpostavka pa je: »Imenovati Boga je to, kar se je že zgodilo v tekstih, ki jih je predpostavka mojega poslušanja že izbrala« (282).

Globoka izkušnja vere, kot jo predpostavlja pristop fenomenologov in se pojavlja v vsakodnevni izkušnji, torej ni več temeljna? Dejstva, ki jih navajajo fenomenologi – o osnovni razpoloženosti ‚absolutne odvisnosti‘, ki je pred vsakim našim hotenjem; ‚poslednje skrbi‘, ki so horizont vsake naše odločitve; o brezpogojnem zaupanju, ki je vir vsakega upanja – in so bila do sedaj vir za utemeljevanje religioznega, bi težko reducirali na besedo, tekst. Vendar Ricoeur vztraja, da imam dostop do vsake izkušnje vedno preko govornice o tem (282). Zapeljal bi nas lahko tudi pojem Besede. Ni vedno pred vsakim pisanjem, tekstom beseda? Besede raznih pripovedovalcev sag, besede prerokov, pridigarjev, in ali ni bil Jezus sam, kakor Sokrat, govornik in ne pisec? »In vendar bi pozabili na prvo hermenevitično situacijo pri oznanjevanju krščanstva, če ne bi postavili odnosa beseda – tekst na sam začetek vseh problemov interpretacije. V vseh stadijih beseda vzdržuje odnos s tekstom; najprej se nanaša na predhodni tekst, ki ga interpretira; Jezus sam interpretira Postavo; sveti Pavel in avtor Pisma Hebrejcem interpretirata dogodek Kristusa v luči prerokov in ustanov Stare zaveze.«¹⁶ Tako lahko rečemo, da se vera poučuje ali osvetljuje v govornici, ki prenaša določene izkušnje. To se ohrani v tekstu in tam dobi nov pomen s procesom oddaljevanja. Brez zapisa bi beseda ostala zgolj krik, ki se izgublja v gluhoti časa. Za biblično vero moramo dodati, da gre za celotno mrežo, ki prinaša to izkušnjo, in to je tudi njena značilnost, ki ji po Ricoeurjevem mnenju daje prednost v svetu verstev. S tem, ko Ricoeur postavlja za temelj vere tekst, odpira možnost tudi hermenevitični rasti pomena in poimenovanja Boga, ki vključuje pričevalce, saj nosi vsak tekst v sebi etični poziv. »Od začetka sloni oznanjevanje na interpretaciji samega pričevanja neke primarne skupnosti. Pričevanje in interpretacija pričevanja že sama vsebujeta oddaljitev, ki omogoča vsak tekst.«¹⁷

potrditev celotnega razpravljanja o Ricoeurju in njegovi poti do poetičnega poimenovanja Boga, bomo uporabljali navedke kar v oklepaju za tekstom. Tako številke v oklepaju pomenijo stran v zgoraj navedeni knjigi.

¹⁶ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 138.

¹⁷ P. Ricoeur, n. d., 139.

Iz postavitve temelja nekega poimenovanja Boga, ki ga postavi na dejstvu teksta, moramo sklepati na nujnost nezmožnosti začetka iz ničelne točke. Vsak pristop v krščanstvu je nujno zaznamovan s sprejemom že zapisanega. »Boga lahko poimenujem v svoji veri, ker so ga teksti, ki so mi bili oznanjeni, že poimenovali« (283). Vendar obstaja nevarnost, da bi Besedo zamenjali s tekstom, ki mu že Platon pripisuje, da nastaja zaradi naše pozabljivosti, ob tem pa izgublja dialoškost: Jaz – Ti odnos. Ves napor, ki ga je vložil v hermenevtiko, Ricoeurju dopušča, da ravno v tekstu prepozna možnost novega dogodka, kar smo že videli. Šele ob tekstu, ki ga berem, in v skupnosti, ki mi ga oznanja, torej v procesu interpretacije, beseda postane Beseda zame. Za Ricoeurja je temeljna razlika med filozofsko in biblično hermenevtiko v polju interpretacije, ki izhaja iz poslušanja. Ne gre za razliko v metodi, ampak v ‚stvari teksta‘, ki ga biblična hermenevtika razvija pred bralcem.¹⁸

Še večje doživetje najdenosti je v zavesti o daru, ki ga vsakdo doživlja na področju svoje svobode. »Dejstvo je, da smo del velike celote.«¹⁹ Vračamo se k pojmu *conatus*, ki ga srečamo ob etični postavitvi subjekta in služi Ricoeurju kot temelj vsega, kar lahko vključimo v območje hotenja. Spinozov pojem sam in dejstvo, da ga Ricoeur ponavlja v povezavi s poimenovanjem Boga, postavljata pod vprašaj Ricoeurjev odnos do panteizma. Vendar sam poudarja, da gre za etični problem, ki res vključuje Boga, ne vodi pa mimo krščanstva. Sklicuje se na trditev apostola Pavla, ki jo je izrekel v filozofskem svetu Aten, da se v Njem gibljemo in smo.²⁰ Etičnost je pri Ricoeurju mišljena kot široko polje iskanja osnovne potrebe subjekta po strasti bivanja. Bivanje mi je dano in to je ena od osnovnih izkušenj, ki nas sili, da se doživljamo kot posamezniki, ki težijo k svobodi in pripovedovanju lastne zgodbe. Kakor za Spinozo tako tudi za Ricoeurja svoboda ne pomeni delati kar koli, ampak vključuje nujnost sprejetja omejitev. Dokaz, da ne gre za panteizem, ampak za pravo etično raven, lahko najdemo tudi v njegovem komentarju stvarjenja. Stvarjenje je pripoved o izvorni ločitvi med Stvarnikom in stvarjo. »Ko rečem ‚ločitev‘, ne rečem za-

¹⁸ Prim. P. Ricoeur, n. d., 140.

Sam članek, ki ga na tem mestu povzemamo, nosi naslov *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*. Strinja se, da gre pri biblični hermenevtiki za področno hermenevtiko. Vendar gre pri biblični hermenevtiki za tako specifičen predmet, da uporabi filozofsko kot svoj »organon«. Zato bi bilo pri interpretaciji bibličnih tekstov premalo posluževati se zgolj analitičnih in drugih filozofskih metod. Biblična zahteva specifičen pristop, ki seveda vključuje pridobitve na drugih področjih hermenevtike.

¹⁹ P. Ricoeur, *L'unique et singulier*, 44s.

²⁰ Prim. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 365.

puščenost ali odtujitev. Ločitev je temeljno to, kar ločuje Stvarnika in stvarstvo ter tako simultano kaže na ‚umaknitev‘ Boga in lastno konsistenco stvarstva. Človeštvu lastni vidik te ločitve je gotovo izguba bližine z Bogom, ki jo simbolizira izgon iz raja, toda tudi, kakor bomo poskušali pokazati, pristop k odgovornosti do sebe in drugih.«²¹ Ločitev ni prekletstvo, ampak pot do odgovorne osebe, ki zmore delovati tudi moralno. Za to delovanje je nujna izkušnja pogojenosti, ustvaritve, zavest, da mi je vse darovano; to Ricoeur imenuje ‚ekonomija daru‘. V vsej analizi Ricoeurjeve filozofije je ravno ta moment danosti v pojmu ekonomije daru tisti, ki ga lahko uvrstimo tako že v polje karakterja kakor simbolov in ipscitete, o katerih govori v splošni hermenevtiki in mu vedno pomenijo kot nekaj danega, hkrati zavezujočega pa tudi omogočujočega. Zato ni nevarnosti, ki bi nas lahko zapeljala v poplilitivitev poimenoovanja Boga s pojmom Vse, saj se Ricoeur brani vseh mogočih poenostavitve v polju splošne hermenevtike, ko govori o sebi kot subjektu kakor o družbi kot polju tega subjekta.

Ekonomija daru, ki se napaja pri stvarjenju in je vir strastnosti bivanja, je tista, ki nas sili tako k moralnosti kakor iskanju novih pomenov. »Cela paleta pomenov podeljuje tej ekonomiji daru specifično artikulacijo. Na eni strani te palete najdemo sam po sebi zelo kompleksen simbolizem stvarjenja, v najbolj temeljnem smislu izvorne podaritve bivanja. Temu simbolizmu pripada prva uporaba pojma ‚dober‘ v Genezi za vse ustvarjene stvari. [...] Pomembno je poudariti nadetični vidik uporabe tega predikata ‚dober‘ za vse stvarstvo. Iz tega sledi, da je človek poklican kot stvaritev, [créature]. Zato je smisel radikalne odvisnosti, v kolikor se ta navezuje na simbolizem stvarjenja, da človeka ne pušča iz oči v oči z Bogom, temveč ga postavi v sredo narave, ki je človek nima zgolj za uporaben kamnolom, ampak za predmet skrbi, spoštovanja in občudovanja, kakor to lahko razumemo v Sončni pesmi sv. Frančiška Asiškega.«²²

Zavest o daru, ki iz tega izhaja in ki je vir strastnosti bivanja, je tudi v vsej zgodovini judovstva temelj postave. Bog, ki se v 2 Mz 20,2 sklicuje na to, da je izvoljeno ljudstvo izpeljal iz Egipta, lahko pred tem razglasi postavo. Bog se prepozna v zgodovini in postava je sad tega spoznavanja med Njim in ljudmi. Ricoeur poskuša zapoved ljubezni postaviti v ta kontekst nezasluzenega daru.

²¹ P. Ricoeur, A. LaCocque, *Penser la Bible*, Scuil, Paris 1998, 66.

²² P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990, 44.

Samo iz konteksta stvarjenja lahko razumemo zahtevo Boga po ljubezni do njega in Kristusovo zahtevo po ljubezni do sovražnikov. Samo v moči Božje ljubezni, ki jo v izkušnji ekonomije daru doživljamo v stiku z Njim, zmoremo ljubiti človeka. »Torej še enkrat prebrana *Visoka pesem* v luči Geneze postane religiozni tekst, kolikor lahko v njej slišimo besedo tihega in neimenovanega Boga, neločljivega od sile potrditve ljubezni z njegove strani.«²³ Vsa ta podaritev, v kateri se najdemo, kliče najprej po razumevanju, daje se nam razumeti, kakor pravi Ricoeur. Gre za nekakšno poetično uporabo imperativa.²⁴ Ta omogoča, da iz strastnosti bivanja, v kateri se najdemo in postavlja samo etičnost človeka, preidemo preko zlatega pravila v moralo, ki nas zavezuje. Še zlasti, če se zavedamo, da prav ta ekonomija daru, ki izhaja iz stvarjenja, vključuje tudi Boga nepoznanih možnosti. »Med tema dvema ekstremoma lahko Postavo razumemo kot dar in tudi Kristusovo žrtvovanje kot vir odpustanja.«²⁵ Šele tam, kjer je dar odprt za nešteto možnosti, se lahko razvije prava ekonomija odrešenja. Saj je za Izraelce Postava tista, ki jih vodi k izpolnitvi obljub. »Postava ukazuje, "gebietet", kar obljuba obljublja, "bietet". Zapoved je etični vidik obljube.«²⁶

238 Tako se nam ponuja nov vidik, da zaobjamemo celoto daru in njegovo poetično odprtost. Če se Postava rojeva ravno v luči ekonomije daru in vključuje poetiko možnega, ki jo obsegajo obljube, ta proces zahteva etiko poklica, poslanstva. »"Promissio" vključuje "missio".«²⁷ Iz narave samega poslanstva, ki nas zavezuje v sedanjosti, izhaja obljuba prihodnosti. Ne gre za etiko obveze, ampak etiko obljube novega stvarstva. Izkušnja daru, ki jo prinaša simbolika stvarjenja, vključuje tudi odprtost Novi zemlji in Novemu nebu. Tako se Ricoeur zopet vrača k Spinozu, ki pravi: »Prizadevanje, s katerim si sleherna stvar prizadeva vztrajati v svoji biti, ne vsebuje končnega, temveč nedoločen čas.«²⁸

Nedoločen čas je možnost mojega 'bivanja kot', ki je vedno že najdeno. To najdenje je povezano z osnovno etično predpostavko strastnosti, ki izvira iz moči, po kateri Bog biva in deluje. Zanihanje podarjenosti bivanja vodi v »hybris« cogita in metafizike, ki se zato poskuša postaviti na raven ontoteologije,

²³ P. Ricoeur, *Penser la Bible*, 452.

²⁴ Prim. P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit*, 20.

²⁵ P. Ricoeur, *Lectures* 3, 277.

²⁶ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, 399.

²⁷ P. Ricoeur, n. d., 399.

²⁸ B. de Spinoza, *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, 198.

ki pa ne more na nič odgovoriti. Da se temu izognemo, je treba preiti v poslušanje. »Poslušanje izključuje samopostavljanje« (290). S tem se izognemo tudi hotenju po gospodovanju, samozadostnosti in neodvisnosti. Tako gre za dvojno odpoved, ki v svoji nedokončanosti izključuje absolutni objekt in s tem tudi absolutni subjekt. To pa je cena, da preidemo v modaliteto govornice, ki bo radikalno nespekulativna in predfilozofska. »To je cilj filozofske hermenevtike, namreč da dvojno absolutno spekulacijo ontoteologije in transcendentalne refleksije prenese v najbolj izvorne načine govornice, s katerimi so člani verujočih skupnosti interpretirali svojo izkušnjo Boga zase in za druge. Tu je bil Bog poimenovan.« (290)²⁹

Razmerje, ki nastopa med izkušnjo podarjenosti in mojim lastnim stanjem k odgovornosti poklicane osebe, ustvarja poetično polje, v katerem zmoremo poimenovati Boga. Ne samo tekst, ki to izkušnjo zapiše in z oddaljitvijo od nje ustvari možnost ustvarjalnega posnemanja, že sama situacija, v kateri se znajdemo in ki vzpostavlja razpoko med D(d)arovalcem in nami, postavlja poetično polje spraševanja. Je to Darovalec ali je to zgolj naključje, je ta dar zame dober ali ne ...? Poimenovanje, ki iz tega izhaja, kakor kažejo tudi teksti Svetega pisma, se ne dogaja zgolj na en način, ampak na več načinov. Dar, ki ga najprej prepoznamo v podarjenosti življenja, govornice in določenega smisla, posredovanega po Tekstu, deluje sam po sebi, v razpetosti med danim in možnim, poetično, hkrati pa s samo obliko odpira nov pristop, ki je za Ricoeurja ključni poetični dejavnik pri poimenovanju Boga.

239

3 Raznolikost poimenovanja

Če torej sprejmemo predpostavko o prvotnosti oznanila, ki ga najdemo v kanonu Svetega pisma, se torej odločimo za eksegezo. »Poslušati krščansko ozna-

²⁹ Prim. P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2000, 98. – Na tem mestu lahko opozorim na Ricoeurjevo vztrajno ponavljanje, da se je vedno skrbno varoval vsakega nedoslednega mešanja filozofije in biblične eksegeze. »Bibličnih tekstov nikoli nisem uporabil kot argumente,« zatrdi na navedenem mestu. Spomnimo se samo njegovega agnosticizma v začetku *Soi-même comme un autre*. Vendar razpravljanje o predfilozofski govornici, s katero so primarne skupnosti poimenovalе svojo izkušnjo Boga, kaže v drugo smer. V tej smeri lahko prepoznamo Ricoeurja kot človeka, ki v svojem razmišljanju predpostavlja, da smo po naravi religiozni. Tudi govorjenje o ekonomiji daru in sklicvanje na Spinozo opozarja na ta Božji temelj, ki ga zaradi svojih metodoloških ciljev ne sme sprejeti za argument svojega razpravljanja.

nilo pomeni za filozofa najprej osvoboditi se vseh ontoteoloških vedenj. Celo in še posebej, kadar gre za besedo ‚Bog‘. Amalgam med Bitjo in Bogom je v tem pogledu najbolj subtilno zapeljiv« (289). To osvoboditev vidi Ricoeur v upoštevanju mej našega spoznanja in bivanja, kakor to najde pri Kantu. Potrebno je torej zavreči vse transcendentalne iluzije, ki jih ustvarja razum, da bi Boga dojeli v polju predmetnosti, pa naj bo to v smislu srednjeveškega pojma najvišjega bitja ali heideggerjanskega poizkusa preko pojma Bit. To lahko storimo le, če se poslovimo od sebe kot od še tako apologetičnega filozofa, ki poskuša ujeti Boga v koncept in ga popredmetiti, ter sledimo Velikemu kodu biblične pripovedi in tako postanemo poslušalci in hkrati ustvarjalci te velike partiture.³⁰

Kot poslušalci teksta ne bomo nalcteli na enotno pripoved niti ne bomo našli enotnega teološkega jedra, kakor so zaveza, zgodovina odrešenja itd., kar razodeva polifoni značaj Svetega pisma.³¹ Čeprav Ricoeur vztraja pri prednosti konkordance, ne smemo pozabiti, da gre vedno za konkordanco v diskordanci. Še zlasti je to vidno v oblikah pripovedi, ki jih Ricoeur najde in razišče ob bibličnih tekstih. Ne privoli v nobeno omejitev, čeprav bi mu lahko bil blizu poizkus teologov naravitete. »Nobena biblična naraviteta ne deluje preprosto kot pripoved. Ne dobiva zgolj svojih lastnih pomenov, temveč celo svoj izvorni religiozni pomen iz skupne zgradbe z drugimi oblikami diskurza.«³² Gre za očitno polifonijo, ki zahteva poetični pristop, da lahko iz nje izluščimo poimenovanje Boga (289). Ta polifonost nam ponuja v interpretacijo različne literarne zvrsti. Ricoeur se tudi tu brani enosmernih pristopov. Pravi, da poznavanje izvirov, iz katerih je črpal posamezni svetopisemski avtor, še ne pove, kaj je hotel reči. Iluzija je, da poznamo kak tekst bolje, če poznamo drug tekst, na katerega se morda sklicuje ali celo izhaja iz njega (285). Vsi ti tehnični pristopi nam služijo kot orodje, da se dokopljemo do vzpostavitve procesa dogodek-smisel-dogodek-nov pomen, ki služijo kot temelj njegove hermenevtike. Hkrati je za Ricoeurja neumestno spraševanje po načinu navdihnjenja avtorja. Navdihnjenje je treba iskati v ‚stvari teksta‘, ki jo tekst izreka. Bog, ki ga stvar teksta poimenuje, in moja želja po poslušanju sta končni cilj bibličnih tekstov, in samo v sporočilu razodetja lahko razumemo navdihnjenje (286).

³⁰ Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 144.

³¹ Prim. P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, v: *La Révélation*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Louvain 1977, 32.

³² P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 338.

Biblični teksti se nam ne ponujajo v enoglasju, ampak v večglasju; te glasove je treba ustrezno preplesti med seboj. »Izvorni izrazi vere so v kompleksnih oblikah diskurzov, tako različnih, kot so pripoved, preroštvo, postava, pregovori, molitve, himne, liturgične formule, modrostne pripovedi. Vsi skupaj poimenujejo Boga. Toda poimenujejo ga različno.« (290) Kljub veliki raznolikosti oblik se Ricoeur pozneje omeji na pripoved, preroštvo, postavo, modrost in himne. Pod vplivom Beauchampa pa preide v trojnost pripovedi, kakršno lahko najdemo že v rabinski literaturi: Postavo, Preroštvo in druge spise, ki so še posebej zaznamovani z modrostnimi spisi.³³ Preplet vseh teh zvrsti ustvarja posebno poetično polje, kjer napetosti, ki se rojevajo v različnih načinih pripovedovanja, porajajo ustvarjalni pristop k poimenovanju Boga. Strukturni pristopi, ki bi izključili to večglasje, bi poslušalce spremenili v zgolj raziskovalce. Vsak stil pripovedi namreč prinaša tudi svoj specifični način izpovedovanja vere; tako lahko mirno rečemo, da sta tako struktura kakor vera v nemem sozvočju poimenovanja.

Najbolj preprosta in pogosta oblika je pripoved. Stara zaveza je izoblikovana iz različnih ključnih pripovedi, kot so: poklicanost Abrahama, izhod iz Egipta, maziljenje Davida; za prvo Cerkev pa je značilna pripoved o Kristusovem vstajenju. V teh pripovedih gre resnično za Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Bog je tu Igralec velikih dogodkov odrešenja (291). Gre za Jahveja, ki nastopa v tretji osebi in daje pravi smisel pripovedovanim dogodkom. Bog je navzoč v zgodovini, ki se je zgodila pred Besedo. Bog je najprej Bog zgodovine, šele nato Bog besede. »Vsa vera Izraela in prve Cerkve se stika v tej izpovedi transcendentalnega značaja o teh osrednjih dogodkih, ki to skupnost ustanavljajo in institucionalizirajo.«³⁴ Ravno skupnost, ki se postavlja s temi »history making events«,³⁵ je tudi prvi prostor, kjer nastopi interpretacija. Tu se protestant Ricoeur izkaže popolnoma ‚katoliški‘, ko trdi, da je geslo »sola scriptura« nemogoča zahteva. »Treba je priznati, da ni spisov, ki bi bili popolnoma obvarovani vsake interpretacije. Tega priznanja ne smemo jemati za izpoved slabosti; zgodovino interpretacij in različnih tradicij je bolje imeti za izvor smislov, celo Spisov. Ti so rezultat nekakšnega tekmovanja med zvestobo izvirnemu tekstu in ustvarjalnim delovanjem v zgodovini interpretacij.«³⁶ Tako je ustanovitev krščanske skupnosti povezana z dogodkom Jezusa Kristusa, kakor je judovska povezana z dogodkom Abrahama ali Mojzesa.

³³ Prim. P. Ricoeur, *Lectures 3*, 312.

³⁴ P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 20.

³⁵ Prim. O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, 239.

³⁶ P. Ricoeur, *Lectures 3*, 269.

Če hočemo razumeti pripovedi, jih moramo nujno soočiti s preroškimi teksti. Ti namreč ne govorijo o Bogu v tretji osebi, ampak v prvi osebi, v ‚jaz‘ obliki. S pomočjo preroka, ki je poklican in poslan, se neposredno oglašča Bog. »Bog je kot glas Drugega za glasom preroka« (292). Prerok ne govori v svojem imenu, ampak v Božjem. Zato je vsa moč preroka v gotovosti njegove poklicanosti oziroma navdihnjenja. Preroštvo nas lahko vodi v identifikacijo inspiracije s subjektivnim navdihnjenjem preroka. S tem razbijemo temeljno dialektično raven med preroško in pripovedno obliko. Prerok ne sme pri oznanjevanju nikoli pozabiti Boga, prvo osebo Njega iz pripovedi. Hkrati pa ne smemo pozabiti, da se preroški glas opira na dogodke iz preteklosti ter se nanaša na prihodnje dogodke. Prerokove napovedi in grožnje, ki izhajajo iz tradicije pripovedovanja, vnašajo razpoko v smisel pripovedovane zgodovine odrešenja. »Tako je celo v preroški obliki Bog poimenovan v dogodkih in z njimi in ne samo kot glas za drugim glasom« (292). Prerok ne nastopa zunaj zgodovine: vedno oblikuje in interpretira tako preteklost kakor prihodnost v iskanju novega poimenovanja Boga. Napetost med pripovedno in preroško obliko postane tako razumljiva. Medtem ko pripoved skupnost ustanavlja in jo ohranja, ji preroškost ravno to postavlja pod vprašaj ter jo s tem odpira novim možnostim, tako v razumevanju Boga, kakor tudi same sebe.³⁷

Razbite dialektike [dialectique brisée] med pripovedjo in preroštvom, ne moremo imeti za dokončno, saj s tem ni izčrpana vsa polifonija in polisemija razodetja. Zato Ricoeur v dialektiko vključi tudi Postavo, ki pripovedi in preroštvu pridruži vidik žive in dejavne skupnosti. S tem se pridruži to, kar je Kant poimenoval heterogeni in pogojni imperativ: izvor postave je v obljubah in grožnjah, Bog je v njej imenovan kot avtor zapovedi (293). »Zato ne smemo pozabiti, da so vsi teksti postave izrečeni po Mojzesu in v okviru pripovedi o bivanju na Sinaju.«³⁸ Postave ne smemo razumeti le v luči zakona, »nomos«, temveč tudi v luči preroškega povabila k svetosti in v luči obljub pripovedi o Novi zemlji in nebu. V primerjavi s preroškimi spisi vnaša postava obrnjeno dialektiko: tu se Bog obrača name kot na drugo osebo, od katere kaj terjā. »Toda smisel tega dvojnega poimenovanja Boga, kot avtorja Postave in mene kot vis-à-vis, razumemo le v luči dialektike preskriptivnih in drugih pripovedi« (293). Razodetje s tem postaja zgodovinsko. Ta zgodovinskost ni zgolj v smislu neke sledi Boga v pripovedih ali v luči prerokovanih prihodnjih dogodkov.

³⁷ Prim. P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 22.

³⁸ P. Ricoeur, n. d., 23.

Razodetje je zgodovinsko, ker vodi zgodovino praktičnega delovanja v sedanjosti in spočenja dinamizem skupnosti. Ta 'ti', ki je bil nagovorjen s preroškim glasom, v luči postave postane 'jaz' odgovornosti. Končni cilj te s preroštvom poklicane etičnosti je nova zapoved, ki jo prinaša nova zaveza. Nova zaveza tako prelomi s postavo ter v luči odgovornosti in svobode v Kristusu vse postavi na zakon ljubezni, ki tako dobi značaj 'nadetičnosti' [supra-éthique], kjer zlato pravilo vodi v zastojno ljubezen.³⁹

Poskusa poimenovanja Boga ne smemo osiromašiti za obogatitev, ki jo prinašata modrostna in himnična pripoved. Modrostna literatura je predvsem »boj za smisel v nesmislu eksistence«(294). V prvi plan je postavljeno neupravičeno trpljenje posameznika; modrostni spisi o tem pripovedujejo vedno v luči, »da so vsi ljudje razumljeni v judovstvu.«⁴⁰ Tu je poimenovanje Boga manj vezano na osebo kakor v preroških spisih ali Postavi. Nerazumevanje Boga v luči njegove odsotnosti in molčečnosti se sooči s slavljenjem transcendentnega bistva, ki je nad vsako osebo. Tako pristopamo z modrostno literaturo k poimenovanju 'skritega Boga'. Ravno v Jobovi knjigi najde Ricoeur tipični primer razodetja modrostnega poimenovanja Boga, ki razbije še tako jasno podobo, postavljeno v drugih oblikah pripovedi, ter nas poziva k upanju navkljub.⁴¹

243

Psalmi s svojo himničnostjo so zadnja oblika, kjer nastopa slavljenje, mole-dovanje in zahvaljevanje. Ne gre več zgolj za ti, naslovljen na preroški ali etični ravni, tu gre za ti kot tebe pred Bogom in ti, ki se obrača na Ti, Boga. S tem se vzpostavlja dialoškost, kakor jo zahtevata Buber in Marcel. »Razodetje je tako tudi občutek, ki transcendentira vsakdanji način občutenja človeškosti.«⁴² Vsakdanja izkušnja občutij ni več izključena iz razodevanja Božjega imena. Preko himničnih oblik se moje izkušnje pridružujejo mojemu osebnemu slavljenju, vzdihovanju ali zahvaljevanju ter tako meni kot posamezniku, ki sem v skupnosti Dogodkov in Postave, sedaj po nagovoru preroštva, omogočajo lastno izrekanje Besede.

S tem polifona kompozicija nastopa kot stalni ustvarjalni proces poimenovanja Boga tako skupnosti kot posameznika. Postava spreminja pripoved v navodila,

³⁹ Prim. P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit*, 54.

⁴⁰ O. Mongin, *Paul Ricoeur*, 242.

⁴¹ Prim. P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 27.

⁴² P. Ricoeur, n. d., 30.

medtem ko pripoved postavo preoblikuje v dar. Na isti način lahko priznamo, da ima judovstvo vgrajeno varovalko proti mistificirani ideologiji, ki jo predstavlja preroštvo. Preroštvo kaže na podlagi pripovedi predvsem na potencial neizpolnjenih obljub, ki tako usmerjajo pripoved iz preteklosti v prihodnost. Hkrati pa je treba prihodnost tako preroštva kakor obljub, izvirajočih iz pripovedi, soočiti z modrostno literaturo. Ta vsako pripoved iztrga iz utečnicnih oblik ljudskega pripovedništva, saj jih sooči z vsakdanjimi aporijami, ki jih ne razreši nobena oblika pripovedi o poslednjih časih. Hkrati se mora temu pridružiti himnična oblika, ki požene reaktualizacijo prejšnjih oblik.⁴³ S temi različnimi pristopi poimenovanja se tudi izognemo dilemi Platona in neoplatonizma, »po katerem je Božja nespremenljivost v popolnem nasprotju s spreminljivostjo vseh človeških stvari.«⁴⁴ Božja zvestoba in stalnost Božjega imena, ki označuje človeško zgodovino, se bolj nagiba k vsečasnosti [omnitemporalité], kakor pa k nadčasnosti [supratemporalité]. Ko govorimo o bibličnem času, ne smemo preiti v linearnost, saj imamo nečasovnost postave, proleptični čas preroštva, vsakdanji čas modrosti in ‚sedaj‘ hvaljenja in prošenj himen. »Predstava o linearnem in ireverzibilnem času je vsekakor nezdružljiva s takim zborom glasov.«⁴⁵ S tem pridružujemo različnim literarnim oblikam tudi različne podobe časa, ki v celoti odpirajo poetičnost pripovedi trojnega mimezisa v poimenovanju Boga, kjer smisel kroži v vseh formah diskurza, kakor smo že videli v primeru tetragrama. To pomeni tudi odpoved eksegezi kot ukvarjanju z zgolj eno literarno zvrstjo ali iskanjem nekega ozadja, ki bi skrivalo kak nadpomen. Tudi vsako apriorno filozofsko izrekanje, ki bi preraščalo pripoved, je tako nemogoče. »Če damo v oklepaj sintetično in sistematično obravnavanje, ki bi bilo zgolj teološko ter bi hkrati predpostavljalo nevtralizacijo izvornih oblik diskurzov in prenos vseh religioznih vsebin na raven propozicijskih izjav, prestopamo v polisemični in polifoni koncept razodetja.«⁴⁶ Tako se razodetje ne more nikoli zaobjeti v enem samem vedenju, je stalni proces, ki ga vključuje že sam koren besede. Razodeti v osnovi besede skriva razkrivanje zakritega. Zato se v Bogu, ki se nam kaže, razodeva tudi skriti Bog. V gorečem grmu je Bog, ki se Mojzesu razodene z razkritjem imena, in se hkrati zakrije s splošnostjo izreka o bivanju. Zato je edini odgovor na Mojzesovo vprašanje Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, torej Bog zgodovine in življenja.

⁴³ Prim. P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 338.

⁴⁴ P. Ricoeur, n. d., 301.

⁴⁵ P. Ricoeur, n. d., 301.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, 32.

Poznejša Ricoeurjeva omejitev samo na trojnost: na postavo, ki ji daje primat; preroške in druge oblike spisov; vnaša le dinamiko identitete, kot jo je razvil s pojmom zapleta. Če je v postavi navzoča ‚postavljajoča identiteta‘, je v pre-roških spisih ‚omajana identiteta‘ in v drugih ‚hkrati singularna in univerzalna identiteta‘. S pomočjo te dialektike, sposojene pri Beauchampu, vzpostavlja Ricoeur lažji prehod v teologijo križa, znamenja zastonjskega daru, ko preko kontradiktornega in rizičnega časa pripovedi trpljenja pokaže, kako ljubezen prevzame nase tveganje ničā.⁴⁷

4 Oblike bibličnih diskurzov

Vedno bolj vidimo, da v bibličnih tekstih ne gre samo za izrekanje Božjega imena, ampak tudi za Neizrečeno ali Nedovršeno (295). Prepletenost izrekanja in neizrekanja je specifična za biblične diskurze. Da bi se dokopali do njihove specifikke, so se mnogi posluževali najrazličnejših metod iz literarne kritike. Kot smo videli, se Ricoeur tega posluževanja ne izogiba in to uporabi za razširitev svojega poetičnega polja. Pri aplikaciji filozofskih zakonitosti hermenevtike Ricoeur izhaja iz dejstva, da je tudi biblični tekst podvržen človeški govorici in zakonitostim diskurza. »Vendar je strukturalna analiza kot del hermenevtičnega postopka pristojna le tedaj, kadar in kolikor dodeli kakemu tekstu več pomena kot prvo preprosto branje.«⁴⁸ Še posebej se nasloni na strukturalne metode pri analizi prilike, ki mu je najbolj ustrezen način govorjenja o Božjem kraljestvu, kjer sta skupaj omenjena tako Bog kot Kraljestvo (296). Vedno gre za mejne izraze, ki v obliki prilike dobijo podobo poeme, kot jo obravnava v analizi žive metafore. »Če je primer prilike eksemplaričen, je to zaradi tega, ker združuje pripovedne strukture, metaforični proces in mejne izraze.« (297)

Pri analizi prilike se nasloni na formalne principe literarnozgodovinskih kritik D. O. Viasa, ki jih obdela predvsem z vidika ameriških literarnih kritikov. Osnova zgradbe kake pripovedi je razdelitev na komično in tragično. Prve imajo smer gibanja navzgor, k sreči, druge navzdol, h katastrofi. Ključ za ugotovitev komičnosti oziroma tragičnosti je vloga protagonistov v določeni zgodbi. Lahko imamo pare glavnih in stranskih oseb, pozitivnih in negativnih

⁴⁷ Prim. O. Mongin, n.d., 248s.

⁴⁸ P. Ricoeur, *Poetische Fiktion und religiöse Rede, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband II*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981, 89.

junakov. V Propp je analiziral pripovedi na osnovi ruskih pravljic in prišel do zaključka, da se ljudske pripovedi delijo po ključnih motivih in ne po glavnih junakih, kot je trdil Vias. Ti motivi so lahko: prepoved, prekršitev prepovedi, izdaja, prevara, medsebojna pomoč ... Združujejo se v posebne tematske kroge, ki kažejo, da bi lahko vsi imeli isti izvor. Tako bi lahko tudi mite in religiozne pripovedi zreducirali na osnovni tematski krog. Kakor lahko tvorijo različne ljudske pripovedi en sam »korpus«, tako bi lahko nek korpus našli tudi v samih bibličnih pripovedih. A. J. Greimas s svojim modelom ‚akterjev‘ [actants] uvede še pojem pasivnega junaka in dialoškost dogajanja v pripovedi. Uvede subjekt, ki ima željo po objektu, in s tem povzroči določeno komunikacijo oziroma delovanje, kjer sodelujejo igralci, ki subjektu pomagajo ali ga ovirajo pri uresničitvi njegovega namena. V bibličnih pripovedih so značilni trije taki modeli: oče – sin, kralj – podložnik, gospodar – služabnik.

246

Novo pojmovanje bibličnih tekstov daje strukturalistična šola z uvedbo pojma ‚koda‘ in sporočila, ki je manifestacija tega koda. Vendar Ricoeur zavrne strukturalistično omejitve zgolj na foneme, morfeme, lekseme, saj se tu, namesto da bi analizirali notranje strukture, omejimo zgolj na zunanje. Pritrdi analizi diskurza, ki sprejme kot osnovo pripovedi govor, ki pa z zapisom iz dogodka preraste v pomen in z novo interpretacijo v nov dogodek. S tem pa zunanja struktura pripovedi ni zgolj posrednik sporočila, temveč sporočilo samo. Tako se s strukturo razodeva tudi kod, ki doseže vrh svoje izraznosti v literarnih vrstah.⁴⁹ »Izpoved vere, ki se izraža v bibličnih dokumentih, je neločljiva od oblik diskurza, tu razumem zgradbo pripovedi, npr. Pentatevha in Evangelijev, zgradbe preroških orakljev, prilik, himen itd. Ne samo, da vsaka oblika diskurza povzroči določen stil izpovedi vere, temveč tudi soočenje diskurzov povzroči v sami izpovedi vere napetosti, ki so teološko pomenljive: nasprotje med pripovedjo in preroštvom, tako osnovno za razumevanje Stare zaveze, ni verjetno nič več kot le eden izmed strukturalnih parov, ki prispevajo k zasnovi temeljnih oblik pomenov.«⁵⁰ Biblični teksti so torej najprej literarni – napisani teksti, kot smo to že obravnavali. Ta postavka definira hermenevtični položaj krščanstva, s temeljem na odnosu med besedo in zapisom. Prva pridiga se ni samo nanašala na judovsko slovstvo, da bi interpretirala dogodek Jezusa Kristusa, temveč je tudi ta nova pridiga postala nov zapis, ki je omogočil shranitev pomena in ga odtrgal od namena avtorja, ujetosti v prvo Cerkev, tako da se je lahko začela

⁴⁹ Prim. P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 154–188.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, 134.

tradicija novih aktualizacij in se pomen, shranjen v bibličnih tekstih, daje tudi nam v interpretacijo in aktualizacijo.⁵¹

Metafora igra tako v biblični kot v filozofski hermenevtiki poglavitno vlogo, vlogo prestopa iz strukturne ali površinske analize teksta v globinsko, tu teološko analizo. Metafora tudi tu ni omejena na retorično definicijo in vlogo, da je namreč le beseda s spremenjenim pomenom, v okras kakemu stavku. Predvsem pa ni omejena zgolj na besedo, temveč je delo v malem [oeuvre en miniature], kot pravi Ricoeur, saj metaforična beseda dobi svoj pravi pomen šele v kontekstu, kjer je stavek najmanjši gradbeni element, kot pokaže v analizi splošne hermenevtike.

V bibličnih tekstih, posebno še pri novozaveznih, so metafore, ki niso omejene zgolj na besedo niti ne na stavek ali izrek, temveč tvorijo že zaključeno pripoved – priliko. Med navadnim metaforičnim stavkom in priliko so tri temeljne razlike. Pri metaforičnem stavku se napetost gradi na osnovi stavka, pri priliki pa na osnovi kompozicije zgodbe, saj šele celota daje določen pomen. Pri prilikah ne gre za napetost, ki bi bila trenutna, kajti metafora, kakor hitro postane sestavina vsakdanje govorice, ni več živa, ni več metafora v pravem pomenu besede. Pri prilikah pa se zdi, čeprav mnoge postanejo izrabljene primere, da niso obsojene na tako hitro izumiranje. Pri prilikah tudi ne moremo reči, da nekatere besede lahko razumemo zgolj dobesečno, druge pa metaforično. Nasprotno se ves dogodek določene prilike dogaja na ravni vsakdanjega življenja in ne uporablja fikcije tako kot mit, kjer je že iz tega razvidno, da gre za nevsakdanjo – metaforično govorico.

247

Kljub vsem tem razlikam med metaforičnim stavkom in priliko, se prilika kot vsaka živa metafora izogne temu, da bi prehitro zapadla okostneli razlagi, predvsem pa da bi ju ne interpretirali po sestavnih delih, ne kot celoto, kot eno samo metaforo. Vemo tudi, da metafore redko nastopajo ločeno. Ponavadi so v šopih ali prepletih, tvorijo lahko celotno pesnitev, celotno zbrano delo pesnika ali celotno kulturo.

V hebrejski tradiciji imenujejo Boga Kralj, Oče, Soprog, Knez, Pastir, Sodnik ali celo Skala, Utrdba, Odrešenik. Tako vidimo da metafore v procesu združevanja z določeno soodvisnostjo oblikujejo celoto. Tako tudi prilike ustvarjajo

⁵¹ Prim. T. Nkeramingo, *L'homme et la transcendance*, Lethielleux, Paris 1984, 224.

nekakšno pripovedno sceno, ki služi za osnovo napetosti med vsakdanjim življenjem in razumevanjem prilike kot metafore. S tem tudi struktura kot celota deluje metaforično, saj je nujno potrebna za razumevanje posameznih metafor. Tako so lahko prilike tragične ali komične, kot trdi Vias, in imajo tako kot celota v svoji tragičnosti ali komičnosti s svojo zgodbo metaforičen značaj. Vidimo, da nam dramatična zasnova prilike omogoča razumevanje celote kot novega pomena. Ta novi pomen, ki nastopa z upoštevanjem celote, omogoča stvaritev nove ‚izgubljene eksistence‘ teksta. Izolirana prilika je tako le ostanek umetne zgodovinskokritične metode, saj prilike sestavljajo zbirko, ki šele kot celota daje določen pomen. Tega je ohranila prva Cerkev, saj nam vse Jezusove prilike niso ohranjene. Gre torej za hermenevtiko celotne zbirke prilik in ne samo posamezne prilike.

Niso pa ohranjene samo prilike, temveč tudi sklop Jezusovih izrekov, ki ravno tako prispeva k razumevanju simbola ‚Božjega kraljestva‘ (296). V mnogočem so ti izreki v strukturnem nasprotju s prilikami. S tem se svetopisemska pripovedna zgradba razbija, tako da ne gre več za zaprto strukturo, ki bi onemogočala vsako novo interpretacijo, temveč vstopa v metaforični proces celota. **248** Ta proces obojestranskega osvetljevanja med prilikami in Jezusovimi izreki mora vase sprejeti še razmerje med oznanjevanjem kot takim ter samim Jezusovim obnašanjem. Prilike in izreke lahko interpretiramo šele, ko upoštevamo Jezusov odnos do cestnarjev, prostitutk, farizejev, pismoukov ... Vendar se tu ne smemo omejiti na navadna Jezusova dejanja, potrebno je upoštevati še njegove čudeže. Vedno pridemo do istega zaključka: potek ustaljenega življenja je prekinjen, presenečenja se vrstijo, nepričakovano se pojavi nekaj povsem drugačnega – čudež, poslušalci so prisiljeni razmišljati o nepojmljivem. Kot smo omenili, gre za značilne mejne izraze, ki vnašajo napetost, da bi tako prebudili osnovni proces razumevanja – dogodek (297).

Še večji pomen za ta medsebojno prepletajoči proces, ki vodi do novega pomena, ima vključitev vsega tega v pripoved Jezusovega trpljenja. Tako ne gre več za Jezusove prilike, temveč za prilike Križanega. Po Ricoeurjevem mnenju gre za končni odgovor, ki si ga daje Jezus sam o svoji lastni identiteti, ko sprašuje apostole, kaj pravijo ljudje, kdo je.⁵² Njegova lastna podoba na križu nadaljuje to spraševanje. Kakor je Jezus oznanjal Boga v prilikah, tako je prva

⁵² Prim. P. Ricoeur, *Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion*, v: *Recherches de science religieuse* 73/1 (1985), 21.

Cerkev oznanjala Jezusa kot ‚Božjo priliko‘ [Gleichnis Gottes]. S tem hermenevtika bibličnih tekstov preraste v hermenevtiko Jezusovega dogodka. Preko Kristusa se Bog najbolj jasno poimenuje in razodene. Kajti misliti Kristusa brez Boga je ravno tako nemogoče kot Izraelce brez Jahveja (298). Celoten proces poimenovanja pa se začne v nekem smislu s Križem in Vstajenjem. »Toda Križa ne moremo razumeti ter izreči drugače kot le v zapuščenosti od Boga, ki je v odnosu, z vsemi znaki Božje slabosti, pripadajočim ostankom Božjega poimenovanja. In vstajenja se ne da razumeti drugače kot s spominjanjem odrešenjskih dejanj Boga in v anticipaciji vstajenja vseh ljudi« (299). Vse oblike bibličnih pripovedi, še posebej evangelijske, morajo najti pravo luč v teh poslednjih dogodkih Jezusa Kristusa. Tudi nastanek evangelijev govori o tem, da je prva Cerkev ravnala prav tako.

5. Vprašanje inspiracije

S tem, ko je ne samo tekst kot tak, temveč celotno oznanjevanje prve Cerkve potrebno razumeti metaforično, prestopi hermenevtika iz spekulativne teološke govornice na raven poetične. Njena naloga je, da prek vsakdanjih dogodkov in stvari ustvari nov svet, novo bitje, Božje kraljestvo, ki bo odpiralo novo upanje in poslušalcem dalo novih moči za lastno rast v tem novem stvarstvu. S tem Ricoeur zavrže spekulativno govornico, ki hoče na epistemološki ravni razjasniti vse dileme in odvzeti interpretaciji ustrezno delovno območje. Ob zavrnitvi spekulativne, teološke govornice, v biblični hermenevtiki se pojavi vprašanje inspiracije ali navdihnjenja.

Če še velja, kot je dolgo časa veljalo, da gre v biblični hermenevtiki za enoten pomen, ki so ga preprosto enačili z resnico, je vsa pot, kot jo poskuša prehoditi Ricoeur s svojo poetično hermenevtiko, zaman. Še posebej je treba na tem mestu omeniti vse nazore, ki so inspiracijo enačili z narekom, kjer Bog uporabi človeka zgolj kot orodje ali kot nekakšnega tajnika, kot sta to Ambrož in Avguštin. Tudi poznejši poudarki, ki jih dasta Albert Veliki in Tomaž Akvinski, ko trdita, da je Bog primarni oziroma glavni, človek pa inštrumentalni avtor, se sodobni eksegezi še vedno zdijo preveč enostavno razumljeni.⁵³ Kljub mnogim poizkusom relativizirati pojem inspiracije, ki bi bolj odprl možnost ‚znanstvenega‘ pristopa k Svetemu pismu, je drugi vatikanski koncil izjavil: »Pri

⁵³ Prim. B. Sesboué, *Croire*, Droguet et Ardant, Paris 1999, 170.

sestavljanju svetih knjig je Bog izbral ljudi, ki jih je tako naravnaval, da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju njegovega delovanja v njih in po njih – kot resnični avtorji zapisali vse to in samo to, kar je on hotel.« (BR 11) Če vztrajamo zgolj pri takem pojmovanju razodetja, potem je vsako sklicevanje na metaforičnost in odprtost, kot jo predpostavlja Ricoeurjeva poetična hermenevtika, že vnaprej obsojeno. Vendar je v istem dokumentu rečeno: »Ker pa je Bog v sv. pismu govoril po ljudeh na človeški način, zato mora razlagalec sv. pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno preiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti.« (BR 12) Torej ne gre za enoumno Božje sporočilo, ki bi ga lahko zgolj brali, brez vsake razlage. K temu lahko dodamo še izjavo papeške biblične komisije: »Toda ta postavka se sedaj spopada z ugotovitvami jezikovnih znanosti in filozofskih hermenevtik, ki potrjujejo večpomenskost pisanih besedil.«⁵⁴

250 Kljub temu da papeška komisija vztraja v želji priti do tega enega navdihnjene pomena – resnice, v svojem zaključku postavi kot izhodišče za merilo ‚polnega pomena‘ to, kar lahko v veliki meri prepoznamo tudi pri Ricoeurju. »Končno je ‚polni pomen‘ mogoče presojati kot samo drugače imenovan duhovni pomen bibličnega besedila, v primeru, ko se duhovni pomen razlikuje od dobesednega. Osnovo za to predstavlja dejstvo, da Sveti Duh, ki je glavni pisec Svetega pisma, lahko vodi človeškega pisca pri izbiranju njegovih izrazov tako, da ti izražajo neko resnico, o kateri sam ne zaznava vse globine. Ta se popolneje razodene v teku časa, na eni strani zaradi nadaljnjih božanskih uresničenj, ki bolj razodevajo pomen besedil, na drugi strani pa zaradi vstavitve besedil v kanon Svetega pisma.«⁵⁵ Glede na metaforo, ki je po Ricoeurju bistvena sestavina bibličnih tekstov, predvsem pa njenih poetičnih vidikov, je svetopi-semški tekst v svetu, ki odkriva in odpira nove načine naše pripadnosti temu svetu. »Poetični diskurz prekine s konceptom adekvatne resnice [le concept de vérité-adéquation], ko v postopku preverjanja in odkrivanja razvije drug koncept resnice, resnice, ki je v pojavljanju – manifestiranju [la vérité-manifestation].«⁵⁶ Pri Ricoeurju gre za preseganje klasičnega spora, ki se je rojeval ob vprašanju navdihnjenja. Ne gre za resnico, ki bi v opisih odražala popolno adekvatnost zgodovine, biologije ali kakšne druge znanosti, pač pa za resnico, ki je razodevanje Boga. Podobno poskuša to vprašanje reševati tudi papež Janez

⁵⁴ Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerкви*, Družina, Ljubljana 2000, 65.

⁵⁵ Papeška biblična komisija, n. d., 70s.

⁵⁶ T. Nkeraminigo, n. d., 223.

Pavel II, ko ločuje pomen in resnico.⁵⁷ To lahko najdemo tudi v opredelitvi papeške komisije, ki dopušča nadaljevanje popolnjevanja celostnega pomena. Kot lahko vidimo v postavitvi metafore, gre za znan pomen besed; v bibličnih tekstih je uporabljena vsakdanja govorica, človeška govorica, kot to trdi 2. vatikanski koncil, ki zaradi nove povezave dobi nov pomen. Ta pomen, če gre za živo metaforo, ne more biti nikoli izčrpan. Tako tudi razodetje ne. Inspiracije se po Ricoeurju tako ne sme pojmovati v sokratskem smislu evdaimonije. Gre za navdihnjenje pomena, ki je avtorja vodilo pri pisanju. Pravi pomen se končno razodene z vključitvijo v skupnost, pri metafori v sklop diskurzov, pri bibličnih tekstih v sistem sprejetega kanona.

Tega pomena ni, kot smo videli, mogoče najti izven povezav s svetom življenja. Za poetični tekst je razodevanje predvsem odkrivanje in manifestiranje sveta, v katerem bi človek lahko prebival. Gre za razodevanje bibličnega sveta, ki tu nadomesti klasično pojmovanje inspiracije svetopisemskega pisatelja: navdihnjen naj bi bil z določenim pomenom, ki naj bi ga nato razvil v določenem tekstu. Ta biblični svet, definiran v poetični govorici, odkriva in razvija ‚stvar teksta‘, o kateri govori, ter novo bitje, ki v postopku razodevanja bibličnega sveta nastane. V tem bibličnem svetu in njegovem razodevanju lahko razumem tudi lastno eksistenco ter lastno zgodovino (304). Zato za Ricoeurja ni navdihnjen nek tekst, ampak stvar teksta. To pa je stvar v svetu, ki ga ta tekst odpira in predstavlja. Zato bi lahko sklepali, da v konceptu Ricoeurjeve hermenevtike inspiracije že ta sama zahteva proces interpretacije. Samo tekst, ki je bil sposoben določeni skupnosti razodeti Božje ime, je bil navdihnjen, kajti s tem ji je odprl nov svet teksta, ki ji je zopet posredoval novo možnost bivanja v luči novega razodetja. Razodetje je bilo res vezano na inspiracijo, ki je bila nekakšen glas za glasom. »To omogoča verjetje, da je bil tekst prišepsljen na uho preroku, ki je vir intenzivnemu razumevanju razodetja v luči subjektivnosti.«⁵⁸ Po Ricoeurju je to preroško subjektivno pojmovanje okužilo celotno teološko govorico, ki bi lahko skupnost brez posluha za druge dimenzije življenja pripeljala v apokaliptične čase, ki jih Ricoeur vzporeja z utopijo v politični sferi (373). Zato inspiracija ne sme biti razumljena v smislu baročnih slikarij, ampak v smislu pojma stvari teksta. Ta ostaja nujna pot, preko gole

⁵⁷ Prim. Janez Pavel II., *Vera in razum*, Družina, Ljubljana 1999, 106.

»Kot vsako drugo besedilo tudi viri, ki jih interpretira teolog, posredujejo najprej pomen, ki ga je treba dojeti in predstaviti. Ta pomen pa se predstavlja kot resnica o Bogu, ki jo je priobčil Bog sam s pomočjo svetega besedila.«

⁵⁸ P. Mongin, n. d., 238.

subjektivnosti, ki pa bi lahko zapeljala celoto bibličnega sveta v aporijo čakanja na apokaliptične čase. Samo celosten proces, ki vključuje tudi oddaljitev, je sposoben ostati zvest predstavljenemu pojmu navdihnjenja, če sveda hoče sprejeti pomen kot glavno vodilo ukvarjanja s svetopisemskimi teksti. Zopet se lahko naslonimo na papežovo izjavo: »S svojo zgodovinsko in umeščeno govorico more človek izražati resnice, ki presegajo jezikovni dogodek. Resnice dejansko nikoli ni mogoče zajeti v prostor in v kulturo; spoznana je v zgodovini, vendar presega samo zgodovino.«⁵⁹ Iz Razodetja narediti živo metaforo, ki bo stalno govorila in razodevala ter s tem kazala preko sebe, je vseskozi Ricoeurjev cilj. Ob tem ne smemo pozabiti, da nikoli noče prestopiti mej, ki si jih postavlja kot filozof, čeprav kot vernik sprejema moč Besede.

6 Upanje – poetičnost procesa poimenovanja

Proces poimenovanja Boga torej ne more najti svojega mesta zgolj v tekstih, temveč nujno sega v praktično življenje. Res, da je Bog poimenovan v tekstu, vendar ne smemo pozabiti, da ta preraste v pomen, šele ko zmore prebuditi nov dogodek. Gre za poetičnost, razumljeno v širokem smislu ustvarjalnega posnemanja, ki ga Ricoeur opredeli z mimesis III, ko mene ali skupnost nekaj nagovori in tako ustvari nov dogodek. »Ti teksti ne izčrpajo svojega smisla v čisti interni vlogi teksta, kažejo na svet, ki smo ga poimenovali kot način bivanja kot [...]. Bistvo poetičnosti je, da ‚preuredimo‘ svet po nameri poeme« (303). Gre za osnovni poziv tudi krščanskega oznanila po spreobrnjenju in ravnanju v skladu z izpovedjo vere. Ricoeur dodaja nujno pot, pot razumevanja sebe, kot jo je predstavil v arhitekturi subjekta in ki sledi procesu poetičnega poimenovanja Boga.

Ko se tako vedno bolj spuščamo na področje praktičnega življenja, je poimenovanje Boga vedno bolj vezano na vprašanje zla in upanja. Ricoeur je poskušal v analizi hotenega in nehotenega, ki spada v njegova prva dela, razviti pojem ‚poetika hotenega‘. S pomočjo ločitve med moralo in etiko, ko da etiki primat hotenja v smislu conatusa ali appetitusa ter morali praktično in konkretno ureditev v določeni skupnosti, je razumljivo, da segajo posledice tudi na področje religioznega razmišljanja. »Nujnost upanja ni epistemološka, temveč praktična in eksistencialna. Ta nujnost je imanentna hotenju, ki pričakuje in zahteva izpolnitev svojih želja; ta nujnost je na ravni praktičnega uma in ne

⁵⁹ Janez Pavel II., n. d., 107.

absolutnega vedenja.«⁶⁰ K pojmu upanja moramo nujno priključiti njegovo nasprotje, zlo, in prepletенost obeh s pojmom svobode. Zlo predela svobodo v nemogočo možnost. Zato je nujno priznanje naših mej, kot to uči Kant, ki pridruži nezmožnosti čistega uma nezmožnost praktičnega uma. »To dvojno razočaranje najde svoje nasprotje v upanju. Postulat svobode odslej lahko dosežemo le preko noči pričakovanja, s krizo transcendentalnih iluzij in preko noči nemoči, s krizo radikalnega zla. Resnična svoboda je lahko samo stvar upanja, preko tega spekulativnega in praktičnega velikega petka.«⁶¹ Ne mislimo se prehitro zateči v kerigmatično rešitev upanja preko Božje milosti ali oznanila neke avtoritete, temveč hočemo ostati zvesti filozofskemu razmišljanju. Za oporo na tej poti najde Ricoeur Kanta, ki v svoji kritiki religije v meji razuma daje odgovore v smeri svojega četrtega vprašanja, kaj smem upati. »Intellectus spei« je temeljna vez med filozofijo in teologijo, ki lahko premaga sterilno nasprotje med vero in razumom. Tako mora filozofija ostati veda v mejah ter tako odprta v upanje, kot je to postavil Kant.

Gre za odločitev med bogovi, ki so tu, ki jih lahko upodobim in se ne spreminjajo, ter Bogom prihoda, zgodovine. ‚Ne še‘ je proizvod uma upanja, ki v vsakem dogodku vidi potrditev ali razočaranje pričakovanega.⁶² Še posebej je to vidno ob pojmu zgodovine in soočenja tega pojma z osebno refleksijo. Ta osebna poteza, ki jo Kierkegaard poimenuje ‚strast do možnega‘ in jo Sartre pozneje prevede v zahtevo po samopostavitvi, je v krščanstvu navzoča v oznanilu poslednjih časov, ki jo moramo nujno predpostavljati v vsakem logičnem razmišljanju. »Filozofsko živeti krščansko upanje je kot regulativni razum refleksije, ker je prepričanje o končni enosti resnice, celo Duh Razuma.«⁶³ Če je Kantova težnja po absolutno dobrem na ravni praktičnega uma, mora predpostavljati neko zmožnost imaginacije, ki nas bo vodila na tej poti. »To lahko natančno povzčemo z absolutnim vedenjem pri Heglu. Natančno, ne dovoljuje nobenega vedenja, temveč vprašanje, ki ima opraviti z upanjem.«⁶⁴

Tako lahko preidemo k Sartru in njegovemu pojmu ničanja. Če je za Sartra biti človek, biti projekt samega sebe, lastna svoboda, ko bistvu predhaja eksistenca, sledi iz tega, da je vsako ustvarjanje ničenje. Vendar gre po Ricoeurju pri tem

⁶⁰ P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 126.

⁶¹ P. Ricoeur, n. d., 127.

⁶² Prim. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 395.

⁶³ P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, 11.

⁶⁴ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 407.

le za razmišljanje med stvarmi, ko gre za klasično ontologijo bistev, stvari. Biti svoboden naj bi torej pomenilo ne biti stvar. »Vendar ne-stvar še zdaleč ni ne-bit, »nothing« in »not not-being«; tu je po mojem težava njegove filozofije: njegova filozofija nič je posledica nezadostne filozofije biti, še posebej, ker je prežeta s potezo revne teorije pojma biti.«⁶⁵ Šele pri Ricoeurju lahko razumemo poizkus ustvarjanja nove ontologije preko metafore, ko gre za ‚svet kot‘, ‚bivajoče kot‘ v vsej ustvarjalni množici možnosti. Ricoeurjevo sklicevanje na Kantova pojma razširitev [Erweiterung] in povečanje [Zuwachs], ki ga zahteva osnovna etična namera po ohranitvi življenja oziroma težnja po absolutno dobrem na ravni praktičnega uma, ni povečanje vedenja ali spoznanja, temveč njegovo odprtje [Eröffnung]. »To odprtje je ekvivalentno filozofiji upanja.«⁶⁶ Zato pri upanju na nesmrtnost ne gre za nikakršen razcep med dušo in telesom, duhom in snovjo, gre le za odprtje zahtevi etične težnje, ki nam je dana v naši lastni biti, ki teži po ‚vztrajanju v svoji biti‘. Tega pa si sami ne moremo dati, lahko ga le srečamo [antreffen], kot je to rekel Kant. »Kerigmatičnemu upanju se je tako približal s pomočjo premika, od praktične zahteve k teoretičnemu postulatu, od zahteve k pričakovanju. Ta premik je tisti, ki omogoča prehod od etike k religiji.«⁶⁷ S tem združujemo nujnost poimenovanja Boga ne samo na ravni spoznanja, ampak tudi etike, ki poganja vsak naš gnostični korak. Boga lahko pred drugimi poimenujem zgolj kot priča. Zato spraševanje o tem, kaj smem upati, nujno vključuje vprašanje o tem, kaj moram storiti. Morala, ki iz tega izhaja, ni pot do sreče, ampak pot do tega, da postanem vreden te sreče. Upanje, ki se rojeva na poti praktičnega poznanja absolutno dobrega, nujno vključuje zavest o danem, najdenem in podarjenem. Iz upanja pa izhaja tudi pojem moje svobode, najprej možnosti izbire, da hodim po poti upanja, nato pa tudi nevarnost krhkosti upanja. Samo v luči totalizacije, ki ga predvideva zmožnost odločitve za dobro, golo vztrajanje v svoji biti, se rojeva zlo. Zato se resnična zloba človeka pokaže le v totalnosti države ali Cerkve.⁶⁸ Tako je treba stalno osvobajati podobe upanja v konkretni družbi ali verski skupnosti, saj je naloga predvsem zadnje, da prinaša polnost upanja. Ne samo poimenovanje Boga, temveč tudi življenje iz tega poimenovanja mora vedno najti svoj prostor v konkretni stvarni situaciji političnega udejstvovanja, kar smo omenili že s pojmom utopija in ideologija.

⁶⁵ P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, 356s.

⁶⁶ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 409.

⁶⁷ P. Ricoeur, n. d., 411.

⁶⁸ Prim. P. Ricoeur, n. d., 412–414. – Tudi naslov tega poglavja: *La liberté selon l'espérance*, jasno izraža to misel.

Moltmannova teologija upanja vključuje tako tudi etiko poslanstva. Obveza poslanstva, ki jo živim sedaj, izhaja iz obljube in se nujno odpira prihodnosti. Vendar poslanstvo pomeni nekaj drugega kot le obvezo, presega jo in odpira vrata novemu stvarstvu. Gre za strastnost možnega, ki ga omogoča samo poetična imaginacija. Edino iz znamenj novega stvarstva lahko razberemo obljubo vstajenja. Poslanstvo nujno presega zgolj osebno raven, gre za razsežnost medosebnih, družbenih, celo kozmičnih odnosov. »Svoboda, odprta za novo stvarstvo, je dejansko manj osredotočena le na subjektivnost, avtentično osebo, kot na socialno in politično pravičnost; kliče spravo, ki zopet zahteva zaobjetje vseh stvari.«⁶⁹

Vsako upanje, ki je oprto na svobodo, deluje v pojmih ‚navkljub‘, ‚svoboden za‘, ‚koliko bolj‘, ki se v polnosti izvrši v vstajenju. »Navkljub čemu? Če je vstajenje mišljeno kot vstajenje od mrtvih, je vsako upanje in vsaka svoboda navkljub smrti. Tu je hiatus, ki iz novega stvarstva ustvari creatio ex nihilo. Ta hiatus je tako globok, da je identiteta vstalega Kristusa in križanega Jezusa veliko vprašanje Nove zaveze.«⁷⁰ Negotovost apostolov ob prikazni Vstalega izraža nezmožnost povezati Jezusa s križa in Povelčanega. Zato je tipični simbol poimenovanja Boga, ki izhaja iz velikonočnega dogodka, dogodka Jezusa Kristusa, prazen grob.⁷¹ Upanje je tisto stičišče, kjer se soočita moja pot k smrti in njeno zanikanje. Ravno iz tega zanikanja, življenjskega zagona, ki prežema vse naše predstave, izvira tudi izraz apostola Pavla, ‚koliko bolj‘, ‚v veliko večji meri‘. Tako se mitični izravnavi krivde s kaznijo pridruži nezasluzen dar. »Vendar pa z milostnim darom ni tako kakor s prestopkom. Če so namreč zaradi prestopka enega umrli mnogi, sta se v veliko večji meri razlila na mnoge Božja milost in dar, po milosti enega človeka, Jezusa Kristusa.« (Rim 5,15) Božja podoba tako vedno bolj odkriva svoj obraz v upanju, ki se rojeva v etični razsežnosti naše biti.

»Biblični simboli in pripovedi so podobe par excellence naše osvoboditve. V naši globini obveščajo naše želje in našo eksistenco, ko jo odprejo realni svo-

⁶⁹ P. Ricoeur, n. d., 399.

⁷⁰ P. Ricoeur, n. d., 400.

⁷¹ Prim. D. Ocvirk, *Nedokončan evangelij Svetega Duha*, v: *Bogoslovni vestnik* 58 (1998), 436.

Že v naslovu lahko prepoznamo podobno odprtost do ustvarjalnosti v telogiji, kot jo zagovarja Ricoeur v svojem zgolj eksegetičnem pristopu. V ospredje pri tej nedokončanosti je postavljen prazen grob: »Kristjani verujemo v Odsotnega, ki je na Očetovi desnici, zunaj dosega naših rok in oči. O tem nam v teh dneh govori prazen grob.«

bodi, s potrditvijo možnosti biti človek, kljub smrti in očitni nujnosti. Sem se uvršča biblična hermenevtika.«⁷² Kot smo videli, je ta mogoča le z zmožnostjo tako produktivne kot reproduktivne imaginacije, ki sedaj terja še etično raven. Samo ustrezna imaginacija, ki se najde v danih poljih poimenovanj Boga, lahko odpre pot upanju. Z upanjem tako preko ustvarjalne domišljije pristopamo k ‚praznemu grobu‘, kjer znova poimenujemo Boga. Če je polifonija bibličnega poimenovanja in metaforična struktura pripovedi ponudila poimenovanje od zgoraj, lahko sedaj rečemo, da smo k Bogu pristopili od spodaj, kot pričevalci Upanja. Upanje vedno najdemo, v sebi ali okrog sebe. Torej je tudi filozofija pričevanja lahko le hermenevtika, kjer gre za interpretacijo danega v luči zmožnosti vzpostavitve zapleta. Interpretacija pričevanja se tako lahko hrani v zgodovini ali v lastni zavesti, kjer izberemo Boga ali bogove z ozirom na posledice.⁷³ Tako kot pričevanje daje kaj v proces interpretacije, ki nas nagiba k poimenovanju Boga, tako ta isti proces zahteva ustvarjalno odločitev za določeno pričevanje.

256 Z uvedbo pričevanja se Ricoeur v svoji hermenevtični filozofiji izogne začaranemu krogu. Hermenevtika, ki je nujno oprta na interpretacijo, bi bila lahko v svoji totalnosti interpretacija interpretacije, saj je bilo vse, kar interpretiramo, interpretirano pred nami. Pomik bi šel v sterilno neskončnost in bi tako izgubil vsako verodostojnost. »V pričevanju je absolutna neposredovanost, brez katere ne bi bilo v polju interpretacije ničesar. Ta neposredovanost deluje kot izvor, kot začetek, preko česar se ne moremo povzpeti [...]. Je trenutek, kjer interpretacija postane eksegeza enega ali več pričevanj.«⁷⁴ Religije temeljijo prav na pričevanju. Od preroštva do Mojzesa je celota avtoritete, na katero se sklicuje razodetje, postavljena na verodostojnost pričevanja. Tako je treba tudi razumeti potrebo Mojzesa po imenu tistega, ki ga pošilja. Ricoeur pravi, da je pričevanje dar, ki ga vera poklanja filozofiji.⁷⁵ S tem postane vsak hermenevtični pristop, in to ne samo na področju vere, temveč tudi na področju umetnosti ter še posebej etike, oprt na pričevanje, ki nosi samo v sebi veliko krhkih elementov. Pravo pričevanje vedno zahteva ločevanje od krivega pričevanja. Temu se lahko prikrade tako lažno kot bolno in tudi napačno razumljeno pričevanje. Vendar ravno ta negotovost pričevanja, težko razločevanje med

⁷² A. Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, University press, Leuven 1996, 250.

⁷³ Prim. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 129.

⁷⁴ P. Ricoeur, n. d., 130.

⁷⁵ Prim. P. Ricoeur, *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, 242.

pristnim in lažnim, je tista njegova dimenzija, ki zahteva nujnost interpretacije. Še posebej gre za vprašanje sovpadanja med dogodkom pričevanja in smislom tega. Tako se vzpostavi osnovna Ricoeurjeva poteza dogodek-smisla-dogodek, ki prinaša šele v svoji polni dialoški nov pomen.⁷⁶ Kot so bili preroki pričevalci starega Izraela, tako se v novi zavezi navezujejo na isto podobo pričevanja tudi apostoli. Nova zaveza vzame za temelj pričevanje, da je Jezus resnično Kristus. »Rekel jim je: ‚Ni vaša stvar, da bi vedeli za čase in trenutke, ki jih je Oče določil v svoji oblasti. Toda prejeli boste moč, ko bo Sveti Duh prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta.‘« (Apd 1,8)

7 Na poti do skupnosti Imena

Pričevanje, ki dobiva svojo moč v upanju, to pa v možnosti poetičnega predstavljanja poslednjih dni, drugih časov, kot to lahko srečamo pri Ricoeurjevi analizi simbolov ter metafore, začenja vsak hermenevitičen postopek. Pokazali smo, da je možnost poimenovanja Boga sad tega procesa, ki se kljub krhkosti odvija v hermenevitičnem polju. Zato s Kristusovimi pričevalci nastopa nova podoba Boga, ki je med nami. »Kristusovo ime podeli besedi Bog njeno polnost zgodovinske vrednosti, ko se nanaša na žrtvovano ljubezen, ki je močnejša kakor smrt.«⁷⁷ Gre za radikalno pričevanje navkljub kriku s križa. Ta krik terja interpretacijo ob praznem grobu vstajenjskega jutra. Zanimivo je, da ob kriku zapuščenosti, smrti stotnik izpove vero. Ta dvojna beseda anticipira polnost izpolnitve vstajenja v skupnosti upanja.⁷⁸ Poklicane priče teh dogodkov so morale poimenovati Vstalega in Križanega s skupnim imenom ter v skladu celotnega izročila: »O nespametna in počasna v srcu za verovanje vsega, kar ...« (Lk 24,25).

Oddaljitevi, ki smo jo srečali v ločitvi izvornega dogodka in teksta ter je prinašala poetično napetost, ki rojeva razširitev pomena, se sedaj pridruži še bolj plodovita oddaljitev, ki vključuje oddaljitev med podobo Boga, ki jo ponujajo pričevalci, še bolj Pričevalec, in pričakovanjem, ki je meni lastno. Božje ime tako vedno bolj kroži v procesu razumevanja in razlaganja, ki smo ga na začet-

⁷⁶ Prim. P. Ricoeur, *Lectures 3*, 131.

⁷⁷ P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, 51.

⁷⁸ Prim. P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, 232.

ku označili kot Ricoeurjevo tipično izhodišče. Samo pot trojnega mimezisa, kjer mi je dano kaj v lastno in ustvarjalno dojetje, odpira možnost tudi v poti poimenovanja Boga. Zato je razumljivo, da je ob interpretaciji dogodkov vere dosežen pravi zaključek šele z ustvarjalnim dojetjem, ki preide v dejanje mimezisa III, ki pa ni stvar trenutka, ampak proces, ki ga Ricoeur na široko naveže na Aristotelov pojem poezisa. Na tej poti angažiranega razumevanja, če povzamemo celoto, ki jo Ricoeur vključi v hermenevtični krog, bomo lahko tudi poimenovali Boga.

Biblična hermenevtika hodi po isti poti, le da presega v prepletenosti in totalnosti polja delovanja in razumevanja zgolj filozofsko. Predvsem zahteva od bralca Svetega pisma ponižnost, ki je za Ricoeurja nujna tudi pri filozofu. »Filozof mora priznati, da obstaja razmišljanje zunaj filozofskih virov Grkov.«⁷⁹ Sklicuje se na prijatelja, protestantskega misleca Thévenaza, ki trdi, da pri Grkih ni bilo treba vzpostavljati odnosa z bogom, saj je bil zanje bog enak razumu, modrosti. S pomočjo eksegeze pa se nam podoba boga filozofije izgublja in vedno bolj nastopa filozofija, ki mora misliti pred Bogom in to samo na človeški način. »Filozofiji božanstva se bo stalno postavljala nasproti pred Bogom odgovorna filozofija, filozofija, kjer Bog ne bo več njen najvišji objekt, temveč bo vključen kot pol poklicanosti in odgovora samega dejanja filozofije.«⁸⁰ S tem lahko rečemo, da končno smemo in moramo poimenovati Boga. Hkrati mora to poimenovaje vedno priznati svoje meje in mora vedno ostati ‚samo človeško‘. Da Ricoeur lahko ostaja in vztraja v teh mejah, je zanj edino zagotovilo ter varovalka poetičnost te poti, če to razumemo v širokem spektru ustvarjalnosti. V najširšem okviru ustvarjalne poetike, kot jo najdemo že pri Aristotelu, ki mu Castoriadis očita, da se ni drznil sprejeti vseh iz njegove obravnave poetike izhajajočih posledic, lahko nepoimenovano, o katerem je drugače nemogoče govoriti, vsaj zaslutimo, če že ne poimenujemo s polnim imenom.

Vendar bi vsak zastoj v poetičnem procesu iskanja božjega imena, kot smo ga s pomočjo P. Ricoeurja predstavili, pomenil pot v ontoteologijo, ki ga lahko enačimo z malikovanjem. Zato je nujno, da v tem procesu vztrajamo in si tako

⁷⁹ J. Greisch, *Paul Ricoeur L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, 429.

V tej izjavi lahko vidimo, da Ricoeurjevo sklicevanje zgolj na filozofskost pristopa, ki vključuje tudi metodični agnosticizem, ni potreben. Saj mora zato razširiti pojem filozofije, da sme povedati to, česar bi drugače ne mogel.

⁸⁰ P. Ricoeur, *Lectures* 3, 246.

poleg drugih dostopov do Boga odpremo, kot nekakšno korekcijo vsem drugim, prav poetično pot, ki je ne smemo omejiti na raven od stvarnosti odmaknjene imaginacije. Vezni člen tu je Ricoeurjeva podoba krščanstva. Najvišjo podobo Boga in njeno končno razodetje v Kristusu Ricoeur veže na skupnost, kot že vsak drug religiozni pristop. »Biti religiozna oseba pomeni na nek način sprejeti vstop ali že biti del tega velikega kroženja med temeljno besedo, teksti posredovanja in interpretacijsko tradicijo.«⁸¹ Ta tradicija ni ena, ampak je tudi v krščansko-judovskem izročilu pluralna, ter vzpostavlja nekakšno tekmovanje v poslušanju in interpretaciji. Zato bi vsako ločevanje med hermenevtiko teksta in razumevanjem družbe vodilo v slepo ulico, tudi v našem prizadevanju po poimenovanju Boga. »Če sem tako vztrajal v poetičnem poimenovanju Boga, je to zato, da bi obvaroval dragoceno dialektiko med poetiko in politiko. Gotovo: človeška eksistenca je politična eksistenca. Toda teksti, v katerih se razume krščanska eksistenca, so le v toliko politični, v kolikor so poetični.« (304s) Da zaključi razpravo, ki že v naslovu prikazuje prizadevanje poimenovali Boga, s sklicevanjem na politično sfero, potrjuje njegovo željo in prepričanje, da gre za dejaven in ustvarjalen proces. »Tekst, iztrgan iz povezanosti z živo skupnostjo, je s tem reduciran na kadaver, pripravljen za avtopsiho.«⁸² Če hočemo, da vstopimo v odgovorno poimenovanje kogar koli, mora biti to stvar živega odnosa. Ta živi – poetični – odnos se ne dogaja samo na ravni spoznanja ali umetniškega ustvarjanja, zavzema celoto človekovega bivanja. Tako ne more poimenovati Boga samo tekst (sola scriptura), temveč celoten proces, ki ga vzpostavlja v poslušajočem občinstvu.

Še posebej je zanimivo njegovo stališče do liturgije, ki postane privilegirani prostor reprodukcije tekstov. Prakticiranje govornice v liturgičnem opravilu se približuje ‚misteriju‘, in to tako v delovanju kot izrekanju. Ko se v liturgiji uporabljajo sveti spisi, celotna skupnost vstopa v dialog z izvornimi protagonisti ter se na novo razumeva tudi skupnost sama.⁸³ Zato lahko zaključimo, da samo živa in ustvarjalna skupnost, ki živi v polni odprtosti posredovani Besedi, lahko pričuje tako, da se bo tudi danes slišalo božje ime. »Prej sem govoril o avtonomiji teksta: ta se nanaša na odnos do svojega avtorja, ne pa na odnos do poslušalcev. Tekst obstaja, konec koncev, zaradi skupnosti, za uporabo v skupnosti, da bi dal tej skupnosti podobo.«⁸⁴ Tako kot ne obstaja jezik

⁸¹ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, 219.

⁸² P. Ricoeur, *Penser la Bible*, 10.

⁸³ Prim. P. Ricoeur, n. d., 427.

⁸⁴ P. Ricoeur, n. d., 12.

brez govornice, tako ne more obstajati nevidna Cerkev brez vidne. Zato je edini problem, ki iz tega izvira, kako nasilje institucije, ki nujno iz tega sledi, zaobiti ter ga premagati. Sekularizacija je tista, ki s svojo kritiko institucije, še posebej verske, ustvarja skupnost upanja, osvobodeno moči. »Ostaja uboga beseda, razorožena, ki nima druge moči kot možnost, da je izrečena in poslušana. Izreka se na nekakšni stavi: je še kdo, ki jo bo slišal?«⁸⁵

Mi lahko le skupaj z Ricoeurjem dodamo, da v kolikor je človek v svoji človeškosti res ustvarjalno bitje, poetično, se bo vedno našel kdo, ki bo Besedi prisluhnil in se čutil poklicanega, da pričuje za Ime.⁸⁶

LITERATURA:

- Greisch J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001.
- Janez Pavel II., *Vera in razum*, Družina, Ljubljana 1999.
- Mongin O., *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994.
- Nkeramingo T., *L'homme et la transcendance*, Lethielleux, Paris 1984.
- Ocvirk D., *Nedokončan evangelij Svetega Duha*, v: *Bogoslovni vestnik* 58 (1998).
- Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Družina, Ljubljana 2000.
- Ricoeur P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1965.
- Ricoeur P., *Expérience et langage dans le discours religieux*, v: *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.
- Ricoeur P., *Fides quaerens intellectum*, v: *O božjem bivanju*, Poligrafii 11/12, letnik 3.
- Ricoeur P., *Herméneutique de l'idée de Révélation*, v: *La Révélation*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Louvain 1977.
- Ricoeur P., *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955.
- Ricoeur P., *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995.
- Ricoeur P., *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969.
- Ricoeur P., *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2000.
- Ricoeur P., *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994.
- Ricoeur P., *Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion*, v: *Recherches de science religieuse* 73/1 (1985).
- Ricoeur P., *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990.
- Ricoeur P., *L'unique et le singulier*, Alice, Liège 1999.
- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité, Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1988.

⁸⁵ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, 254.

⁸⁶ Prim. P. Ricoeur, n. d., 254. – »Usoda biblične besede je enaka kot pot poetičnih besed. Bodo slišane na ravni javnega diskurza? Moje upanje je, da bodo vedno obstajali poeti in ušesa, ki jih bodo poslušala.«

- Ricoeur P., *Poetische Fiktion und religiöse Rede, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband II*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981.
- Ricoeur P., A. LaCocque, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998.
- Sesbotié B., *Croire*, Droguet et Ardant, Paris 1999.
- Sovre A., *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- Spinoza B. de, *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- Thomasset A., *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, University press, Leuven 1996.