

Baruch de Spinoza

TEOLOŠKO-POLITIČNA RAZPRAVA

VII. POGlavJE INTERPRETACIJA SVETEGA PISMA

151

Vsi pravijo, da je sveto pismo božja beseda, ki uči ljudi večne sreče in poti odrešenja; stvari pa dokazujejo nasprotno. Vidimo namreč, da ljudstvo počne vse drugo, kot pa živi po nauku svetega pisma; opazamo tudi, da domala vsi širijo kot božjo besedo zgolj svoje izmišljotine in pod pretvezo religije merijo samo na pridobitev soglasja drugih ljudi. Videvamo tudi, kako so se teologi pravzaprav trudili, da izvlečejo iz svetih besedil, z očitno prisilo, tisto, kar sta bila v resnici njihova domišljija in mnenje, iščoč potrdila za to v božji avtoriteti.

Interpretacija svetega pisma, to je misli Svetega Duha, je stvar, ki jo počno z najmanjšo tankovestnostjo in največjo drznostjo; če jih kaj skrbi, to zagotovo ni strah, da bi prisodili kako napako svetemu pismu in se oddaljili od poti odrešenja. Bójijo se le, da bi nasprotniki morebiti razgalili njihove napake in da bi tako sami bili – s svojo avtoriteto vred – poteptani in zaničevani od drugih ljudi.

Če bi ljudje odkritosrčno delali, kar z besedami izpričujejo do svetega pisma, bi se zagotovo povsem drugače vedli: njihovih src ne bi bremenili tolikšni razpori; niti v sovraštvu bi se ne razvneli s tako silovitostjo; niti sužnji tako slepe in nepremišljene želje bi ne bili, da naj interpretacija svetega pisma odkrije kako novost na področju verskega. Nasprotno velja, da bi si v tem primeru ne upali sprejeti kot svetopisemski nauk ničesar, kar sveto pismo ne bi učilo na najočitejši način; še tisti brezbožneži, ki se niso bali izneveriti sveti knjigi, bi se varovali tega zločina – daleč stran od nje bi držali svojo svetoskrunsko roko.

Nizkotna lakomnost pa je na žalost tako zagospodovala, da je iz vere naredila zagovor človeških izmišljotin, ne pa pokornosti naukom Svetega Duha. Vrh tega vera ne odgovarja več ljubezni, temveč seje neslogo med ljudmi in širi kruto sovraštvu, ki se zakriva pod lažnim imenom verske vneme in strastne gorečnosti. Temu zlu se je pridružilo še vraževerje, ki ljudi uči, naj zaničujejo razum in naravo ter častijo in obožujejo samo, kar jima je nasprotno: ne bomo se torej čudili, če ljudje sveto pismo – da bi ga občudovali in venomer bolj častili – skušajo tolmačiti na tak način, da se zdi vedno bolj v nasprotju z razumom in naravo. Domišljajo si, da so v svetih besedilih skrite najgloblje skrivnosti, trudijo se, da bi jih raziskali – raziskali absurdnosti in opustili vsako drugo koristno iskanje, zakaj Svetemu Duhu prisojajo vse, kar si domišljajo v svoji blaznosti in kar skušajo zagovarjati z vso silo in močjo čustva.

Takšni so namreč ljudje po svoji naravi: kar pojmovno dojemajo s čistim umom, to pač zagovarjajo le z umom in razumom; iz vpliva čustev izhajajoča mnenja pa branijo s silo samega čustva. Da se torej ognemo tem zmešnjavam, da rešimo duha teoloških predsodkov ter da v nepremišljenosti ne sprejmemo človeških izmišljotin za božje nauke, moramo preučiti in pretresti resnično metodo interpretacije svetega pisma; brez njene opore namreč ne bomo mogli z gotovostjo spoznati bistva nauka svetega pisma in Svetega Duha. Kratko in jedrnato naj povem, da se metoda interpretacije svetega pisma ne razlikuje od metode interpretacije narave, ampak se popolnoma ujema z njo.

Metoda interpretacije narave je namreč predvsem urejeno raziskovanje, ki omogoča, da se iz opazovanja nekaterih preverjenih podatkov izpeljejo zaključki o naravnih resnicah; tudi za interpretacijo svetega pisma je potrebno nepristransko in sistematično kritično raziskovanje, tako da se preko utemeljene posledične zveze – kakor iz preverjenih podatkov in temeljnih principov – najde misel piscev svetega pisma. Kajti na ta način (se pravi, če pri interpretaciji svetega pisma in razpravi o njegovih vsebinah ne priznavamo drugih principov ali podatkov razen tistih, ki se jih najde v samem svetem pismu in njegovi kritiški zgodovini) bo vsakdo lahko postopal, ne da bi zašel v napako, in bo lahko razpravljal o tistih temah, ki presegajo naše sposobnosti razumevanja, z isto gotovostjo, s katero razpravlja o znanju, ki je bilo doseženo z naravno lučjo.

In da bo jasno in gotovo, da to ni le varna, ampak tudi edina pot, ki tudi povsem soglaša z metodo interpretacije narave, naj se zapazi, da sveto pismo najpogosteje obravnava stvari, ki jih ni mogoče izpeljati iz principov, znanih po naravni luči: pretežno ga sestavljajo zgodbe in razodetja. Te zgodbe pripovedujejo predvsem o čudežih, se pravi (kot sem dokazal v prejšnjem poglavju), vsebujejo razlago nenavadnih naravnih dejstev, prirejeno mnenjem in sodbam zgodovinarjev, avtorjev samih spisov. Tudi razodetja se prilikujejo mnenju prerokov, kot sem dokazal v drugem poglavju, in resnično presegajo človeške sposobnosti umevanja. Zato je treba poznavanje teh točk, se pravi skoraj celotne vsebine svetega pisma, izpeljati iz samega svetega pisma: tudi poznavanje narave velja izpeljevati iz same narave.

Moralne nauke, ki jih sveto pismo prav tako vsebuje, bi sicer bilo mogoče dokazati, izvajajoč jih iz obćih poznatkov; na podlagi slednjih pa bi ne bilo mogoče dokazati, da so ti nauki v svetem pismu: to je mogoče izpeljati izključno iz samega svetega pisma. Vrh tega, če bi hoteli izpričati božji izvor svetega pisma, ne da bi se sklicevali na predsodke, bi moralo očitno samo sveto pismo pokazati, da zapoveduje resnične moralne nauke: edino to more dokazati božji izvor, potem ko smo dokazali, da prepričanost prerokov v veljavnost njihovih naukov izhaja le iz duhovnega nagnjenja k dobremu in pravici. Da jim moremo verjeti, mora to nagnjenje biti jasno tudi nam.

Glede tega, da niti čudeži ne morejo izpričati božanskosti Boga, naj bo dovolj, saj sem stvar že dokazal in povrh še zamolčal dejstvo, da so bili tudi lažni preroki sposobni delati čudeže. Božji izvor svetega pisma mora torej izhajati izključno iz dejstva, da ta knjiga uči pravo krepost; tega pa ni moč izpeljati drugače kot iz samega svetega pisma. Če bi to namreč ne bilo mogoče, bi sveto pismo lahko sprejeli ali pričali o njegovem božjem izvoru le za ceno velikega predsodka. Celotno poznavanje svetega pisma velja torej izvajati iz samega svetega pisma. Pismo, tako kot narava, nazadnje ne nudi definicij dejstev, o katerih govori. Kakor je treba izpeljati definicije naravnih resnic iz različnih naravnih procesov, tako je treba izpeljati definicije vsebin svetega pisma iz različnih razlag, ki se nanašajo na isto stvar. Zato se splošni zakon za interpretacijo svetega pisma glasi: ne prisojaj svetemu pismu nekega nauka, češ da izhaja iz njega, razen tistega, ki se ga res spozna za njemu pripadajočega po izpeljani kritični raziskavi. Sedaj pa moramo povedati, kakšna je narava te kritične raziskave in kaj naj sama predvsem pojasnjuje:

154 1) K predmetom svojega raziskovanja mora ta raziskava prišteti naravo in značilnosti jezika, v katerem so bile pisane svetopisemske knjige in ki predstavlja govorico piscev teh besedil. Na ta način bo moč preučiti vse mogoče pomene slehernega izraza v skladu s splošno rabo jezika. In ker so bili vsi pisci tako Stare kot Nove zaveze Judje, iz tega izhaja tudi predhodna potreba po kritični zgodovini hebrejskega jezika, da bi se umele ne samo knjige Stare zaveze, ki so zapisane v tem jeziku, ampak tudi knjige Nove zaveze, ki so sicer objavljene v različnih jezikih, a hranijo mnogo značilnih hebrejskih izrazov.

2) Ta kritična raziskava mora nato zbrati in urediti povedi vsake knjige, tako da postanejo z lahkoto dosegljiva vsa mesta, ki se nanašajo na eno stvar. Nadalje mora zapaziti vse tiste izjave, ki so dvoumne in nejasne ali navidezno protislovne. Tu imenujem »jasne« in »nejasne« tiste izjave, katerih smisel je iz besedila moč izvesti z lahkoto oziroma s težavo, ne pa z ozirom na to, ali je lahko oziroma težko razumsko umeti njihovo resničnost: zakaj tu se ne ukvarjamo z resničnostjo povedi, ampak le z njenim smislom. Še prej moramo biti oprezní, da nas pri raziskovanju svetopisemskega smi-

sla ne zavede naše umovanje, ki temelji na principih naravnega spoznavanja (molčim o predsodkih). Da ne zamešamo *resničnosti smisla z resničnostjo vsebine*, pa je nujno, da resničnost smisla raziščemo izključno s pomočjo jezika v rabi ali nekega razmišljanja, ki ne temelji na drugem kot na samem svetem pismu.

Da bo to bolj jasno, navajam naslednji primer. Mojzesova izraza »Bog je ogenj« in »Bog je ljubosumen« sta zelo jasna, če se oziramo izključno na semantično vrednost besed; ta dva izraza zato prištevam med jasne izraze, četudi sta povsem temna z ozirom na resnico in razum. Vrh tega, četudi je njun pomen v nasprotju z naravnim razumom, ga bomo morali ohraniti, in sicer pod pogojem, da očitno ne nasprotuje tudi temeljnemu principom, ki izhajajo iz kritične zgodovine svetega pisma. Če pa bi se ti izrazi v dobesednem oziru izkazali za nasprotno temeljnemu principom, ki smo jih izpeljali iz svetega pisma, bi jih bilo treba tolmačiti drugače (se pravi preneseno), kljub temu da se popolnoma ujemajo z razumom. Če hočemo torej vedeti, ali je Mojzes zares verjel, da je Bog ogenj, se moramo napotiti k sklepu, ne izhajajoč iz skladnosti ali neskladnosti tega izraza z razumom, marveč izključno na podlagi drugih Mojzesovih izrazov. Se pravi, ker pač Mojzes na različnih mestih uči, kako se Bog ne more primerjati z nikakršno vidno stvarjo na nebu, zemlji ali v vodi, je treba zaključiti, da velja ta in vse istovrstne izraze umeti v prenesenem smislu. Ker pa se smemo le čim manj oddaljiti od dobesednega pomena, moramo najprej raziskati, ali izraz »Bog je ogenj« dopušča še kak smisel poleg dobesednega, se pravi, ali lahko izraz *ogenj* pomeni tudi kaj različnega od naravnega ognja. Ko bi raziskovanje jezikovne rabe to izključilo, bi se ta izraz ne smel tolmačiti drugače, čeprav nasprotuje razumu; vsi drugi z njim povezani izrazi pa bi se mu morali prirediti kljub svoji skladnosti z razumom. Če pa bi to ne bilo mogoče na podlagi rabe jezika, bi bili ti izrazi med seboj nespravljivi in bi se bilo zato treba odreči vsaki sodbi o njih. Ker je pa izraz *ogenj* rabljen tudi v smislu *jeza* in *ljubosumnost* (prim. *Job* 30, 12), je mogoče ta dva Mojzesova izraza uskladiti; iz tega lahko potegnemo sklep, da se izraza »Bog je ogenj« in »Bog je ljubosumen« smiselno ujemata. Pa tudi: ker Mojzes nedvoumno uči, da je Bog ljubosumen, in ker na nobenem mestu ne razglašča, da Bog ne pozna strasti ali razburjenja, je treba sklepati (ne glede na to, koliko se

takšna misel lahko zdi nasprotna razumu), da je Mojzes zares veroval v to ali da je to vsekakor želel učiti. Kot sem namreč že poudaril, ni nam dovoljeno izkrivljati (pačiti) svetopisemskih misli po kriterijih našega razuma in naprejšnjih mnenj; sleherno poznavanje biblije velja iskati samo v njej.

3) Nazadnje nam mora ta kritična raziskava osvetliti okoliščine (če se o njih še ohranja spomin), ki se nanašajo na vse knjige prerokov, se pravi na življenje, običaje in zanimanja piscev vsake knjige: kdo je bil, ob kateri priložnosti, kdaj, komu in, nazadnje, v katerem jeziku je pisal. Nato mora obravnavati usodo vsake knjige: kako je bila najprej sprejeta, v čigave roke je prišla, koliko je bilo njenih različic, kateri koncilski organ jo je sprejel med svete knjige; nazadnje, na kakšen način so te knjige, ki se jih sedaj ima za svete, prišle v eno zbirko. Vse to, pravim, je treba imeti v vidu pri kritični raziskavi svetega pisma. Da namreč izvemo, katere povedi so izrečene kot naredbe in katere kot moralni nauki, je zanimivo poznati življenje, navade in zanimanja pisca; dodati je treba, da obrazložitev besed nekega pisca toliko lažja, kolikor bolj poznamo njegov značaj in njegovega duha.

156

Drugič, da ne pomešamo večno veljavnih naukov z onimi, ki imajo le začasno in na korist maloštevilnih omejeno veljavo, je tudi zanimivo vedeti, ob kateri priložnosti, kdaj in kateremu ljudstvu so bili vsi ti nauki pisno zapovedani. Kar smo povedali, je navsezadnje zanimivo vedeti tudi zategadelj, da lahko prepoznamo, ne glede na avtoriteto knjige, kakšno morebitno ponaređitev besedila, ki je delo tujih rok, ali kakšno napako ter morebitne popravke dovolj izkušenih in verodostojnih mož. Vse te stvari je treba vedeti, da je res moč sprejeti samo to, kar je gotovo in nedvomno, ter da seveda zavrremo vse, kar bi lahko pač sprejeli, ako bi podlegli slepemu nagibu.

Na podlagi rezultatov te kritične zgodovine in trdnega sklepa, da za nauk prerokov ne bomo imeli tega, kar ne izhaja iz te raziskave ali se ne javlja z največjo evidenco, se bomo torej lahko lotili raziskovanja misli prerokov in Svetega Duha. Toda tudi v ta namen sta prav tako potrebna ona metoda in oni red v postopanju, ki sta podobna redu in metodi, ki ju uporabljamo pri interpretaciji narave v skladu z njenim kritičnim raziskovanjem. Kajti pri

obravnavi stvarnosti skušamo najprej preiskati najsplošnejše in vsej naravi skupne elemente, se pravi gibanje in mirovanje, nato njihova pravila in njihove zakone – narava jim namreč stalno sledi; potem pa postopoma preidemo k manj splošnim elementom. Na isti na način moramo po postopku kritične raziskave svetega pisma najprej raziskati, kar je najsplošnejše in predstavlja temeljno podlago vsega svetega pisma, kar vsi preroki priporočajo kot večni in najkoristnejši nauk za ves človeški rod. Na primer, da obstaja Bog, eden in vsemogočen, edini predmet našega čaščenja, ki skrbi za vse in nadvse ljubi tiste, ki ga častijo in ljubijo svojega bližnjega kakor samega sebe, itd. Te in podobne resnice sveto pismo tako jasno in izrecno uči v vseh svojih delih, da ni nihče nikdar dvomil o smislu trditve, ki so s tem v zvezi. O božji naravi, o načinu, kako Bog skrbi za vse in o podobnih zadevah pa sveto pismo ne nudi pouka, ki bi bil izrecen in izražen v obliki večnega nauka: še sami preroki, kot sem zgoraj dokazal, si niso složni v tem. Zatorej pri tovrstnih zadevah ne smemo ničesar označiti kot nauk Svetega Duha, četudi je naravna luč sposobna, da o tem odlično določa.

Ko bo ta univerzalni nauk svetega pisma enkrat znan po svoji naravi, bomo prešli k drugim manj splošnim poukom, ki sicer zadevajo splošno življenjsko prakso in izvirajo iz istega univerzalnega nauka kot potoki iz izvira; to so vsa resnično krepostna vnanja dejanja, ki se jih lahko počne samo v določenih okoliščinah. Kar je v svetem pismu v zvezi s temi dejanji nejasno ali dvoumno povedanega, bo treba razložiti in določiti na podlagi univerzalnega nauka svetega pisma. Če se bodo potem našle protislovne trditve, bo treba preučiti, ob kateri priložnosti, kdaj in komu so bile izrečene. Iz samih Kristusovih besed »blagor žalostnim, zakaj ti bodo potolažni« (Mt 5, 5) na primer ni mogoče umeti, kaj je menjeno z izrazom *žalostni*; toda kasneje nas Kristus uči, naj ne skrbimo za nič drugega kot za božje kraljestvo in njegovo pravico – to tudi predstavi kot najvišje dobro (glej Mt 6, 33): zato pa lahko zaključimo, da z izrazom *žalostni* misli samo na tiste, ki žalujejo, ker ljudje zanemarjajo božje kraljestvo in pravico. Kajti samo zato so lahko žalostni tisti, ki ljubijo le božje kraljestvo oziroma pravico in popolnoma zaničujejo vse druge darove usode. Isto velja za besede »ako te kdo bije po desnem licu, mu nastavi še drugega« in za to, kar sledi. Če bi to Kristus zapovedal sodnikom kot zakonodajalec, bi uničil Mojzesovo po-

stavo. Pred takšno razlago pa nas sam jasno svari (glej Mt 5, 17); zato se moramo vprašati, kdo je izrekel ta ukaz ter komu in kdaj je to storil. Izrekel pa ga je Kristus, in Kristus ni bil zakonodajalec, ki postavlja zakone, ampak učitelj, ki daje nauke, saj ni imel namena (kot sem zgoraj pokazal), da popravi obnašanje na zunaj, ampak od znotraj. Tako je pač spregovoril tlačenim ljudem, ki so živeli v izprijeni državi, ki se ni menila za pravico in se je bližala propadu. To je Kristus vedel.

Isti nauk, ki ga je tu Kristus dal ob bližajočem se propadu mesta, je dal tudi Jeremija ob prvem razrušenju mesta, se pravi v zelo podobnih okoliščinah, kakor vidimo iz *Žalostink*, III, Tet in Jot. Ta nauk torej preroki učijo samo v času zatiranja, ta nauk ni bil nikoli izrečen kot zakon. Mojzes pa (ta ni pisal v času zatiranja, ampak – bodi zapaženo – je imel namen postaviti načela zdrave politične skupnosti) je zapovedal, naj se oko vrne za oko, čeprav je obsodil maščevanje in sovraštvo do drugega. Iz tega preudarka očitno sledi – v skladu s samimi temeljnimi principi svetega pisma – da ja ta Kristusov in Jeremijev nauk, ki zadeva prenašanje žalitve in to, kako se povsem prepusti brezbožnežem, primeren samo v tistih krajih, kjer se pravica ne spoštuje, in v tistih časih, ko je ljudstvo zatirano. Nasprotno velja, da ima v zdravi politični skupnosti, v kateri je pravica zaščiten, vsakdo dolžnost, da sodniku prijavi nepravico, če pač hoče, da se ga ima za pravičnega (glej *Leviticus* 5, 1): ne iz maščevanja (glej *Leviticus* 19, 17–18), ampak z namenom, da brani pravico in zakone domovine ter da hudobija ne postane korist hudobnežev. To se povsem sklada z naravnim razumom. Mogel bi navesti še veliko tovrstnih primerov; zdi pa se mi, da jih je dovolj, da se pojasni moja misel in koristnost te metode, s katero se zdaj izključno ukvarjam.

Doslej sem pokazal, kako raziskavo izpeljati, le kadar gre za svetopisemske izjave, ki zadevajo življenjsko prakso in se jih da zato z lahkoto razbrati: zakaj z njimi v zvezi zares ni bilo nikdar nikakršne nesloge med pisci svetih knjig. Toda drugi svetopisemski nauki, predmet same spekulacije, se ne pustijo raziskati z isto lahkoto. Pot do njih je tesnejša, zakaj (kot smo videli) preroki si niso bili složni, ko je šlo za spekulacijo; tudi njihovo zapisovanje dejstev se predvsem prilagaja predsodkom njihovega časa. Zato misli kakega preroka pač ne moremo izpeljati ali razložiti na podlagi jasnejših mest

kakega drugega preroka, razen če ni samo po sebi popolnoma očitno, da oba preroka zagovarjata eno in isto mnenje.

Sedaj bom na kratko pojasnil, kako je v teh primerih mogoče odkriti misel prerokov v skladu s kritičnim raziskovanjem svetega pisma. Tudi pri tem moramo seveda začeti z najsplošnejšimi možnimi elementi, se pravi, da bo izhodišče predhodna analiza, izpeljana na podlagi najevidentnejših izjav svetega pisma o bistvu prerokbe, to je razodetja in njegovih temeljnih elementov; torej o bistvu čudeža in tako naprej po splošnejših temah. Nato bo treba sestopiti k mnenju vsakega preroka, odtod pa k pomenu slehernega razodetja ali prerokbe, zgodovinskih zgodb in čudežev. Svojčas sem s številnimi primeri že pokazal, kako se moramo zaščititi, da ne pomešamo misli prerokov in zgodovinopiscev z mislijo Svetega Duha in dejansko resnico: zato menim, da mi o tem ni treba na široko razpravljati. Glede pomena razodetij, to bodi le zapaženo, nas ta metoda uči raziskovati samo to, kar so preroki zares videli ali slišali, ne pa pomena ali vsebine, ki so jo hoteli izraziti s svojimi simboli. O tem namreč lahko le domnevamo; zagotovo ne bomo sposobni navesti strogih sklepov iz temeljnih principov svetega pisma.

Nakazali smo torej metodo interpretacije svetega pisma in obenem dokazali, da je to edina in najvarnejša pot do razbora njegovega pomena. Lahko priznam, da bi še bolj gotov mogel biti ta, ki bi mu bilo znano neko neizpodbitno izročilo, oziroma resnična razlaga besedila, ki izhaja od samih prerokov, kot pravijo farizejci, ali pa ta, ki bi imel nezgrešljivega papeža za interpretacijo pisem, s čimer se hvalijo rimskokatoliški verniki. Ker pa ne moremo biti gotovi niti o tem izročilu niti o nezgrešljivosti papeža, potemtakem ne moremo v tem najti nikakršnega trdnega temelja. Dejansko so kristjani iz najdavnjših dob zavračali to avtoriteto, najstarejše judovske ločine pa ono izročilo. Če se nato preuči (da o drugem molčimo) način štetja let, ki so ga farizejci prejeli od svojih rabinov in po katerem to izročilo izhaja od Mojzesa, bomo odkrili, da je to isto štetje lažno (kot bom dokazal drugje). Zato moramo imeti to izročilo za zelo sporno. Res velja, da smo na podlagi svoje metode prisiljeni imeti za pristno judovsko izročilo, ki bi pač zadevalo pomen hebrejskih besed, pomen, ki so nam ga Judje zapustili;

toda o tem drugem izročilu ne dvomimo, ono drugo pa ostaja sporno. Zakaj nihče ne bi mogel imeti koristi od tega, da se spremeni pomen neke besede; to korist pa bi pogosto imel, kadar bi se spremenil smisel neke zadeve v celoti.

Dejansko je zelo težko spremeniti pomen neke besede; kdor bi to poskusil, bi bil prisiljen hkrati razložiti, v skladu z duhom in mislijo vsakega posebej, vsa besedila vseh piscev, ki so pisali v tistem jeziku in rabili tisto besedo v tradicionalnem smislu, ali pa bi jih moral z največjo opreznostjo ponarediti. Drugič velja, da ljudstvo sicer ohranja, kakor tudi učeni ljudje, sam jezik; toda samo učeni ohranjajo pomene besedil in knjig; z lahkoto se torej razume, kako so imeli učeni možnost, da spremenijo ali poneverijo smisel nekega besedila iz kake izredno redke knjige, ki bi jim po naključju prišla v roke, ne pa pomena izrazov. Med drugim: kdor bi hotel spremeniti pomen neke besede v splošni rabi, bi kasneje pri pisanju ali govorjenju ne mogel spoštovati novega pomena, razen za ceno velikih težav.

160 Iz tega in iz podobnih razlogov se moremo z lahkoto prepričati, da ni bilo nikoli nikogar, ki bi si umišljal, da bo poneveril neki jezik; večkrat pa je mogoče poneveriti misel nekega pisca tako, da se spremeni njegovo besedilo ali se ga poljubno tolmači. Ker pa je naša metoda (ki temelji na tem, da se sveto pismo spoznava preko samega svetega pisma) edina veljavna metoda, se bomo morali docela odpovedati vsemu, kar nam sama ni zmožna nuditi, da bi lahko popolnoma spoznali sveto pismo.

Zdaj pa moram razložiti, katere so težave v zvezi s to metodo, oziroma v čem je njena sposobnost doseganja popolnega in zanesljivega poznavanja svetih knjig pomanjkljiva. Kot prvo velja, da je velika težava pri uporabi te metode v potrebi po brezhibnem znanju hebrejskega jezika; tega znanja pa nimamo od kod prejeti. Kdor je nekoč gojil hebrejski jezik, ni potomcem zapustil nobenega pouka o temeljnih principih in teoriji tega jezika. Nič nismo prejeli od takih gojiteljev jezika: niti slovarja, niti slovnice, niti retorike. Po drugi strani je hebrejska država izgubila vso slavo in čast (to ni presenetljivo, saj je utrpela toliko nezgod in preganjanja) in je ohranila le nekaj ostalin jezika in besedil. Skoraj vsa imena sadov, ptic in rib in mnoga

druga so namreč izginila zaradi zoba časa. Tudi pomen mnogih imen ali glagolov, ki se pogostoma pojavljajo v bibliji, je ali povsem neznan ali pa sporen. Poleg tega nam manjka predvsem frazeologija tega jezika. Za Jude značilni reki in izrazi so bili skoraj povsem izbrisani iz človeškega spomina, pogoltnilo jih je žrelo časa. Zato ne bomo vedno mogli ob vsakem odlomku preučiti, četudi bi bilo pač zaželeno, vse pomene, ki jih lahko neki izraz zadobi v skladu z jezikovno rabo; našli bomo mnogo povedi, ki so sicer izražene v besedah, ki so nam kar se le da znane, vendar bo njihov smisel za nas ostal zelo temen in skorajda nerazumljiv. Dejstvu, da ne moremo do zadovoljivega kritičnega preučevanja hebrejskega jezika, se pridružuje še sama naravna konstitucija tega jezika. Iz nje izhaja toliko dvoumnosti, da je nemogoče odkriti kako metodo,^a ki bi nas naučila, kako z gotovostjo raziskati pravi pomen vseh odlomkov svetega pisma.

Poleg vseh vzrokov za dvoumnosti, ki na splošno veljajo za vse jezike, ta jezik pozna še druge povsem svojske, iz katerih izhaja brezdanja dvoumnost. Mislim, da jih je tu vredno nakazati. V svetem pismu se večkrat pojavljajo dvoumnosti, katerih posledica so težave z besedilom, zato ker je glasove, ki jih izrekamo z istim organom, moč medsebojno zamenjati. Znano je, da so črke v hebrejski abecedi razdeljene v pet skupin; te ustrezajo petim glasovnim organom, ki uravnavajo njih izgovorjavo: ustnicam, jeziku, zobem, nebu in goltu. Tako se *alef*, *ghet*, *hgain*, *he* imenujejo gołtniki in se, ne da bi se jih medsebojno razlikovalo (vsaj ne tako, da bi nam bilo znano), rabijo eden namesto drugega. Na primer *el*, ki pomeni 'k', se pogosto uporablja namesto *hgal*, ki pomeni 'nad', in tako dalje. Tako je vsak del govora pogosto dvoumen ali pa se nam zdi kak glas brez pomena. Druga vrsta dvoumnosti besedila izhaja iz mnogoterega pomena veznikov in prislovov. Na primer, *vau* je brez jasne razlike lahko kopulativen ali disjunktiven in pomeni 'in', 'toda', 'zakaj', 'vendar', 'tedaj'. *Ki* šteje sedem ali osem različnih pomenov: 'zakaj', 'čeprav', 'če', 'ko', 'ako', 'ki' itd. Tako skoraj vsi členki. Tretji vzrok in izvor številnih dvoumnosti je, da glagoli ne poznajo sedanjika, nekaterih oblik predpreteklika, prihodnjega časa in drugih časov indi-

^a To je seveda nemogoče za nas, ki tega jezika nismo vajeni in ne poznamo njegove frazeologije. (Spinoza: opomba št. 7)

kativa, ki se jih zelo rabi v drugih jezikih; v imperativu in nedoločniku manjkajo vsi časi razen sedanjika, konjunktiv pa je povsem brez časov. Čeprav bi se dalo vso to pomanjkanje časov in naklonov z lahkoto, celo elegantno nadomestiti z določenimi pravili, ki izhajajo iz temeljnih principov jezika, so najstarejši pisci popolnoma zanemarjali ta pravila in indiferentno uporabljali prihodnji čas namesto sedanjika in preteklika in obratno, preteklik namesto prihodnjega časa, pa tudi povedni naklon namesto pogojnega in velednega. Ta raba je vir številnih dvoumnosti v besedilih.

Ob teh treh vzrokih dvoumnosti je treba v zvezi s hebrejskim jezikom naštetih še druga dva, ki sta veliko hujša od prejšnjih. Eden izhaja iz dejstva, da v hebrejski pisavi ni znamenj za samoglasnike, drugi pa iz navade, da deli govora niso med seboj ločeni z nobenim znakom in se ne izražajo ali izpostavljajo z razvidnostjo. Ne moremo se zadovoljiti s tistimi pikami in naglasi, ki so navadno nadomestilo za odsotnost samoglasnikov in ločil, kajti to so sredstva, ki so si jih izmislili in vpeljali ljudje iz kasnejših dob, njihove avtoritete pa pri tem ne smemo upoštevati. V resnici so starodavniki (kot izhaja iz mnogih pričevanj) pisali brez pik (to je brez samoglasnikov in naglasov), te elemente pa so dodali njihovi potomci glede na interpretacijo, ki se jim je zdela za sveto pismo primerna. Zato so naglasi in pike iz naših besedil pravcate kasnejše interpretacije in si ne zaslužijo več zaupanja ali več avtoritete od vseh drugih interpretacij. Kdor ne ve za to, ne more razumeti, zakaj naj bi se oprostilo piscu *Pisma Hebrejcem*, če je na mestu 11, 21 interpretiral besedilo *Knjige stvarjenja* 47, 31 na povsem drugačen način od tistega, ki izhaja iz punktiranega hebrejskega besedila. Se je mar moral apostol učiti smisla svetega pisma od postavljalcev pik?

Po mojem so prav zadnji največji krivci. Da bi se tega lahko vsakdo zavedel in spoznal, kako neskladnosti izhajajo iz same odsotnosti samoglasnikov, bom tu navedel obe interpretaciji. Tisti, ki je punktiral, je s svojimi znaki razbral: »in Izrael se je skrivil nad« ali (če so pač zamenjali *hgain* in *alef*, se pravi, glas iz istega organa) »na vrh postelje«; pisec *Pisma* pa »čez vrh svoje palice«, saj je očitno bral *mate* namesto *mita*, kot so brali oni: razlika je samo v samoglasnikih. Ker pri tej zgodbi pač gre samo za Jakobovo starost, ne pa za njegovo bolezen kot v naslednjem poglavju, se zdi bolj

verodostojno, da je pripovednik hotel povedati, da se je Jakob naslonil na vrh palice (na katero se seveda opirajo najbolj priletni starci), in ne na rob postelje; s tem tudi odpade nujnost domneve o zamenjavi črk. Z navajanjem tega primera nisem imel samo namena, da bi odlomek iz *Pisma Hebrejcem* uskladil z besedilom *Knjige stvarjenja*, ampak sem predvsem hotel dokazati, kako malo se smemo zanesti na moderne pike in naglase. Kdor hoče interpretirati sveto pismo brez predsodkov, je zato prisiljen, da v tiste znake posumi in na novo pregleda zadevo.

Torej (da se vrnemo k stvari) vsakdo ob tem naravnem sestavu hebrejskega jezika z lahkoto domneva, da neogibno pojavljanje številnih dvoumnosti ne dopušča vpeljave metode, ki bi jih lahko povsem razrešila. Ne moremo namreč upati, da bi bila ta razrešitev splošno mogoča na podlagi medsebojne primerjave besedil (pokazali smo, da je to edina pot, da se odkrije pravi pomen med mnogimi, ki jih lahko vsako besedilo zadobi z ozirom na rabo jezika). Dvoje je razlogov za to. Prvič, ta primerjava lahko le slučajno vodi do razjasnitve nekega besedila, kajti noben prerok ni nikoli pisal z namenom, da bi razjasnil besede drugega preroka ali svoje besede; drugič, misel nekega preroka, nekega apostola itd. lahko izpeljemo iz misli nekega drugega preroka samo z ozirom na argumentacije, ki zadevajo življenjsko prakso (kot sem na jasen način dokazal), ne pa z ozirom na spekulativne stvari ali glede na njegovo pripovedovanje zgodb ali čudežev. Z različnimi primeri bi lahko pokazal, da se pri svetih piscih pogosto pojavljajo takšni nerazložljivi odlomki, za zdaj pa bom to raje pustil ob strani in nadaljeval z navajanjem drugih težav, ki jih ta sicer resnična metoda interpretacije svetega pisma vsekakor implicira, ter z navajanjem pomanjkljivosti, ki jih sicer kaže.

Druga težava se navezuje na potrebo po kritičnem preučevanju okoliščin, ki se nanašajo na vse knjige svetega pisma; teh pa v glavnem ne poznamo. Sploh namreč ne poznamo avtorjev ali, če vam je ljubše, urednikov številnih knjig, ali pa o njih lahko vsaj izrazimo tchten dvom, kot bom bolj obširno pokazal kasneje. Niti ne vemo, ob kateri priložnosti in v katerem trenutku so bile pisane knjige, katerih piscev ne poznamo; niti ne vemo, v katere roke so te knjige prešle in v katerih izvodih je bilo vsebovano to bogastvo

različic, in nazadnje, ali so bile v različnih izvodih različne inačice. Pomembnost poznavanja vseh teh podatkov sem mimogrede poudaril na drugem mestu; tam sem namenoma izpustil nekatere opazke, ki jih zdaj moram navesti. Če se bere knjiga, ki vsebuje neverjetna ali nerazumljiva dejstva, ali knjiga, ki je napisana z največjimi nejasnostmi, in če ne vemo ne za pisca, ne za čas, ne za priložnost njene izdelave, se bomo zaman trudili, da proniknemo v njen pravi smisel. Ob popolni nerazpoložljivosti teh podatkov ne bomo mogli spoznati namere ali možne namere pisca; ko pa z njimi razpolagamo, lahko izpeljemo naše razmišljanje tako, da samemu piscu ali tistemu, za katerega je pisec pisal, ne prisodimo nič več in nič manj, kot mu je pravično prisoditi. Nasprotno pa bi se zgodilo, če bi nas vodili predsodki. Ozirali se torej ne bomo na nič, kar bi ne bilo njegova misel ali zahteva tistega časa in tistih okoliščin. Mislim, da je to vsem jasno.

164

Pogosto se nemreč godi, da v različnih knjigah beremo zgodbe iste narave, o katerih izrazimo zelo različne sodbe, glede na različna mnenja, ki si jih ustvarimo o njihovih avtorjih. Vem, da sem nekdaj bral o človeku, imenovanem »besni Roland«, ki je imel navado leteti na krilati pošasti in v letenju prejahati vse dežele, kot se mu je pač zljubilo, in ki je menda sam poklal celo trumo ljudi in velikanov, ter še o drugih tovrstnih fantazijah, ki so z vidika razuma povsem napojmljive. Bral sem tudi podobno zgodbo o Perzeju v Ovidu in še drugo, v *Knjigi sodnikov* in *Knjigi kraljev*, o Samsonu (ki je sam in neoborožen pomoril na tisoče ljudi) in o Eliji, ki je letal po zraku in slednjič dosegel nebo s plamenečim vozom in konji. Te zgodbe so si sicer vse podobne, toda o vsaki izražamo drugačno sodbo: pravimo namreč, da prvi pisec ni hotel pisati o drugem kot o prijetnih izmišljotinah, da je drugi hotel obravnavati pesniške zadeve, da je tretjemu bilo do svetih stvari. Ta naša prepričanja niso odvisna od ničesar drugega kot od mnenj, ki jih imamo o piscu vsake zgodbe. Iz tega torej izhaja, da imamo predvsem potrebo spoznati pisce, ki so pisali na temen način ali pa so pripovedovali nepojmljive stvari, če pač hočemo razbrati njihove spise. Iz istih razlogov, da bi namreč izbrali pravilno različico temnih pripovedi, je treba vedeti, v katerem izvodu so bile različice najdene, in ali so se kdaj našle druge različice v večjem številu izvodov, v lasti oseb večje avtoritete.

Zadnjo težavo, ki jo uporaba te metode implicira v interpretaciji nekaterih knjig svetega pisma, gre pripisati dejstvu, da te knjige niso prišle do nas v istem jeziku, v katerem so bile izvorno napisane. *Matejev evangelij* in nedvomno tudi *Pismo Hebrejcem* sta bila napisana v hebrejščini, kakor se splošno misli; toda tisti zapis besedila ni prišel do nas. Sporno je tudi, v katerem jeziku je bila pisana *Jobova knjiga*. Aben Hezra v svojem komentarju trdi, da je bila ta knjiga v hebrejščino prevedena iz nekega drugega jezika in da je treba v tem iskati razloge za njeno temnost. Apokrifnih knjig glede tega ne bom načenjal, zakaj njihova avtoriteta je mnogo manjša od prejšnjih. To so torej vse aporije te metode interpretacije svetega pisma, ki temelji na kritični zgodovini, ki jo je moč rekonstruirati. Tako zelo sem jih upošteval ob navajanju, da sploh nisem okleval trditi, da pri številnih odlomkih ali ne vemo za resnični smisel svetega pisma ali pa ga kar domnevamo brez trdnega temelja. Še enkrat pa moramo opozoriti, da nam vse te težave lahko le onemogočajo dojeti misel prerokov, ki zadeva nerazumljive stvari in predmete samih predstav, ne pa tega, kar se navezuje na dejstva, ki jih dojemamo in ki jih zmoremo z lahkoto pojmovati.^b To, kar je po svoji naravi z lahkoto pojmljivo, zares ne more nikdar biti izraženo v tako nejasni obliki, da ga ne bi več mogli z lahkoto doumeti. To pove tudi rek, da je dobremu poznavalcu potrebnih le malo besed.

Evklida, ki je pisal o preprostih in lahko umljivih zadevah, razlaga z lahkoto vsakdo v vsakem jeziku; ne čutimo namreč potrebe, da bi popolnoma obvladali jezik, v katerem je pisal, zato da bi razumeli njegovo misel in bili prepričani o pravilnosti interpretacije; dovolj nam je zgolj splošno, tako rekoč otroško poznavanje jezika. Ni nam niti treba, da bi bili obveščeni o življenju, zanimanjih in navadah pisca, niti o tem, za koga in kdaj je pisal,

^b Z izrazom 'razumljive stvari' (*res perceptibiles*) tu ne mislim samo tega, kar se dokazuje z metodo, ampak tudi to, kar sprejemamo z moralno gotovostjo, to, čemur se ne čudimo, čeprav ni dokazljivo. Evklidove izreke se nasploh razume tudi, predno se jih dokaže. Zato tako imenujemo tudi poročila o prihodnjih ali preteklih dogodkih, kadar ne prestopajo tega, kar človek na splošno verjame – tudi če se jih ne da dokazati. Isto naj velja za zakone, institucije in navade. Nasprotno pa imenujem »nerazumljive« tiste simbole in tiste zgodbe, ki presega vsako zmožnost verjetja. Toda tudi mnoge izmed teh je mogoče raziskati z našo metodo, tako da pridemo do razumevanja misli pisca, ki o njih poroča. (Spinoza: opomba št. 8).

niti o usodi njegovih spisov, niti o različicah besedila, niti o tem, kako je bila knjiga sprejeta, in nazadnje niti o tem, na kateri seji je bila sprejeta. To o Evklidu velja za vse tiste, ki so pisali o stvareh, razumljivih po sami naravi. Zato smemo zaključiti, da moremo z lahkoto doumeti misel svetega pisma glede moralnih nauk; o njihovem pomenu smo lahko gotovi na podlagi njegove rekonstruirane kritične zgodovine. Nauki resnične ljubezni so namreč izraženi v najsplošnejših besedah, saj so tudi sami obči, zelo enostavni in lahko umljivi. Ker pa sta pravo odrešenje in prava sreča v resničnem duhovnem miru, slednjega pa najdemo samo v tem, kar razumemo s popolno jasnostjo, iz tega kar najbolj očitno sledi prav neizpodbitna možnost, da dojamemo misel, ki jo sveto pismo izraža o odrešenju in sreči. Ni nam torej treba skrbeti za drugo. Kajti to drugo, ki ga je v veliki meri nemogoče dojeti z razumom ali umom, je za nas bolj predmet radovednosti kot vir koristi.

166

Mislím, da sem s tem prikazal resnično metodo interpretacije svetega pisma in da sem zadostno izrazil svoje mnenje o njej. Prepričan sem tudi, da zdaj vsakdo že razume, da ta metoda ne potrebuje drugega vodila kot naravno luč. Zakaj narava in sposobnost te luči je zlasti v možnosti, da se s pomočjo strogo določenih posledic izpelje in izpostavi tisto, kar je nejasno, in loči od tega, kar je znano in dano kot tako. Naša metoda ne zahteva drugega. Četudi priznamo, da ni zadostna za primerno preučevanje celotne vsebine svetega pisma, je treba vsekakor povedati, da ta pomanjkljivost ne izhaja iz metode same, ampak je odvisna od dejstva, da po tisti poti, ki jo kaže kot resnično in pravilno, ljudje niso nikoli hodili in jo prehodili. Sčasoma je postala tako težavna, skorajda neprehodna, kar se jasno vidi po težavah, ki sem jih naznačil.

Preostaja mi še, da preučim mojemu stališču nasprotna stališča. Prvo, ki se mi pri tem prikaže, je stališče tistih, ki trdijo, da naravna luč ni zadostna za interpretacijo svetega pisma: po njihovem mnenju je za to treba nadnaravne luči. Pojasnitev tega, kaj pravzaprav je ta luč, ki presega naravno, prepuščam njim samim. S svoje strani lahko samo domnevam, da so s tem poskušali priznati – sicer z nejasnimi izrazi – svojo negotovost o pravem pomenu velikega dela svetega pisma. Če namreč pretehtamo njihove razlage, bomo

ugotovili, da ne vsebujejo ničesar višjega od naravne luči, pravzaprav ničesar, kar bi ne bilo preprosto in enostavno – neka domneva. Naj se jih primerja, ako se želi, z razlagami, ki jih dajejo tisti, ki odkritosrčno priznavajo, da nimajo nobenih drugih spoznavnih pomočkov razen naravnih: odkrilo se bo, da so si razlage povsem podobne, se pravi človeške, dolgo premišljane in s trudom odkrite. Da je lažno tisto, kar ti pravijo o naravni luči, lahko sklepamo iz dveh razlogov. Prvič, težavnost interpretacije svetega pisma ni odvisna, kakor sem pač že dokazal, od nezadostnosti naravne luči, ampak samo od nemarnosti (da ne rečemo od zlobe) ljudi, ki so zanemarili kritično zgodovino svetega pisma, ko jo je bilo mogoče izgraditi; drugič, ta nadnaravna luč naj bi bila (če se ne motim, z vsesplošnim odobravanjem) dar, ki ga je Bog dopustil samo verujočim. Toda preroki in apostoli niso imeli navade pridigati samo vernikom, ampak predvsem neverujočim in brezbožnim; zatorej so bili sposobni razumeti misel prerokov in apostolov. Sicer bi se zdelo, da so preroki in apostoli govorili otročičem ali detetom, ne ljudem z razumom. In Mojzes bi bil zaman zapovedal postavo, ko bi jo mogli razumeti le verujoči, saj je ti pravzaprav ne potrebujejo. Zato se mi zdi, da tisti, ki išče neko nadnaravno luč, da bi razumel misel prerokov in apostolov, pravzaprav nima naravne luči. Kako naj verjamem, da je takšnim ljudem dosojen nadnaravni božji dar?

Majmonidovo stališče je bilo povsem drugačno: menil je, da vsako mesto svetega pisma ne dopušča samo več različnih, ampak tudi več medsebojno protislovnih pomenov; menil je tudi, da ne moremo biti prepričani v resničnost nekega mesta, če nismo preverili, da glede na naš razbor ne vsebuje ničesar, kar se ne ujema z razumom ali se mu protivi. Kajti če je neko mesto v nasprotju z razumom po svojem dobesednem smislu, kolikor se lahko slednji zdi jasen, ga je treba tolmačiti v drugem smislu. To je izrecno povedano v 25. poglavju 2. dela knjige *Moreh Nebukim*, kjer je rečeno: »Vedi, če se ne ogibamo trditve, da je svet bil od vekomaj, to ni odvisno od besedil iz svetega pisma, ki govore o stvarjenju sveta. Zakaj več jih je tistih, ki učijo, kako je bil svet ustvarjen, kot tistih, ki Bogu pripisujejo telesnost; niti nismo zastrli ali zaprli poti k razlagi besedil, ki v sebi hranijo te zadeve o stvarjenju sveta; besedila bi lahko bili razložili, kot smo pač počeli, ko smo izključili božjo telesnost; morda bi se pokazalo, da je ta razlaga mnogo enostavnejša

in udobnejša, tako da bi lahko potrdili večnost sveta z lažjim dokazom od tistega, ki smo ga uporabili ob razlagi pisem, da bi izključili telesnost Boga, ki ga častimo. Dve stvari pa me silita, da tega ne storim in da v to (namreč, da je svet večen) ne verjamem: 1) Zzakaj iz očitnega dokaza sledi, da Bog ni telesno bitje in da je zato treba razložiti vsa tista mesta, ki v dobesednem smislu oporekajo temu dokazu. Kajti zagotovo v takih primerih dopuščajo drugo razlago (različno od dobesedne). Toda večnosti sveta ne dokazuje noben dokaz, zato pa ni treba delati sile pismu in ga prilagoditi dozdevnemu mnenju, kadar lahko sprejmemo kako nasprotno mnenje, potem ko nas je v to prepričal določen razlog. 2) Zakaj verovati v božjo netelesnost ni v nasprotju s temeljnimi zakoni itd. Zato pa bi verjetje v večnost sveta, tako kot jo je razumel Aristoteles, uničilo Postavo v njenem temelju itd.«

168 Iz teh Majmonidovih besed z vso očitnostjo izhaja, kar sem pravkar povedal. Ko bi namreč na podlagi razuma veljalo, da je svet od vekomaj, bi se ne obotavljal narediti sile pismu in ga interpretirati tako, da bi se zdela prav ta teza v njem vsebovana. Zagotovo bi bil tudi prepričan, da je sveto pismo hotelo učiti ta princip o večnosti sveta, četudi vsepovsod odkrito odklanja to interpretacijo. Ne bi torej mogel biti prepričan o pravem pomenu svetega pisma, kolikor je ta lahko jasen, dokler bi bil negotov o resničnosti dejstva, ali vsaj dokler mu ne bi bila ta jasna. Kajti dokler ni jasna reničnost nekega dejstva, ne moremo vedeti, ali se to dejstvo ujema z razumom ali mu je nasprotno, posledično pa niti, ali je dobesedni pomen resničen ali ne. Ko bi ta način postopanja ustrezal resnici, bi bil nedvomno prisiljen priznati, da se moramo pri interpretaciji svetega pisma opreti na kako sredstvo, višje od naravne luči, zakaj vsebine svetega pisma skoraj v celoti ne moremo izvesti iz temeljnih principov, znanih po naravni luči (kot sem že dokazal). Potemtakem resničnost te vsebine nikakor ne bo mogla izhajati iz tiste luči, zato pa niti resničnost pomena in misli svetega pisma; da bi dosegli ta cilj, bi se morali nujno ozreti na kako drugo vrsto razsvetljenja.

Drugič, ko bi ta način postopanja odgovarjal resnici, bi iz tega sledilo, da bi dokazov nevesče ljudstvo ne moglo o svetem pismu ničesar priznavati, razen na podlagi čiste avtoritete in samega pričevanja tistih, ki se ukvarjajo s filozofijo; posledično bi bilo treba domnevati, da so filozofi nepogrešljivi

pri interpretaciji svetega pisma. S tem pa bi postali neka nova vrsta cerkvenih dostojanstvenikov ali neka kasta duhovnikov ali papežev, ki je ljudstvu prej v posmeh kot v čaščenje.

Naša metoda, čeprav zahteva poznavanje hebrejskega jezika, s tem učenjem pa se ljudstvo ne more ukvarjati, ne more biti predmet tovrstne kritike, zakaj ljudstvo (tako Judje kot pogani), kateremu so nekoč govorili in pisali preroki in apostoli, je umelo jezik prerokov in apostolov in preko njega tudi misel prerokov, čeprav ni razumelo racionalnih dokazov pripovedovanih resnic. Po Majmonidovem mnenju pa bi moralo tisto ljudstvo poznati tudi racionalne dokaze, da bi sploh moglo umeti misel prerokov. Iz značilnih potez moje metode ne izhaja po nujnosti, da bi se moralo ljudstvo zadovoljiti s pričevanjem razlagalcev: navedel sem namreč prav določen narod, ki je poznal jezik prerokov in apostolov; Majmonid pa ne more navesti ljudstva, ki bi poznalo vzroke stvari in bi prek njih umevalo misel prerokov. Kar pa zadeva današnje ljudstvo, sem že pokazal, da je vse nauke o odrešenju, tudi če ne poznaš razlogov zanje, moč z lahkoto razumeti v vseh jezikih, saj so povsem splošni in primerni za vseobčo prakso; zato je človeku iz ljudstva dovolj že to, da jih površinsko razume, da jih lahko sprejme, ne da bi segal po pričevanju razlagalcev. V vsem drugem ljudstvo deli usodo učenih.

169

Vrnimo pa se k Majmonidovemu stališču in ga pazljivo preučimo. Kot prvo predpostavlja, da so preroki v vsem soglašali ter da so bili izredni filozofi in teologi; njihovi zaključki naj bi namreč izhajali iz same resnice stvari, ki jo pretresajo: v drugem poglavju pa sem dokazal, da je to neresnično.

Drugič Majmonid predpostavlja, da pomen svetega pisma ne more izhajati iz svetega pisma samega, zakaj iz njega ni moč izpeljati resnice stvari (ne nudi namreč nobenega dokaza ali razlage, opremljene z definicijami in navajanjem vzrokov); zato po Majmonidu njegov pravi smisel ne more izhajati iz njega samega in ga zato ne gre iskati v njem. Da pa tudi to ni res, se vidi iz tega poglavja: z argumentacijami in primeri sem namreč pokazal, da je pomen svetega pisma moč izvesti iz samega svetega pisma in da ga je treba v njem iskati, tudi kadar gre za resnice, ki so že znane na podlagi naravne luči. Nazadnje Majmonid trdi, da je dovoljeno razlagati besede svetega pisma s pomočjo naših vnaprejšnjih mnenj, jih poljubno prilagajati

ter odvzeti sleherno vrednost dobessednemu pomenu, četudi je povsem jasen, in ga spremeniti v pomen, kakršnega pač želimo. Ni ga takega, ki bi ne uvidel, kako je ta svoboda prekomerna in nepremišljena – ne glede na dejstvo, da se izkaže za povsem nasprotno temu, kar sem dokazal v tem in v drugih poglavjih. Pa vendarle – dopustimo mu tudi to veliko svobodo: kakšno korist bo imel od tega? Prav nobene. Na ta način namreč ne bomo mogli premeriti tistih nedokazljivih izjav, ki večinoma sestavljajo sveto pismo; še razložiti ali tolmačiti jih ne bomo mogli s tem pravilom. Z našo metodo pa bomo sposobni razložiti in z gotovostjo obravnavati mnogo tovrstnih zadev, kot sem že dokazal z argumentacijami in praktičnimi primeri. Kar se tiče tistih izjav, ki so že po svoji naravi umljive, velja, da moremo z lahkoto razbrati njihov pomen iz samega sobesedila: tudi to sem že dokazal. Zatorej je Majmonidova metoda povsem nekoristna; dodati je treba, da tako jemlje sleherno gotovost o pomenu svetega pisma tako ljudstvu, ki tega lahko prejme iz nepristranskega branja, kot vsem tistim, ki se do njega dokopljejo po drugih poteh. Iz vseh teh razlogov odklanjamo Majmonidovo stališče kot škodljivo, nekoristno in absurdno.

170

Kar zadeva izročilo farizejcev, sem že prej povedal, da ni konsistentno; avtoriteti rimskih papežev pa manjka tisto mnogo svetlejše pričevanje, ki bi ga potrebovala: to je edini razlog, da jo zavračam. Zakaj če bi rimski papeži, kot so nekoč to zmogli judovski, bili zmožni na podlagi svetega pisma trdno dokazati temelj svoje avtoritete, bi sploh ne pripisoval teže dejstvu, da so bili med rimskimi papeži tudi heretiki in brezbožneži, zakaj nekoč tudi med judovskimi ni manjkalo heretikov ali brezbožnežev, ki so postali cerkveni poglavarji z zločinskim početjem: toda v njihovih rokah je bila, po nareku pisma, najvišja moč razlaganja postave. Glej *Devteronomij*, 17, 11–12 in 23, 10 in *Malahija* 2, 8. Kolikor nam pač ne nudijo v vpogled nikakršnega podobnega pričevanja, ostaja njihova avtoriteta skrajno sporna. Nihče naj iz kakega nesporazuma v zvezi z judovskim papežem ne sklepa, da tudi krščanska vera zahteva papeža; velja namreč sprevideti, da je Mojzesova postava osnovala javno pravo države: javna avtoriteta je torej morala zanj jamčiti, da se je ohranilo. Kajti ko bi bil lahko vsakdo poljubno tolmačil javno pravo, bi ne mogla obstajati država; s tem dejstvom samim bi bila namreč uničena, saj bi javno pravo postalo zasebno. Drugače je z vero. Ta

namreč ne sestoji iz vnanjih dejanj, ampak iz preprostosti in odkritosti duha in zato ne pripada nobeni avtoriteti ali kakemu javnemu pravu. Notranja preprostost in odkritosrčnost namreč ne prihaja v ljudi po nareku zakona, niti po zapovedi javne avtoritete; na splošno velja, da sila in zakoni ne morejo nikogar prisiliti k sreči; da dosežemo to stanje, so pač potrebne ljubezniva in bratovska spodbuda, dobra vzgoja, zlasti pa osebni in svobodni razbor.

Ker ima torej vsak popolno pravico, da svobodno razmišlja o verskih zadevah, in ker pač ni moč domnevati, da od te pravice lahko odstopimo, bo vsakdo imel v lasti suvereno pravico in polnomočje, da svobodno razsoja glede vere in da si jo zato sam pojasnjuje in razlaga. Avtoriteta razlaganja zakonov in popolna pravica javnega interesa je v rokah sodnikov samo zato, ker gre pri tem seveda za javne zadeve; iz istega razloga je suverena pravica o verskih zadevah in s tem povezanih razlagah in sodbah v lasti posameznikov, kajti posameznikom pripada. Iz avtoritete hebrejskega papeža glede interpretacije civilnih zakonov ni moč izvesti avtoritete rimskega papeža glede interpretacije vere. Iz avtoritete hebrejskega papeža obratno prej izhaja, da je avtoriteta presojanja vere vsakogaršnja pravica; to nam nudi še razlog več, da dokažemo, da je naša metoda interpretacije svetega pisma res najboljša. Ker namreč suverena pravica te interpretacije ostaja v lasti posameznika, bo norma interpretacije lahko samo v naravni luči, ki je vsem lastna, ne pa v neki višji luči ali vnanji avtoriteti. Ta norma ne sme biti tako težavna, da bi jo lahko spoštovali le najbolj bistri filozofi; nasprotno, morala bo biti primerna naravi in sposobnostim, ki so skupne vsem ljudem: dokazali smo, da je naša norma prav takšna. Težave, ki jih s seboj prinaša, izhajajo (kot smo videli) iz nemarnosti ljudi, ne pa iz narave sveta.

SPREMNA BESEDA

VII. poglavje Spinozove *Teološko-politične razprave* (*Tractatus theologico-politicus*) ne zaseda le osrednjega položaja v tej knjigi, ampak je središčno tudi v drugačnem oziru. V njem se namreč jasni nova podoba svetopisemske hermenevtike v duhu racionalizma in univerzalnosti razuma.

Znano je, kako si je s to kritiko biblije in biblijskih tekstov Spinoza nakopal mnogo sovražnikov – ob vseh tistih, ki jih je zaradi svoje popolne svobodomiselnosti vsekakor že imel. »Ta spis je izzval pravi škandal, njegovemu avtorju pa je prinesel reputacijo najbolj grešnega in najnevarnejšega človeka tistega stoletja.«¹ Delo je izšlo leta 1670 anonimno, na njem ni bilo označeno ime založnika, kraj izdaje pa je bil izmišljen. Iz Spinozove korespondence sicer izvemo, da se je pisanju *Teološko-politične razprave* posvečal že v prejšnjih letih: »Pravkar pišem razpravo o načinu, kako gledam na sveto pismo. K temu me silijo: 1. predsodki teologov; vem namreč, da predstavljajo največjo oviro za študij filozofije; zato se trudim, da jih razsvetlim in osvobodim razum najprevidnejših; 2. mnenje ljudstva o meni: stalno me obtožujejo, češ da sem brezbožen; to pa moram – kolikor mi je v moči – zavračati; 3. svoboda filozofiranja in izražanja svojih misli: to svobodo želim braniti z vsemi sredstvi, zakaj ne dopuščajo je pridigarji s svojo prekomerno avtoriteto in aroganco.«² V teh besedah se v osebni luči strnjeno odražajo temeljna idejna vodila traktata, na podlagi katerih je moč *Teološko-politično razpravo* okvirno razdeliti na tri sicer medsebojno povezane miselne sklope. V prvem je Spinozova poglobljena skrb opis in pojasnitev narave domišljije in predstav z ozirom na religijo. Mislec dokazuje, da so domišljija in predstave, povezane z verskim, vzrok predsodkov, hkrati pa nekakšna obča struktura razuma. Zato nas nagovarja, da bodisi raziščemo sposobnosti razuma bodisi preučimo možnost, da se ta razum spremeni v vir svobode. Drugič velja, da je pravilna raba razuma povezana s težavami, »svoboda« večine pa je le sad »popravljenih domišljije« in je zaradi tega ni. Velja torej ustvariti ali braniti politično in civilno družbo, ki bi omogočala in jamčila »pravo svobodo«. Tretjič je treba poudariti, da tako svobodo v svobodni državi neprenehoma ogrožata vraževerska aroganca in oblastijeljnost teoloških krogov in na vero opirajočih se sil, ki bi si rade podredile

172

¹ R. Šajković, *Filozofija Barucha de Spinoze* (prev. B. Borko), v: Spinoza, *Etika*, Ljubljana 1988, str. 7.

² Spinoza, *30. pismo* (Oldenbergu, sept.–okt. 1665). Treba je sicer poudariti, da Spinoza ni bil edini, ki je v tem (za Holandsko) nemirnem času izražal tovrstne misli: prim. npr. P. van Hoove (De la Court), *Interest van Holland*; Lucius Antistius Constans (najverjetneje psevdonim pravkar omenjenega P. van Hooveja), *De Jure Ecclesiasticorum*; L. van Velthuysen, *Munus pastorale*; L. Meyer, *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* idr.

vsako drugo politično in civilno avtoriteto. Obramba svobode zahteva dokaz o izvoru vraževernosti in njenih posledicah, na podlagi katerega je moč nakazati temeljne prava in državnosti ter osnovne pogoje za red in mirno sožitje. Mogoče je trditi sledeče: *Teološko-politična razprava* razvija v javnem smislu to, kar peti del *Etike* obravnava v osebni – pozitivno analizo človeške svobode.

Če druga točka iz navedenega odlomka 30. pisma v nekem smislu ponuja uvid v notranje vzgibe, ki so Spinozo spodbudili k pisanju, in razsvetljuje razpravo kot novo, vseobčo *Apologia para justificarse*, prva in tretja točka predstavljata – v različnih oblikah – nosilna tramova sicer eksplicitno ne nakazane delitve samega spisa na dva dela. Prvi del, ki zaobjema poglavja od 1 do 15, zadeva preučitev teološkega predsodka o prednosti razodetja pred naravnim spoznavanjem; Spinoza tu dokazuje samostojnost, neodvisnost in dostojanstvo razuma. V drugem delu je moč na podlagi doseženih izsledkov izpeljati kritiko predsodka, da se mora civilna oblast podrežati verski. Pravice naravnega spoznavanja, dokazane v prvem delu, predstavljajo utemeljitev izvora in narave samostojne civilne in politične družbe kot prostora svobode.

173

Spinoza se v prvem delu s teološkim predsodkom ne bori s pomočjo racionalnega spoznavanja samega na sebi: pravi namreč, da je mogoče mirno sprejeti pričevanja o razodetju, ne pa jih razumsko utemeljiti (oz. zavrnuti), sklicujoč se na prva in najvišja počela. »Spinoza se zato pravzaprav najprej postavi na raven teologije in se zazre v isti vir spoznavanja, ki ga priznava teolog; iz njega pa izvede dokaz o možnosti in avtonomiji naravnega spoznavanja. Če je v drugem delu *Etike* sama možnost razuma kot adekvatnega spoznanja tega, kar je vsem telesom skupno, izpeljana iz predstavnostne strukture duha, filozof zdaj na podoben način iz največjega slovstvenega pričevanja zgodovinske misli Zahoda izvede sam dokaz možnosti razuma in pravice do svobode.«³ Kriterij interpretacije svetega pisma mora zato biti sveto pismo kot tako. Spinoza zato najprej pregleda nekatere značilne sveto-pisemske teme, na podlagi njihove analize pa nato predstavi novo eksegetično teorijo sveto-pisemskih spisov.

³ F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari 1983, str. 90.

V prvem in drugem poglavju *Teološko-politične razprave* se mislec loteva vprašanja preroštva in prerokov, preko njega pa pravzaprav preuči naravo, moč in meje domišljije (predstav). Iz svetega pisma je mogoče neposredno izpeljati, da je »prerokba ali razodetje gotovo spoznanje neke stvari, ki ga je Bog razodel ljudem«. Toda če je Bog vzrok in vir naravnega spoznavanja vsega, je moč trditi, da je veljavna tudi interpretacija božjega duha in božjih naredb, ki sloni na principih, skupnih vsem ljudem. Prerokbe se vršijo v besedah in podobah: to pomeni, da se odvijajo v domišljiji kot območju predstav. Zato preroško videnje ni samemu sebi jamstvo, saj ne temelji na evidenci; gotovost prerokov sloni na živih predstavah, zunanjih znamenjih in nagnjenosti duha k dobremu. Če so prerokbe zapisane predstavam, se tudi razlikujejo od človeka do človeka. V preroških knjigah zato ni univerzalnih spoznanj, so le norme življenjske prakse, ki merijo na pravico, milost, ljubezen.

174 Od tretjega do šestega poglavja se dokazuje potreba po ločevanju med filozofijo in teologijo. Spinoza pokaže, kako Judom ni bilo dano jasno in razločno poznavanje Boga. Boga so si predstavljali kot kakega človeškega kralja; njegovih razodetij niso imeli za večne resnice, ampak za ukaze in zapovedi, zato so jih tudi zabeležili in spoštovali kot božjo postavo. »Tako so si Boga predstavljali kot vladarja, zakonodajalca, kralja, milostljivega, pravičnega itd., čeprav so vsi ti le atributi človeške narave, ki jih je treba povsem razločiti od božje«. Ko bi Boga pač spoznavali s čistim razumom, bi doumeli, da se v Bogu volja ne razlikuje od uma; vse, kar Bog stori, po nujnosti izhaja iz moči njegove narave. Zato bi doumeli, da obstaja neka božja postava, skupna vsem ljudem in spoznatna po samem razumu, ki ne zahteva obredov, temveč uči, da je treba Boga spoznavati in ljubiti v svobodi. V šestem poglavju Spinoza obravnava čudeže: ljudstvo verjame v čudeže, ker si predstavlja, da s čudeži Bog posega v naravo in s tem dokazuje svojo oblast. Dejansko je vprašanje o čudežih filozofsko vprašanje. Je mar mogoče, da se v naravi lahko dogodi nekaj, kar je v nasprotju z njenimi zakoni ali jim vsaj ne sledi? Ker se v Bogu um, volja in narava enačijo – odgovarja Spinoza – »se nič ne godi proti naravi, temveč se narava giblje po svojem večno zastavljenem in nespremenljivem redu«. Z izrazom 'čudež' se zato misli »dejstvo, za katerega se ne zna razložiti naravnega vzroka ob

primerjavi z drugo običajno stvarjo, ali tega vsaj ne zna storiti, kdor ga pripoveduje ali zapisuje«. Čudeži se ne bodo zdeli več taki, to je čudeži v običajnem smislu, »če se sveto pismo pravilno tolmači«. Najprej Spinoza prikaže uporabo svoje metode, potem pa opisuje principe njenega delovanja.

V sedmem poglavju Spinoza obravnava temeljne elemente metode interpretacije. Na to knjigo, ki ji je posvečen pričujoči prevod, se bomo seveda vrnili kasneje in skušali predstaviti najznačilnejše poteze Spinozove biblijske hermenevtike.

Od osmega do desetega poglavja Spinoza postavi v pretres knjige Stare zaveze in jih na podlagi svoje svetopisemske filologije označi za neenotne v časovnem smislu; v enajstem poglavju zatrdi, da apostoli svojih pisem niso pisali kot preroki, ampak kot učitelji: svoje nauke so namreč predstavili tako, da bi bili dostopni razumu in vsem umljivi. V dvanajstem poglavju pokaže, da se biblija imenuje 'sveto pismo' in 'božja beseda' samo zaradi tega, ker spodbuja k pravi veri: ljubiti Boga nad vse in svojega bližnjega kakor samega sebe. V trinajstem poglavju dokazuje, da »sveto pismo uči samo najenostavnejše stvari in meri zgolj na pokornost; niti o božji naravi ne uči ničesar, kar bi ljudje ne mogli posnemati z določeno ravniyo življenja«. Sveto pismo namreč ne uči ved ali znanosti, ampak pravičnost in milost; zahteva le, da se Boga uboga z ljubeznijo do bližnjega. Ljudje naj se zato ne sodijo po svojih mnenjih, ampak po svojih delih.

V štirinajstem in petnajstem poglavju Spinoza razmišlja, kako je z vero. Potem ko je dokazal, da sveto pismo uči pokornost, lahko zdaj trdi, da je vera samo poznanek Boga, brez katerega bi pokornosti ne bilo; če se postulira pokornost, se postulira tudi ta pojem. Iz tega sledi: »1. vera ni zdrava sama na sebi, ampak samo z ozirom na pokornost (...); 2. kdor je zares pokoren, ima po nujnosti pravo in zdravo vero (...); vera bolj kot dogme o resnici zahteva dogme o milosti«. Zato so lahko vse dogme univerzalne vere zaobjete v eni sami: »Obstaja najvišje Bivajoče, ki ljubi pravičnost in milost. Da bi se odrešili, se mu morajo vsi pokoravati in ga častiti s čaščanjem pravičnosti in ljubezni do bližnjega«. Spinoza navaja, da gotovost v to

načelo ni matematične, ampak npravstvene narave; v tem je tudi koristnost in nujnost svetega pisma. V tem oziru je biblija prinesla ljudem veliko olajšanje. »Vsi smo namreč brez izjeme sposobni biti pokorni; glede na celoto človeškega rodu pa je le malo takih, ki si pridobijo krepost samo pod vodstvom samega razuma; zato bi, če bi pač ne imeli pričevanja svetega pisma, morali dvomiti o rešitvi skoraj vsakogar«.

Z drugega dela *Teološko-politične razprave* se dviguje Spinozov spev svobodi. Šestnajsto in sedemnajsto poglavje predstavljata oris teorije prava in državnosti, ki se razvije iz naslednjega razmišljanja: vsakdo ima pravico, da biva in dela na določen način, kolikor ga opredeljuje narava; zato ima polno pravico do tega, kar je v njegovi moči, ne glede na to, kaj ga vodi (razum, nagon, itd.); ta pravica je utemeljena na najvišji pravici slehernega bivajočega, da se ohranja in si išče korist; v sili razmer se je sleherni človek odrekel svoji pravici do vsega, da bi imeli skupno isto pravico do vsega; zakon človeške narave ja namreč izbrati najmanjše zlo in najboljše dobro; družba mora biti zgrajena tako, da bi vsak morebitni prelom obveze bolj škodil kot koristil (večine ljudi ne vodi razum); najvišjo oblast ima ta, ki lahko druge kakorkoli prisili k spoštovanju obveze; kadar se pravice posameznikov premestijo na družbo v celoti, imamo demokracijo. Demokratični ustroj se zdi najnaravnejši in najbolj ustreza svobodi; zasebno pravo ni nič drugega kot zajamčena svoboda; nihče ni zmožen razdati vseh svojih pravic, saj mu bodo ostale pravice, ki izhajajo iz same človeške narave; zato ne bo nikoli povsem absolutne oblasti; naravno pravo ni podrejeno božjemu pravu; vsi so dolžni iz zaprisežene zvestobe državi spoštovati vse, kar ta določa tudi v verskem smislu. Osemnajsto in devetnajsto poglavje dokazujeta, da je za državo pogubno, če sta verski oblasti dodeljeni priprava zakonov in upravljanje pravosodja. Dvajseto poglavje dokazuje, da ni oblasti, ki bi ji bilo dovoljeno ljudi oropati osnovnih osebnih pravic; spomnimo se lahko znamenite misli, ki se jo v duhu spoštovanja in strpnosti pogosto navaja: »Vsakemu državljanu bodi dovoljeno ne samo misliti, kar hoče, ampak tudi povedati, kar misli«.

Sedmo poglavje *Teološko-politične razprave* je več kot le predlog nove hermenevtike svetega pisma, ki naj preuči sveta besedila v luči filologije;

Spinoza trdi, da je njegova filološka pot skozi tekst edina prava metoda: »Saj je naša metoda (...) edina veljavna metoda ...« Veljavnost tega stališča se opira na dejstvo, da je »lahko norma svetopisemske eksegeze edinole obča luč razuma«. Ta luč razuma kot temeljni uvid svetopisemske kritike se vsekakor razliva tudi v čas po Spinozi; v tem smislu je filozof predhodnik racionalističnega XVIII. stoletja, na primer Ernestijevega izkustva bistvene homogenosti svetega pisma in drugih besedil (»pravi smisel svetega pisma je treba določati prav tako, kakor se preverja katero koli drugo besedilo«⁴) ali Lessingovega slavospeva določilnosti razuma.⁵

V duhu svojega racionalističnega naziranja Spinoza vzporeja spoznavanje svetega pisma in spoznavanje narave. Spoznavna diskriminanta je sila evidence; območje njenega delovanja je prostor dejstev, tako zapisanih kot naravnih – tako bi lahko parafrazirali, z ozirom na hermenevitične potce *Teološko-politične razprave*, znamenito 7. pravilo II. dela Spinozove *Etike*.

Svetemu pismu se zato ne sme prisojati ničesar, kar ne bi z največjo evidentnostjo izhajalo iz svetega pisma kot takega. Razločevati pa je treba tudi znotraj vsega, kar pristno izhaja iz svetega pisma. Božja beseda nam na primer prinaša moralne nauke, ki jih lahko razum zaradi njihove prozornosti dojame izven ravni zgodovinskega; smisel božjih zapovedi razumemo tudi, kadar jih ne navezujemo na zgodovinske okoliščine. Podobni nauki imajo zato nadzgodovinsko veljavo, njihov prostor je »železni mir« trajnih formul. Njihova očitnost, skorajda geometrijska razklenjenost evidence, jih zato upoveduje na najpreprostejši način. Sveto pismo pa ne prinaša samo moralnih naukov; pripoveduje tudi zgodbe, poroča o dogodkih. Pripoved je včasih ovita v nerazumljive izraze ali nejasne besedne sklope. Včasih jih ne razumemo, ker smo preveč navezani na svoje, sodobne predstave. Treba jih je raziskati. Imanentistična raven razbora svetopisemskih vsebin *iuxta propria principia* ne odklanja filologije, marveč jo zahteva kot dopolnilo in zdravilo zoper anahronizem. Odlomke, ki niso jasni sami na sebi, je treba raziskati s pomočjo razčlenjene metodologije. Ogrodje te metodologije tvo-

⁴ J. A. Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1761, str. 79.

⁵ Prim. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes in der Kraft* (1777) ali *Das Christentum der Vernunft* (1753).

rijo: kritična zgodovina svetega pisma, ki naj obravnava življenje, navade in namere vsakega pisca svetih spisov; poznavanje hebrejščine, ki je še posebej problematično; zgodovinski pregled nad historičnimi dejstvi, ki jih biblija navaja. Pot v spoznavanje svetega pisma se torej stalno sooča s težavami, ki jih osvetli racionalni vir metode. Vse te težave pa lahko zakrivajo le nebi-stveno; bistvenega ne morejo zatrei. »Vse te težave nam lahko le onemo-gočajo dojeti misel prerokov, ki zadeva nerazumljive stvari in predmete samih predstav, ne pa tega, kar se navezuje na dejstva, ki jih dojema um in ki jih zmoremo z lahkoto pojmovati. To, kar je po svoji naravi z lahkoto pojmljivo, zares ne more nikdar biti izraženo v tako nejasni obliki, da ne bi moglo biti z lahkoto doumeto«. Toda prav to nebi-stveno razpira raven hermenevtično zgodovinskega. »Nujnost historične interpretacije 'v duhu av-torja' torej izhaja iz nerazumljivega značaja vsebine. V Evklidovem primeru nihče niti v sanjah ne zahteva, naj razlagalec preuči *vita, studium et mores*; to velja tudi za moralni smisel svetega pisma (*circa documenta moralia*). Če pa gre (...) za nerazumljive stvari (*res imperceptibiles*), je njihovo razu-mevanje odvisno (...) od umetja avtorjevega namena.«⁶ 'Naravnost' razu-mevanja svetega pisma opredeljuje tako posrednost kot neposrednost um-ljivosti. Kar je neposredno umljivo, ne potrebuje drugega kot razum; kar pa se ne da razumeti posredno, zahteva pot zgodovinskega. To je »posredna pot zgodovine«,⁷ ki jo Gadamer nakaže tudi pri Spinozi. Na tej poti, ki se izgublja v geometrijah paralelizma kot nekakšna »optična refleksija«, Spi-nozova hermenevtika paradoksalno zadobi razsežnost pomenljivosti v iz-gubi svoje univerzalne sile.⁸

Prevod in spremna beseda: Jan Bednarik

⁶ H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, Tübingen 1960, str. 219.

⁷ H. G. Gadamer, *Warheit und Methode*, Tübingen 1960, str. 220.

⁸ Prim. R. Piepmeier, *Baruch de Spinoza: Vernunftanspruch und Hermeneutik*, v: U. Nassen, *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982, str. 41.