

## Vera in razum\*

Vera in razum, verovati ali vedeti, verovati brez gotovosti ali vedeti z znanstveno gotovostjo. Ali je katero od nasprotij bolj očitno? In če dodamo, da gre za srečanje "moderne znanosti" s krščansko vero, imamo opraviti z dihotomijo brez primere, vredno rednih tedenskih razprav v časopisih, skonstruiranih debat in ideoloških razprtij. Pa vendarle tej očitnosti ne bi smeli tako zaupati, ker je po nenavadnem preobratu v tej banalni razpravi danes argument avtoritete nedvomno na strani "znanosti", ki je za njene pristaše predmet najbolj neomajne vere, medtem ko z druge strani ostajajo dvom, kritični čut in iskanje usode "vernikov" (resda včasih neprostoovoljna). V resnici pa - kakor so pokazali najboljši filozofi znanosti - ni nič bolj krhkega, kakor je to nasprotje. Prva naloga preprosto poštenega in poučenega duha bi bila, da pokaže na nesprejemljivo prevaro tega nasprotja, zakaj vera ima svoje razloge in znanstveni razum svoja verovanja.

### Krščanska vera kot razumskost

Za začetek bi morali kristjani sami prvi priti na misel, da se njihova vera razumu ne more in ne sme izogibati, še manj pa se z njim bahati. Vera brez razuma nazadnje pripelje do zaničevanja Njega, za katerega pravimo, da Vanj verujemo. - Najprej zato, ker moramo biti, kakor to poudarja sveti Peter, "vsakomur pripravljeni odgovoriti (*apologia*), če nas vpraša za razlog (*logos*) upanja, ki je v nas" (1 Pt 3, 15). Vera, ki ne ve kako niti zakaj, ne more rasti, ampak se spridi in postane morda celo nesmiselna. Pri tem v resnici ne gre za to, da bi se spopadali s sogovornikom kakor v kakšnem ideološkem dvoboju, ampak za

to, da Njemu, za katerega pravimo, da Vanj verujemo - Vanj in v njegov vzvišen razum -, damo tisto, kar mu gre. Kajti verujoči bo moral "še dajati odgovor (*apodidonai logon*) pred tistim, ki je pripravljen, da bo sodil žive in mrtve" (1 Pt 4, 5). Pred Kristusom bomo morali dajati odgovor o tem, kako bomo o Njem odgovarjali pred ljudmi in "za vsako prazno besedo, ki jo ljudje izgovorijo, bodo dajali odgovor (*apodôsousin peri autou logou*) na sodni dan" (Mt 12, 36). Kakor bomo pred ljudmi govorili o Kristusu, tako bo tudi Kristus govoril o nas pred Očetom.

Takoj se zastavi še neko drugo vprašanje: zakaj torej Bog pričakuje od nas, da o njem govorimo z argumenti, razlogi in umno? Ali ne ve bolje kakor mi vsi, da ga ne moremo niti razumeti niti ga ustrezno misliti, da ne omenjamo svojega strahu pred tistimi, ki ga ne priznavajo? Če je torej Bog res Bog, to ve, ve pa tudi vse ostalo; če torej zahteva od nas, da govorimo z razlogi, brez dvoma od nas to zahteva z dobrimi razlogi. Kaj vemo o teh razlogih? Vemo vsaj naslednje: krščanska vera oznanja smrt in vstajenje človeka, ki je bil Bog in ki je še vedno Bog; tega človeka, Jezusa Kristusa, imenujemo tudi Logos, Beseda in torej Razum. Kljub paradoksu njegovega križanja, ki spodbija "modrost sveta", še naprej ostaja *logos*, in sicer "*logos* križa", ki "modrosti sveta" postavlja nasproti neko drugo *sophia*, "Božjo modrost" (1 Kor 1, 18). Sveti Pavel na Areopagu razpravlja z Atenci in to počne v imenu *logosa* Njega, ki po pravici nosi ime *Logos*. In ko oznani norost križa, ki je v nasprotju s posvetno kulturo Korinčanov, zo-pet govori v skladu z *logosom*, govori namreč v imenu *Logosa* in v skladu z *Logosom*. Tudi

– in zlasti – ko se nekdo, ki veruje v Kristusa, spoprime z razumskostjo sveta, se spoprime z razlogi in z ljubeznijo do modrosti. Pričati lahko pomeni tako podati argument kakor tudi dati življenje, filozofirati ali pretrpeti mučenje. Tako je prvi kristjan, ki se je imenoval “filozof”, Palestinec Justin iz Nablusa iz drugega stoletja, ki je sproščeno razpravljal z Judom Trifonom, bil tudi mučenec. Tudi sicer nosi ta občudovanja vreden naziv: “filozof in mučenec”. Mučenje je pretrpel tudi zadnji in najzahtevnejši velikan med grškimi očeti, Maksim Spoznavalec, ki je v sedmem stoletju dovršil genialno kristološko in trinitarično sintezo, zasnovano na Kalcedonskem koncilu: da bi utišali njegove argumente, so mu morali odsekati jezik. Tudi pojem lahko pričuje.

Oznanilo Besede, ki je prišla človeštvu razodet Boga v njegovi človečnosti, razgrinja višji in nov razum, ki ga je mogoče razgrniti samo z razlogi. Za kristjane *logos* ni nekaj, kar bi lahko izbirali, kajti ime *Logos* nosi On, po katerem se imenujejo. V dobrem in slabem so kristjani morali privzeti pridobitve Grkov, njihov *logos*, in torej njihovo filozofijo ter znanosti (kakor kasneje rimsko pravo). Sicer pa, kakor poudarja sveti Avguštin, je krščanstvo takoj zavrnilo to, da bi ga primerjali s starodavnimi religijami (*theologia civilis* ali *theologia fabulosa*), sprejelo pa je primerjanje s *theologia naturalis*, ki je bila rezultat razumskega spoznanja božjega prek preučevanja zvezdnih gibanj. V nasprotju s teološko kozmologijo starih zahteva Avguštin za svojo krščansko vero naziv resničnega spoznanja tega, kar je božje; samo tako je mogoče pravilno razumeti besedo *theologia*, pogansko po izvoru in zato sumljivo. Ker gre za resnico, “... se je treba primerjati s filozofi (*cum philosophis est habenda conlatio*)”. Nam se zdi nenavadno, njemu pa je povsem očitno vera najprej stvar filozofije, na koncu namreč pravi: “Pravi filozof je tisti, ki ljubi Boga (*verus*

*philosophus est amator Dei*)” (*Božje mesto*, VIII, 1). Seveda, končna usoda filozofije, znanosti o bivajočem, ki je kasneje postala “metafizika”, ne bo več dovoljevala, da jo poistovetimo z znanostjo o Bogu (četudi je v izrazu *philosophia christiana* živela naprej, vsaj do Erazma). Eno pa ne bo izginilo: dolžnost, da krščanska teologija ostane razumska. Dolžnost, ki jo je včasih še preveč dobro izpolnila in tvegala, da razodeto Besedo skrči na pojmovni sistem. Dolžnost, ki ji je vendarle omogočila izdelati *teo-logijo*, védenje, temelječe na razlogih, ki prihaja od Boga in je o Bogu. Ta dosežek se nam zdi samoumeven; če pa dobro pomislimo, se *kot takšen* uresniči samo v krščanstvu. V obeh primerih pa se potrjuje, da je dolžnost, ki jo ima vera do sebe, razumskost.

Seveda bo kdo temu ugovarjal, da tu ne gre za nalogo, ki jo ima razum vere do samega sebe, ampak za njegovo racionalnost, kolikor je ta postavljena pred sam razum, ki se razgrinja v znanostih. Kako ob tem ne bi pomislili na nekatere spore, ki so zaznamovali zgodovino, od Galileja do Darwina, ki sta le najbolj legendarna primera?

Ta način postavitve problema vključuje tri opazanja. Najprej najbolj očitno: nobene spora ne bi bilo med to ali ono znanostjo na eni strani in to ali ono odločitvijo rednega cerkvenega učiteljstva na drugi strani, če ene in druge ne bi delile edinega in skupnega prostora, namreč razuma. Včasih bi se bilo treba vprašati, če je ta prostor res bil obema skupen in če je bilo srečanje upravičeno. Ali je bila naloga cerkvenega učiteljstva, da brani določeno kozmologijo proti neki drugi – in, vrh tega, ali je to res počelo? Ali je bilo Galileju res treba razpravljati o pravih razlage Svetega pisma – in ali se je tega sploh zavedal? Zgodovina in filozofija sodobnih znanosti sta nas glede teh vprašanj naredili bolj previdne, kot so bili naši predhodniki, in upravičeno lahko predpostavljamo, da je

obema stranema manjkalo epistemološke previdnosti. – Tukaj pa se pojavi drugo opažanje: bolj kakor z oklevanjem se zgodovina krščanskega verovanja odlikuje s prispevki – pogosto odločilnimi – k rojstvu in napredku znanosti. Četudi ne bi šlo za drugo kakor za zbiranje in prenos antičnih besedil, ustanavljanje univerz, kjer so se “umetnosti” osamosvojile od teologije, za spodbudo, ki jo je dalo matematiki, astronomiji in fiziki v kolegijih. Krščanska vera, predvsem zato, ker jo je vezala najprej dolžnost razumskosti do same sebe, te ni mogla ohraniti zase in jo je razgrnila pred svetom in človeško družbo. – Nazadnje tudi spori ali vsaj napetosti, v katerih se katoliško cerkveno učiteljstvo danes postavlja nasproti določenemu razvoju biologije in nevroloških znanosti, izhajajo iz vprašanja racionalnosti: kako uskladiti svobodo rojevanja in človeškost rojenega; kako določiti, kdaj postane biološko življenje človeško; kako prepoznati konec človeškega življenja; kako zagotoviti istovetnost posameznika pred nevarnostjo reproduciranja? Vprašanja, ki nas nedvomno vznemirjajo in bodo še naprej povzročala razhajanja, a kdo bi jih mogel prezreti in jih prepustiti iracionalizmu? Nasprotno, ta vprašanja prejkone silijo k večji mnogostranskosti modelov in tehničnih postopkov, ki so danes dopustni, kar vodi k bolj razviti, prožnejši in, torej, višji racionalnosti.

### **To, kar razum misli in česar ne**

Višji razum – kaj lahko o tem rečemo? Če pričakujemo od racionalnosti sodobnih znanosti, da mislijo božje, je ta zahteva povsem nesprejemljiva. Najprej bi bilo to nesprejemljivo za znanosti, ki ne stremijo (danes je razumno pričakovati vsaj to) k absolutnemu znanju o svetu, niti k poznavanju lastne, morebiti božanske dimenzije. Obenem pa bi bilo nesprejemljivo tudi za vero, kajti tako bi naredili krivico presežnosti Boga, presežnosti Njega, o katerem vemo le to, da o njem ne

vemo ničesar: kajti “... vrh človeškega spoznanja o Bogu je vedeti, da Ga ne pozna, zato ker ve, da to, kar Bog je, presega vse naše razumevanje o Njem. – *illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*” (sveti Tomaž Akvinski, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14).

Ali pa bi lahko ta višji razum razumeli kako drugače, natančneje in strožje? Morda ob poslušanju Nietzschejevih besed o skrivnostni pojavnosti: “Jaz’ praviš in si ponosen na to besedo. Ampak večje je – v kar nočeš verovati – tvoje telo in njegov veliki razum (*dein Leib und seine grosse Vernunft*): ta ne pravi jaz, ta je jaz.” (*Tako je govoril Zaratustra*, I, 4, O zaničevalcih telesa). Nenavadna formula, v kateri se zastavljata dve vprašanji. Kako je treba razumeti besedo “telo”? Kako je ta beseda deloma povezana z “velikim razumom”?

Pod besedo telo ne smemo razumeti teles, ki se postavljen v svetovni prostor počutijo zaznavana ali bolje občutena, ampak to drugo, edinstveno telo, moje lastno telo, ki sâmo občuti druga telesa na svetu. Moje telo občuti telesa, ki pa ne občutijo. Tega je zmožno zaradi neke druge prednosti: ne zaznava preostalih, razen takrat ko čuti samega sebe, da občuti. Vendar v čem bi lahko to telo preseglo “jaz” in njegov um?

Da bi to razumeli, je treba pretehtati, kaj spoznava “jaz”, *ego*, na katerega je tako “ponosna” moderna metafizika. Dejstvo je, da spoznava z gotovostjo, kajti izkušenj se spominja samo takrat, ko jih lahko ohrani in predvidi, vse ostalo pa opusti kot nespoznavno. To, kar omogoča takšno spoznavanje z razumom in je Descartes istovetil z redom in mero, danes imenujemo modeli in parametri. Takšen material za gotovo spoznanje pa ponujajo samo pojavi, ki imajo razsežnost in so količinski, torej zunanji. Pojave, pri katerih intuicija vnaprej odgovarja na pričakovanja pojma, ne da bi pojem prekoračila,

imenujemo predmeti. Vsaki znanosti torej ustreza metoda konstrukcije in produkcije predmetov. In moderna racionalnost se razvija s širjenjem števila in domene teh predmetov. Ne samo, da jih razumsko konstituira in eksperimentalno ugotavlja, ampak jih v tehničnem smislu proizvaja in reproducira, tako da se je pred našimi očmi, kar nas vedno manj preseneča, pojavil nov svet, poln tehničnih predmetov. Ta novi svet vedno bolj zastira in nadomešča antični svet stvari. Tako se opredeljuje racionalnost, lastna našemu skupnemu razumu, in se širi narava, ki smo ji "kot mojstri in gospodarji" (Descartes, *Razprava o metodi*, VI).

Zaradi tega uspeha in neprekinjenega procesa (kajti vsaka kriza znanosti postane prilžnost za nov tehnološki skok) pa smo v zadregi in celo zaskrbljeni. Močno namreč slutimo, da se svet v predmete artikulira šele v daljavi, na področju, ki je oddaljeno in kjer se nam predmeti postavljajo nasproti, prav kakor cilji naših namer. V resnici poznamo predmete na način, na kakršnega jih tudi proizvajamo – od daleč. Vendar, ker živimo tudi med njimi, jih občutimo in tako neizbežno občutimo najprej sami sebe. Torej, ta neposrednost občutenja, natančneje rečeno telesa, zadeva tisto, kar je najbolj blizu, medtem ko racionalnost predmetov zadeva tisto, kar je najbolj oddaljeno. Ker se v neposrednosti občutenja izkušamo brez razdalje, nam spoznavanje predmetov, ki jih spoznavamo na daljavo, v ničemer več ne pomaga. Sami ne stopimo pred sebe, ampak občutimo to, kar smo, in smo to, kar občutimo kot najbližje, namreč bolečino in veselje, smrt in rojstvo, lakoto in žejo, spanec in utrujenost, pa tudi sovraštvo in ljubezen, slogo in neslogo, pravico in nasilje. Od tu, iz najbližjega, zelo jasno vemo, da racionalnost, skupna predmetom, o tem ne ve nič in pri tem nič ne more.

Prav v *tem* pomenu je Heidegger upravičeno lahko dejal, da "znanost ne misli". Lah-

ko bi samo še dodal, da je znanost to zahtevala kot svojo prednost: znanost ne misli, ampak meri in ureja na način izdelave modelov, parametrov in popredmetenja. To, kar sama na takšen način zajema z razumom, tehnika izdeluje, in obratno. V nasprotju s tem pa ima samo telo dostop do nepredmetnih pojavov, do tistih namreč, pri katerih presežek intuicije zasiti nek pojem, ki je že znan in vedno vnaprej predviden, do njegovih meja – na primer telo ima dostop do nepredvidljivega dogodka, ki nastopi nepredvideno in kljub predvideni nemožnosti, do idola, ki očara s svojim bliščem, do telesa nekoga drugega, ki v mojem prebudi erotično strast, do obraza katerega koli drugega, ki mi nalaga spoštovanje in zahteva od mene, da mu prizanesem. Nihče se ne more delati, da takšnih pojavov ne vidi, in vendarle jih ne more nihče misliti v skladu z racionalnostjo predmetov. Pred njimi ne morem več preprosto reči "jaz", jih konstituirati, jih predvideti in držati na razdalji nasproti meni. Nasprotno, ti nasičeni pojavi intuicije me ustvarjajo in premagujejo. Telo me izpostavlja temu, česar "jaz" ne more več konstituirati kot predmet. Telo presega mojo objektivirajočo racionalnost. Označuje torej prav neki "vzvišeni razum".

"Veliki razum" – kdo ga lahko danes uporabljaja? Upravičeno vprašanje, bolje pa bi se bilo vendar vprašati: kdo ga mora uporabljati in kdo se mu ne more odreči? Odgovor: uporabljati ga morajo vsi, za katere so človeškost človeka, naravnost narave, pravičnost države in resničnost spoznanja še vedno absolutne zahteve. Se pravi vsi ali vsaj vsi tisti, ki verjamejo, da so še vedno mogoče. Ali natančneje: ves tisti del vsakogar od nas, ki še vedno želi verjeti vanje. Kajti poleg prve težave (objektivnost) se moramo spopasti še z drugo, ki je z njo povezana, vendar težja, z nihilizmom. Pogosto trdimo, da bi zadostovalo, če bi znanost predmetov dopolnili s

tako imenovanim “dodatkom duše”. Poenostavljena iluzija, saj prav zaradi objektivnosti to, kar smo razumeli pod besedo “duša”, ni dostopno: odslej tega, česar ne moremo več poznati kot gotov in torej oddaljen predmet, ne moremo misliti drugače kakor eno od vrednot. Vendar so v teh časih nihilizma najvišje vrednote razvrednotene. Brez koristi je “braniti” pokojno dušo, nič bolj kakor kakšno tako imenovano vrednoto, kajti s tem le

priznamo notranjo slabost tega, kar naj bi branili ali napadali, kot vrednoto, ki je v celoti odvisna od tistega, ki jo ovrednoti ali razvrednoti. V vseh primerih zasveti črno sonce nihilizma, ki vsakomur zastavlja razorožujoče vprašanje: “Čemu to služi?”. Čemu služi človeškost človeka, naravnost narave, pravičnost države in resničnost spoznanja? Zakaj pa ne bi govorili o njihovih nasprotjih: o razčlovečenju človeka, da bi ga izboljšali; o siste-



matičnem izkoriščanju narave, da bi izboljšali gospodarstvo; o nepravičnosti, da bi dobili bolj učinkovito družbo; o absolutnem informacijsko-zabavnem imperiju, da bi ubežali pritisku resnice? Te nasprotni možnosti niso več samo del domišljije, niti napoved, kajti načrti ideologij, ki obvladujejo zgodovino od začetka preteklega stoletja, so bili spraviti te možnosti v življenje. Ideologije prezirajo vsako telo; torej se dobesedno ne občutijo več in s tem, ko se ne občutijo več, ne da bi za to sploh vedele, dovršujejo nihilizem.

Razum, kakor ga spoznavamo, trpi zaradi dveh omejitev, ki sta med seboj povezani in lahko obenem postaneta nevarni. Omejevanje izkušenj na pojave, ki se jih da popredmetiti, in nepoznavanje lastnih teles lahko vodi v razvrednotenje vseh vrednot in v ideologijo. Torej danes ne gre več za reševanje razuma pred obskurantizmom ali vraževerjem, ampak pred nevarnostmi, ki izvirajo iz njega samega. Ne gre več za pojasnjevanje stvari, ampak za upravičevanje racionalnosti. V tem položaju ne smemo čakati na čudež niti na kakšnega "boga", ki nas bo rešil (kakor da ne bi že prišel). Vsi tisti, ki lahko kaj storijo – najprej pa tisti, ki morejo misliti in misliti drugače –, naj to storijo.

### Razsežnosti razuma

Ko je naš razum – je namreč en sam, skupen in neizbiren – v takšnem položaju, kaj lahko storimo? Upravičevati razum: vsi, ki mislijo, lahko k temu vsak na svoj način prispevajo, znanstveniki prav tako kakor pesniki, modri prav tako kakor politiki, revni prav tako kakor bogati, vsa verska izročila in kulturne dediščine, vsak na svoj izviren in nepogrešljiv način.

Kaj morejo in morajo k temu sozvočju prispevati kristjani? Kakor vedno lahko tudi tukaj kristjani doprinesejo le to, kar so prejeli, Kristusa. "Jaz sem namreč prejel (*parelabon*) od Gospoda, kar sem vam tudi izročil

(*paredôka*): Gospod Jezus je tisto noč, ko je bil izdan (*paredidoto*), vzel kruh in se zahvalil, ga razlomil in rekel: "To je moje telo [izročeno] za vas. To delajte v moj spomin" (1 Kor II, 23-24).

On, ki se nam izroča in deli kot naš kruh, pripada vsem. Kristjani si ga ne lastijo, ampak ga morajo kot prvoobdarovani darovati naprej, vsaj tistim, ki si tega želijo (ljudje namreč Boga ne ljubijo preveč). Sprejeti Kristusovo slavo je veliko breme in preizkušnja vseh, ne samo za "krščanstvo", ki ga razumemo kot avantgardo proletariata človeštva; vsak posameznik, brez izjeme, na ta ali drugi način, se je moral, se mora ali se bo moral v zvezi s Kristusom izjasniti, ali veruje vanj ali ne. Če nekdo vanj ne veruje, to pomeni, da mu je s tem že odgovoril. Prispevek kristjanov k "velikemu razumu" torej ne prihaja od njih samih, ampak od Njega, od katerega imajo vse od vzdevka do imena. Kaj nam torej vsem, povsod in vedno deli Jezus Kristus?

Pojav, neobjektiven in neprimerljivo poln, ki bi ostal brez njega nedostopen – ljubezen ali erotičen pojav: "Bog je ljubezen" (1 Jn, 4, 16) in "*Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, z vso dušo, z vso močjo in z vsem mišljenjem, in svojega bližnjega kakor samega sebe*" (Lk 10, 27), ki sta citata iz 5 Mz 6, 5 in 3 Mz 19, 18. V Bogu tako živijo tisti, ki ga ljubijo, oziroma tisti, ki se ljubijo med seboj (1 Jn 4, 20). To oznanilo postaja za nas blagovest iz mnogih razlogov, za katere nam ves čas sveta ne bi zadoščal, da bi jih izrekli in slavili.

A med drugimi razlogi obstaja tudi ta – samo ta ljubezen lahko omogoči dostop do "velikega razuma", kajti ljubezen, razodeta po Besedi, torej po *Logosu*, se razgrinja kot *logos*, torej kot razum. Ta razum je polnopraven, ker nam odpira pot do najbližjih in najbolj notranjih pojavov, do tistih, ki jih občuti telo in nasiti intuicija. Če bi se v Kri-

stusovem razodetju razkrilo samo to – ljubezen ima svoj razum, močan, izviren, preprost razum, ki vidi in pove, česar obči razum ne vidi in ne pove –, bi že odrešilo ljudi ali vsaj njihov razum. Vendar Kristus z razodetjem sebe ni le pokazal logike ljubezni, on jo je ponazoril v svojem trpljenju in vstajenju ter pokazal z dejanji v dejanskem življenju. Po prihodu in navzočnosti Logosa med nami, ljubezen ni samo našla svoje logike, ampak jo je uresničila “do konca – *eis telos*” (Jn 13, 1). Kajti “milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu” (Jn 1, 17) in videli smo jo, še vedno jo vidimo in videli jo bomo naenkrat in nerazdružljivo, ko bo “polna milosti in resnice” (Jn 1, 14). Ne gre samo za to, da Kristus s svojimi dejanji podarja resnico. Ta stavek je treba postaviti na glavo: v Kristusu se ljubezen izraža kot zadnja in prva, tista, ki omogoča vse druge in jih nazadnje povzema: “Jaz sem pot, resnica” (Jn 14, 6). To zahtevo bi lahko odklonili kot nekakšno iluzijo brez prihodnosti, jo označili kot nekakšno blodnjo domišljije in se je celo bali kot kakšne revolucije, ki kvari mladino. Kakorkoli že, kristjani drugega ne morejo povedati kakor to, kajti dobili so jo takšno, kot je.

Kakšen razum razkriva logika ljubezni? Tu se bomo omejili na to, da bomo nakazali nekatere njenih zakonov. Najprej: gotovost. Ker ljubezen “vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestone” (1 Kor 13, 7). To pomeni, da ljubezen vedno brezpogojno ljubi, nikoli pogojno, zlasti pa ne pod pogojem vzajemnosti; da bi ljubila, ne potrebuje povračila za tisto, kar je vložila, kajti v primerjavi z vsako ekonomijo uživa izreden privilegij: odklonjena ali zaničevana ljubezen, skratka, ljubezen, ki v zameno ni ljubljena, še vedno ostaja popolna ljubezen, ki se brez preostanka uresniči; zavrtni dar ni nič manj dar, ki je bil dan. Samo od ljubezni je torej odvisno to, da v resnici ljubimo. Iz nje je stvarstvo, iz nje je križ kot nepogojna in enosmerna prejšnjost

ljubezni pred bitjo. – Drugič: možnost. Ker ljubezni ni nič nemogoče, zlasti to, da bi brez izjeme ljubila ljudi, vse do svojega sovražnika (Lk 6, 27-35), prav zato, ker ljubezen za to, da ljubi, ne potrebuje drugega kakor samo sebe. Značilen za Boga – to je ena od njegovih lastnosti – je poseben privilegij brez prime-re, privilegij nemožnosti nemožnosti: “Pri ljudeh je to nemogoče, ne pa pri Bogu, kajti pri Bogu je vse mogoče” (Mr 10, 27); vendar pa Kristus takoj doda, da je tisti, ki ljubi – če veruje iz ljubezni in v ljubezen – prav tako deležen tega privilegija: “Da, moreš! Vse je mogoče tistemu, ki veruje” (Mr 9, 23). Kristusovo vstajenje to dokazuje in naše vstajenje postane mogoče. – Tretjič: poznavanje samega sebe. Videli smo namreč: če se naš ‘jaz’ želi utemeljiti na mišljenju, je to bivanje, ki je dosežek *mojega* mišljenja, izpostavljeno še dvema nevarnostma: bodisi miselni samoprevvari (“Kaj misli v meni?”) bodisi sumu nihilizma (“Čemu to služi?”). In tako pravi sveti Pavel: “Če si kdo domišlja, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor bi bilo treba spoznati” (1 Kor 8, 2). Kako je torej treba spoznavati, da bi se zanesljivo spoznali? Treba se je pustiti spoznati Bogu in zato ga je treba ljubiti: “Če pa kdo ljubi Boga, ga je on spoznal” (1 Kor 8, 3). Spoznati se s pomočjo mišljenja, gotovo, a ne s pomočjo *svojega lastnega*, ampak s pomočjo Njegovega, ki razmišlja o meni in me obenem ljubi in ga lahko spozna le tisti, ki ga ljubi. Potrebno je bilo, da “... ste Boga spoznali, ampak še več, tudi Bog vas je spoznal” (Gal 4, 9). Torej se ta drugi, ki me ljubi, razkrije globlje v meni, kakor sem sam sebi. *Ego* je temelj, ker ima tudi sam temelj. – Četrtrič: drugost. Samo ljubezni uspeva spoznavati drugega človeka, kajti vanj verjame *par excellence*. Pravzaprav si ljubezni za spoznanje tega, kar ima rada, ni treba tega niti predstavljati niti ji tega ni treba spreminjati v pojme, tj. da bi spoznano privedla k sebi. Ali bolje rečeno:

to, kar ljubi, se ji bo pokazalo natančno toliko, kolikor je – s tem, ko ga ljubi – usmerjena k njemu in se bo – s tem, ko je k njemu usmerjena – vanj prenesla. Samo ljubezen lahko spoznava onstran same sebe, kajti samo ona lahko gre iz sebe in spozna “Kristusovo ljubezen, ki presega spoznanje” (Ef 3, 19). Takšno spoznanje, preneseno v spoznano, pravzaprav v ljubljeno, se imenuje občestvo. Samo občestvo omogoča po ljubezni dostop do presežnosti ljubezni.

Zatorej resno delo, potrpežljivost in bolečina zanikanja v ničemer ne dosežejo tiste dovršenosti kakor v ljubezni; če smo natančni zato, ker pri ljubezni ne gre za negativnost, ampak za *kenozo*, za izpraznjenje in za posebno opustitev svoje pozitivnosti. Ljubezen ima torej popolno in celostno pravico, da prevzame nase odgovornost za to, kar je filozofija – ne da bi vedela, kaj je hotela povedati – postavila na svoje krhke kreposti. “Ljubezen do resnice” (2 Tes 2, 10), z drugimi besedami ljubezen do *Logosa*, ki se je utelesil in je postal učitelj vsakršne bližine, v kristološkem smislu prevzame opredelitev samo filozofije, ki je “ljubezen do resnice”.

Veri torej ne manjka razumskosti, če samo sebe vsaj predstavi takó, kakor se mora misliti – kot vero v samostojno in brezmočno moč ljubezni. Poleg tega veri ne bo manjkalo gotovosti: kajti kot vera v ljubezen sama *že* ljubi, torej *že* razgrinja logiko ljubezni. Ni vera tista, ki se opredeljuje kot “senca prihodnjih dobrin” (Heb 10, 1), ampak obljuba postave. Vera pa *že* dosega “obstoj resničnosti, v katere

upamo – *pistis elpizomenôn hupostasis*”, ker v verovanju *že* odkriva “zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo – *elegkos* ali *blepomenôn*” (Heb 11, 1). Katere so nevidne stvari, ki nam v veri postanejo dostopne? To je pokazal sveti Avguštín: vsi, mojemu telesu najbližji pojavi, kot so “volja tvojega prijatelja v odnosu do tebe” ali “iskrenost, s katero veruješ v tisto, česar ne vidiš v njem”, skratka “ljubezen tistih, ki ljubijo tisto, česar ne vidimo” (*De fide rerum, quae non videntur*, c. 2 in 4). Naj nikar kdo ne ugovarja, da gre tu za spoznanje bližnjega, in ne za spoznanje Boga. Spoznanje namreč pomeni ljubiti in ljubezen se ne deli.

Doslej se je razum omejeval na razlago sveta, torej na to, da ga je preoblikoval v predmete, ki jih obvlada. Čas bi bil, da ga razum začne spoštovati. Spoštovati svet pomeni videti, torej motriti obraz drugega človeka, česar pa ni mogoče drugače kakor v ljubezni, tako da sledimo njeni logiki, in v luči nje ne slave. Kristjani nimajo nič boljšega, kar bi lahko ponudili človeški razumnosti.

Kristjani, ne bojte se, bodite razumski!

In vi, ki ne verujete v Kristusa, bodite razumni, ne bojte se njegovega vzvišenega razuma!

Prevedla: Irena Modrijan

---

\* V izvorniku Marion, Jean-Luc. “La foi et la raison.” V: *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine, Conférence de Carême 2005, Notre-Dame de Paris*, str. 11-30, Paris, Parole et Silence, 2005.