

Tomaževa proslava

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 7–24

UDK: 27-14

Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 03/2016

*Robert Petkovšek***Beseda Bog v jeziku metafizike
in v jeziku evangelija¹**

Povzetek: Filozofija govornih dejanj razume jezik in besedo v performativni in ilokucijski perspektivi, to je: razume ju kot dejanji z učinki. Učinki se kažejo v odnosu do sveta, kot predstave na primer, kot obljube, kot zapovedi. Prav tako pa jezikovna dejanja učinkujejo tudi na človeka: vključujejo ga vase in ga spreminjajo. V tej luči govornih dejanj razprava analizira besedo Bog, ki se je v zahodnem izročilu izrekala zlasti v dveh kontekstih: v metafizičnem in v evangeljskem. V metafizičnem izročilu, ki je Boga poimenovalo *Causa sui*, se je beseda Bog izpraznila, izgubila je svojo učinkovitost in izročilo se je izteklo v nihilizem. To izročilo je Boga videlo kot najvišje bivajoče, ki je nujno in nepogojeno. Takšna podoba Boga je bila posledica načela metafizične vzročnosti, ki mu je to izročilo sledilo. V evangeljskem izročilu pa se Bog kaže kot brezmejna bližina, ki človekovo življenje nenehno spreobrača. Evangeljsko izročilo razume Boga v luči sestopa Boga v svet človeka in tostran vseh metafizičnih preračunavanj. Evangeljski Bog, mogočnost nemogočega, je klic: tistega, ki izreka njegovo ime, kliče k nemogočemu, k čudežnemu. Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.

Gljučne besede: metafizika, evangelij, filozofija govornih dejanj, jezik, Bog, nemogoče, *causa sui*, transcendenca, *condescensio*

***Abstract:* The Word God in the Language of Metaphysics and in the Language of the Gospel**

Philosophy of speech acts understands word and language in performative and illocutionary terms, that is, in terms of acts having specific effects on the world. Speech acts also have the capacity to affect humans by involving and transforming them. This discussion analyzes in terms of speech acts the word God, which has in the Western tradition been used in the context of metaphysics and the Gospel. The metaphysical tradition has called God *Causa sui*, which has caused the word God to become empty and lose its effectiveness and has led

¹ Prispevek je predelano slavnostno predavanje, ki ga je imel avtor na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 7. marca 2016.

the tradition into nihilism. This tradition considered God to be the Supreme Being that is necessary and unconditional. Such an image of God was a consequence of the principle of metaphysical causality that the metaphysics followed. However, the Gospel tradition reveals God as limitless closeness that ceaselessly converts human lives and understands God in terms of condescension into the human world and below the threshold of all metaphysical calculations. The God of the Gospel is the possibility of the impossible and a call that calls him who invokes His name to the impossible and the miraculous. While the word God has lost the power of conversion in the metaphysical context, it has retained in the context of the Gospel the capacity to act as a total word that calls humans to go beyond the limits of the possible and to create a world that seems impossible to the eyes of the daily world.

Key words: metaphysics, the Gospel, philosophy of speech acts, language, God, the impossible, *causa sui*, transcendence, *condescensio*

1. Beseda je »živa in ima dušo« (Platon)

Teologija misli in izreka Boga. A misliti in izrekati ni isto. Vsekakor od teologije oboje zahteva strast in žar. Drugega kakor strast in žar teologija niti ne more biti, saj misli in izreka Boga, ki je onstran vseh meja – zato pa je tudi onstran meja mogočega. V svoji brezmejnosti Bog ni podrejen nikomur in ničemur – tudi mejam mogočega ne –, zato sodi v red ne-mogočega. Ne-mogoče pa je dostopno le strastnim ljudem, ki gredo prek meja mogočega in jim zato ni nič – tudi ne-mogoče – nemogoče.

Umetniki slikajo v rokah kralja Davida harfo; harfa simbolizira to željo teologije, da bi Boga privedla iz njegovih skrivnostnih globin, ki so onstran meja mogočega, v svet človeka, ki živi v mejah mogočega. Grška mitologija je podobno strast vide-la v mitičnem junaku Orfeju, ki si je prizadeval, da bi z liro osvojil boga podzemlja, Hada, in ga prepričal, naj mu vrne ljubljeno Evridiko.

Metafizično izročilo o Bogu, ki je usmerjalo filozofijo od njenih grških začetkov, je tudi govorico o Bogu skrčilo na analitično-logični pristop. Boga je dojemalo v luči metafizičnega vzročnostnega načela, ki vsaki posledici določi tudi vzrok, s tem pa izključi možnost zastojnosti in darovanjskosti. Novi vek je pod vplivom matematične paradigme razumevanja stvarnosti govorico o Bogu še dodatno osiromašil; iz govorice o Bogu je izključil vse, kar ni bilo v skladu z naravoslovno-matematičnim videnjem resničnosti.

Kljub prevladujočemu metafizičnemu toku, ki ga je v novem veku razsvetljenje še okrepilo, je mogoče ves čas slediti tudi alternativni govorici o Bogu, ki ima znotraj krščanstva izvor v svetopisemski, zlasti evangeljski govorici o Bogu. V novem veku je ta tok dobil podporo v romantično-zaupanjsem razumevanju resničnosti, ki spoznavno zmožnost jezika postavi nad spoznavno zmožnost misli po zaslugi metaforično-simbolnega videnja resničnosti, značilnega za jezik. V tej perspektivi se jezik kaže kot ustvarjalna imaginativna moč, zmožna, da se spusti tudi

v tiste globine resničnosti, ki analitičnemu umu niso dostopne. Tu se kaže napetost med mislijo in jezikom.

1.1 Beseda je živa

Teologija misli Boga. V svoji strasti pa se s tem ne zadovolji. Zaveda se, da Boga ni mogoče zapreti v toge matematične razumske formule. Obenem ve, da je mogoče misliti le znotraj jezika. Misliti pomeni, pogovarjati se s seboj in z drugimi; pomeni, uporabljati besede, ki prinašajo pomene; brez njih bi bil svet brez pomena. Jezik je ustvarjalen in poetičen; jezik je »živ in ima dušo« (Platon, *Fajdros*, 276A8); zato jezik potrebuje čas, da izgovori hoteno, in tišino, v kateri misel zori.

Jezus Kristus sam je Beseda; po Besedi je Bog spregovoril človeku in v njej med ljudmi *je*. Beseda je najprej oblika, forma, zmožna, da zajeme različne vsebine; beseda ima zmožnost, da vestno razkrije to, kar označuje. Razkriva pa ne le vidno, ampak tudi nevidno resničnost. Zato se je lahko v Besedi/besedi razodelo tudi življenje Boga, potopljeno v skrivnost. Iz tega razodetja se uči teologija, »uči se o Bogu od Boga« (Atenagora Atenski, *Legatio pro Christianis* VII); »Bog [namreč] govori dobro o Bogu« (Pascal 1986, 294). Teologija zato ne preneha govoriti, razlagati, interpretirati. Pogosto ponavlja isto, ne iz avtomatizma, ampak z željo, prebuditi misel k novi pomenskosti in k novi izraznosti. Boga izreka z vedno novimi besedami, v drugačnih ritmih in kontekstih, ki dajejo videti vedno nekaj novega. Pogled v zgodovino kaže, da je človek uporabil množstvo različnih govorov o Bogu, od katerih vsak razodeva Boga na novo, drugače. Da bi Bog v svoji resnici v človekovem življenju zasijal v vsej polnosti, je človeku govoril na različne načine: v mitičnem in pesniškem, v pravnem in modrostnem, v dobessedno-zgodovinskem in metaforično-simbolnem jeziku, končno v jeziku evangelija in pričevanja.² Bog je kakor vodnjak, iz katerega je mogoče na različne načine zajemati pomene in smisle, ne da bi vodnjak izpraznil. O tem govori srednjeveška legenda o sv. Avguštinu. Avguštin je na morskem obali srečal dečka – Jezusa –, ki je v morskem školjki, znamenju vere, iz morja pretakal vodo v luknjo na obali. Na vprašanje: »Kaj počneš?« je deček odgovoril, da želi v luknjo preliti vso vodo morjã. Na ugovor sv. Avguština, da je to nemogoče, je deček odvrnil: »Res, a pretočiti vode morjã v to luknjo bo meni uspelo laže in hitreje, kakor bo tebi uspelo preliti skrivnost Svete Trojice in njene ga božanstva v tvoj mali razum – kajti skrivnost Svete Trojice v razmerju do tvoje ga duha in mišljenja je večja in obširnejša, kakor je velikost morja v razmerju do te luknje.« (Jacobus de Voraigue 1910, 5:23–33 [The Life of S. Austin of Hippo])

1.2 Beseda gre v globine resničnosti

Najprej – beseda označuje. Kako? Niti besede niti jezika si ne smemo predstavljati kot mrtvo fotografijo, ki trpno odslikava zgolj vidno površino resničnosti. Jezik,

² »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekaj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet. On, ki je odsvit njegovega veličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sédel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih.« (Heb 1,1–4)

ki je – kot teološki – strasten, je prodoren, ustvarjalen in ne varčuje s sredstvi. Od misli, ki si predstave ustvarja znotraj strogih logičnih okvirov in pod strogimi pogoji resnice, se jezik razlikuje po ustvarjalni domišljiji; ta domišljija gre više, širše in globlje od misli. Ustvarjalnost jezika se kaže v rabi metafor, simbolov, ritma, melosa in verzov. Če je treba, se jezik spremeni v poezijo, za katero mnogi verjamejo, da je misel v najfinejši, v najvišji obliki – pesniško obliko so prvi uporabili filozofi, v njej se izražajo psalmi in Visoka pesem –, vse to z namenom, narediti resničnost, ki je najgloblje skrita, najteže izrazna in najbolj nedotakljiva, v primeri obliki razumljivo človeku.

Bistvo besed je, da kažejo prek samih sebe. Vsak znak označuje nekaj, kar znak sam ni. Vzemimo za zgled besedo »kruh« – najprej je to zgolj slika (= »kruh«) pred mojimi očmi; v tej sliki pa prepoznamo nekaj več, v njej prepoznamo znak, ki označuje vsakdanjo hrano. Ta slika (»kruh«) je torej več kakor slika – ta slika je znak. Znak misel *prenese* z neke slike na to, kar slika označuje.

Prenosno funkcijo imajo lahko tudi pomeni. V evangelijskem kontekstu pomen izraza »dobri pastir« ne označuje zgolj pastirja, ki dobro skrbi za svojo čredo, ampak Jezusa Kristusa. Kristus seveda ni pastir v dobesednem pomenu – pogled na Jezusa Kristusa skozi izraz »dobri pastir« pa na Jezusu Kristusu prikaže vidik, ki bi ostal neviden. V tem smislu je izraz »dobri pastir« nosilec izraza »Jezus Kristus«; pomen prvega izraza je nosilec pomena drugega izraza »Jezus Kristus, dobri pastir«. Zmožnost besede, da s svojim pomenom odpre pomen druge besede, dela nevidno vidno in omogoča razumeti to, česar doslej nismo razumeli. Besede in pomeni, uporabljeni v prenesenem smislu, zato omogočajo vpogled tudi v skrivnosti najglobljih resničnosti. Pomislimo na Platona: v besedi »sonce« je prepoznal zmožnost, da metaforično označi idejo dobrega, ki jo je postavil na najvišje mesto, celo onstran bivajočega. Metaforična zmožnost besed lahko duha vodi tudi v najglobljo resničnost in mu govori o tem, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo /.../, vse, celo božje globine« (1 Kor 2,9–10).

Kakšna je torej vloga besede v razmerju do misli? Že Aristotel je za izhodišče svoje analize misli in resničnosti vzel jezik, ontološke kategorije je opredelil na podlagi besednih vrst. V zadnjem stoletju pa se je filozofija še bolj zavedela, da človeku ni nič bližjega kakor jezik. Antična in srednjeveška filozofija je mislila bivajoče, ne da bi se spraševala o tem, koliko na razumevanje bivajočega vplivata zavest ali jezik, in novi vek je filozofsko misel utemeljil na vprašanju zavesti, ki določa človekovo razumevanje bivajočega, filozofija 20. stoletja pa najde izhodišče v jeziku. Ta radikalna sprememba v filozofski strategiji je dobila ime »jezikovni preobrat«. Po prepričanju filozofije jezika sta človeku jezik in beseda bliže kakor zavest ali to, kar *je*; vse, kar *je*, in vse, česar *se zaveda*, je človeku dano *po besedah*, *po pomenih*. Brez besed človek ne more misliti; brez besed se ne more pogovarjati sam s seboj. Besede so torej most do tega, kar človek je in česar se zaveda. Ne nazadnje, samemu sebi je dan v besedah in po besedah. Wittgenstein je zato zapisal: »Meje jezika so meje mojega sveta.« (1976, 5.62) Že veliko prej pa je sofist Gorgias trdil: »Beseda je vladar.« (*Predsokratiki* 1946, 140 [DK 74 B 1])

Brez besed bi svet potonil v temo. Zato je treba besede – njihove pomene in smisel – nenehno interpretirati in razlagati. Tako ohranjamo svoj pomenski svet, ga širimo in poglobljamo. V tem smislu je Goethe dejal: »Ljudje ne vedo, koliko časa in naporov je potrebnih, da bi se naučili brati. Za to sem potreboval osemdeset let in še ne morem reči, da mi je uspelo.« (Goethe in Eckermann 1976, 709 [25. 1. 1830]) Zmožnost branja nam omogoča, da neko besedilo in resničnost razumemo vedno bolje. »Vedno bolje razumeti« pa pomeni, preseči neko razumevanje z novim razumevanjem. To je rezultat metaforičnega, analogičnega širjenja pomenov. Kolikor bolj je neka resničnost globoka in skrita, toliko bolj je njeno spoznanje odvisno od ustvarjalnih metaforičnih zmožnosti duha: omogočajo nam, da manj znani pomen ene besede doumevamo v luči pomena druge besede, ki nam je bolj poznan. Brez metaforičnih zmožnosti tudi pojmov, kakor sta »bit« in »Bog«, ne bi mogli misliti. Mislimo ju po zaslugi metaforičnosti besed, ki dopušča, da skozi pomen ene besede bolje razumemo pomen druge besede in s tem nevidno naredimo vidno. Tako se pomen besed širi in misel napreduje.

1.3 Beseda gre v globine človeka

Beseda tudi oblikuje tistega, ki jo izgovarja. Kako torej beseda učinkuje v tistem, ki jo izgovarja? Natančneje, kako v tistem, ki izgovori besedo Bog, beseda Bog odmeva?

Z izgovarjanjem besed človek odklepa resničnost sebi in drugim; stvarjem daje imena, pomene in smisle; nevidno dela vidno in pojasnjuje skrivnosti; vse to pa – vzvratno – učinkuje na človeka. Iz teh razmišljanj je nastala »filozofija govornih dejanj« (John L. Austin, John R. Searle, Jean Ladrière, Donald D. Evans). Ta filozofija uči, da besede in stavki niso zgolj slike (reprezentacije) stvari in stanj stvari, ampak dejanja, ki človeka vključujejo vase s tem, ko v njem ustvarjajo pogled na svet in človeka preoblikujejo (Avsenik Nabergoj 2015; 2014). Jezik torej oblikuje človeka: pripovedi ga silijo k resnicoljubnosti; obljube ga vzgajajo v iskrenosti; ukazi v njem krepijo odločnost; etična govorica ga dela krepostnega; bogoslužna govorica ga napravlja pobožnega.

Kako beseda spreminja človeka, se kaže v svetopisemskem poročilu o Izaiju, ki je bil poklican v preroško službo (Iz 6,1–5). Izaija je imel na začetku svoje preroške poti videnje Gospoda. V tem videnju je slišal besede sêrafov, ki so vzklikali: »Svet, svet, svet je Gospod nad vojskami.« Nanje se je prerok odzval z besedami: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož z nečistimi ustnicami.« Besede sêrafov torej odmevajo v notranjosti preroka in mu dajo spoznati njegovo nečistost, grešnost in šibkost. Tedaj, poroča Izaija, je k njemu »priletel eden izmed sêrafov in v svoji roki držal žerjavico, ki jo je bil s kleščami vzel z oltarja. Dotaknil se je mojih ustnic in rekel: ›Glej, tole se je dotaknilo tvojih ustnic, tvoja krivda je izbrisana, tvoj greh je odpuščen.‹ Nato sem slišal glas Gospoda: ›Koga naj pošljem? Kdo bo šel za nas?‹ Rekel sem: ›Tukaj sem, pošlji mene!‹« Besede Svet, svet, svet ..., v katerih se razodeva veličastvo Boga, naredijo iz Izaija novega človeka. Izaija se ni spremenil le navzven ali psihološko, ampak eksistencialno, v svojem načinu bivanja. Spremenilo se je njegovo razumevanje resničnosti; postal je novi človek.

Jezik smo torej opredelili kot živo silo, ki je ustvarjalna in iznajdljiva do neskončnosti. Izhaja iz predstav, pridobljenih v vsakdanji izkušnji, te predstave pa lahko uporabi tudi metaforično in simbolno in se tako spusti v najbolj skrite predele resničnosti. S tem jezik v človeku spreminja njegove poglede in njegova videnja, spreminja njegove načine bivanja in ga lahko naredi novega človeka.

2. Beseda Bog v etimologiji

Ta temeljna spoznanja, ki sta jih v 20. stoletju izpostavili filozofija jezika in filozofska hermenevtika, uporabimo sedaj pri analizi besede Bog. Besedo bomo analizirali v njeni metafizični in evangelijski rabi, najprej pa bomo pogledali, kaj nam o njej pove etimologija, to je, veda o izvoru besed. Etimologija besede »Bog« kaže, kako je človek v nekem času in v nekem prostoru Boga izkušal in kako je razumel vsebino te besede. Oglevali si bomo štiri korene, iz katerih so v različnih jezikih izpeljali besedo za Boga: *bgah*, *dei-*, *'ēlōhīm* in *yhwh*.

Zaustavimo se najprej v slovanskem svetu. Leta 1944 je akademik Ivan Grafebauer v *Bogoslovnem vestniku* v študiji o izvoru slovanske besede Bog pokazal, da beseda izvira iz indoevropskega korena *bgah*, ki pomeni »podeliti«, »razdeliti«. Slovanska duša je torej Boga doživljala kot bogastvo, ki se razdaja; v njem je vide-la darovalca oziroma »daritelja«. Od tod se je razvilo obče ime za božanstvo.

Grška beseda Zeus in latinska beseda Deus, pa tudi sorodne besede *daiva* v stari perzijsčini, *deivai* v stari cerkveni slovanščini ali *deva-* v sanskrtu izvirajo iz indoevropskega korena *dei-*, ki pomeni »blesteti se«, »svetiti se«. Različni jeziki so iz tega korena razvili besedo za dan (slovenščina »dan«, latinščina »dies«), iz njega je nastalo tudi ime za »vrhovnega boga Indoevropejcev, ki je bil svetlo nebo« (Snoj 1997, s. v. dan). Ponovno spomnimo na Platona, ki je v soncu našel najprimernejšo metaforo za oznako dobrega kot najvišje ideje.³

Hebrejščina ima za Boga dve imeni: *'ēlōhīm* in Jahve [*yhwh*]. Prvo izhaja iz korena *'ēl* in pomeni »biti močan«, »biti spredaj« (Toorn, Becking in van der Horst 1999, 274; 352–3). Pri razlagi imena Jahve pa se že zaplete. Nekateri menijo, da bi bila lahko beseda skrajšano lastno ime kakega od prednikov ali bogov prednikov, drugi vidijo njen izvor v korenu *hwy*, ki pomeni »želeti«, »ljubiti«, »pasti« ali »pihati«, tretji pa v korenu *hyh*, ki pomeni »biti« (910–920). V tem smislu božje ime razlaga tudi Sveto pismo. Na vprašanje Bogu, kakšno je njegovo ime, je Mojzes iz gorečega grma prejel odgovor: »Jaz sem, ki sem.« (2 Mz 3,14) Odtlej se razlagalci sprašujejo, kaj je Bog hotel s tem imenom človeku sporočiti. Nekateri pojasnjujejo, da je s tem imenom želel Bog svojo identiteto prekriti (2 Mz 32,30; Sod 13,18);

³ O soncu pravi Platon v *Državi* (1976, 509 B): »Sonce ne podeljuje vidnim stvarim samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja, ne da bi bilo tudi samo nekaj, kar nastane.« Po podobnosti s soncem pa opiše tudi idejo dobrega: »Prav tako stvarim, ki jih je mogoče spoznati, dobro ne daje samo sposobnosti, da jih spoznamo, temveč so mu le-te dolžne hvalo tudi za svojo eksistenco, za svojo bit, čeprav sámo dobro ni nič eksistentnega, vendar s svojo zvišenostjo in močjo prekaša to, kar obstaja.«

drugi pravijo, da v tem imenu razkriva svojo neskončnost in neprimerljivost; tretji vidijo v njem obljubo odrešenja: »Jaz sem tisti Bog, ki sem tu za vas, da vas rešim.« (Oz 1,9; Sveto pismo [SDP], op. k 2 Mz 3,14) Morda pa je Bog hotel reči, da je kratko in malo to, kar je, preprostost sama (tako so Boga dojemali novoplatoniki), drugače od ljudi, ki smo največkrat to, kar nismo, in nismo to, kar smo. Interpretacija božjega imena »Jaz sem, ki sem« je imela velik vpliv v filozofiji in je pomenila most med Svetim pismom in filozofijo. Vélíki razlagalec Svetega pisma in filozof, Filon Aleksandrijski (ok. 20 pr. Kr.–ok. 40 po Kr.), je razlagal, da je z imenom, ki se je z njim predstavil Mojzesu, hotel Bog reči: »Meni lastno je to, da sem, in ne, da se o meni govori.« (Philon d'Alexandrie 1964, 36 [§ 13]) Omenimo, da raba pojma »biti« za opis pojma »Bog« ni povsem samoumevna; skozi vso zgodovino filozofije so se namreč slišali tudi pomisleki, da pojem »biti« ne zmore primerno in bistveno označiti pojma »Bog«.

V zgodovini razvoja besede »Bog« je torej človek v Bogu videl darovalca, od katerega živi, svetlobo, ki mu odpira svet, moč, ki ga nosi, bitje, ki mu daje biti. Po psalmistovem prepričanju postaja človek podoben podobi, ki si jo o Bogu ustvarja (Ps 115,8; 135,17). Če so to srebrni ali zlati maliki, ki so delo njegovih rok, postaja podoben njim. Podobe bogov, ki se skrivajo v etimoloških izvorih imen, zato oblikujejo tudi človekov notranji svet, njegove vrednote in ideale, razmišljanje in čutenje.

Kakor ugotavlja Jože Krašovec (2015) v študiji o imenih za Boga/ove v hebrejskem Svetem pismu, pa božje ime nagovarja in zavezuje tudi Boga samega. Zaradi svojega imena Bog ukrepa (Jer 14,7), človeka ne zaničuje (14,21), zadržuje svojo jezo (Iz 48,9), odpušča človekovo krivdo (Ps 25,11).⁴ Vse to dela Bog zaradi svojega imena. Tudi za Boga je njegovo ime zavezujoče.

V nadaljevanju bomo izpostavili dve skrajni obliki, v katerih sta filozofija in judovsko-krščansko izročilo izrekala božje ime. Za vodilo svojega razmišljanja bomo vzeli misel sv. Avguščina, v kateri izpostavi dve skrajni možnosti človekovega razumevanja Boga. V *Izpovedih* je sv. Avguštin zapisal: »Ti pa si bil globlji v meni kakor moja najgloblja notranjost in višji kot moja najvišja misel.«⁵ (1984, 46 [3.6]) Z metaforama »višji« in »globlji« označi Avguštin božjo presežnost, kakor se ta presežnost kaže na dveh polih človekovega bivanja: beseda »višji« označuje božjo presežnost v metafizičnem smislu kot najširši okvir in poslednji temelj sveta in vsega bivajočega, ki je onstran sveta; beseda »globlji« pa opisuje izkušnjo nedojemljive bližine Boga v človekovem življenju. V prvem pomenu je Bog presežnost, ki jo mora misel iskati *onstran sveta*, torej: onstran vseh izkušenj o svetu; v drugem pomenu je Bog »predmet« nekakšne pred-svetne izkušnje, ki jo ima človek *tostran sveta*,

⁴ »The word *šēm* ›name‹ in relation to God, and especially self-revelation of his name using the expression ›my name‹ (*šēmī*) in Exodus 6:3, manifests God's determination that he will act for the sake of his ›name.‹ This idea is central in Ezekiel 20 (vv. 9, 14, 22, 44), where God assures that, in all limitations of human actors, he fulfils his purpose ›for his name's sake‹ (cf. Jer 14:7, 21; Isa 48:9, 11; Ps 25:11; 79:9, etc.). God is bound to vindicate his ›name‹ or ›character‹ before Israel and before the world by fulfilling his redemptive purpose.« (Krašovec 2015, 557)

⁵ »Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.«

torej: pred izkušnjo sveta. Po Avguštinu je Bog tisti, ki je višji od najvišjega domača človekove misli, pa tudi tisti, ki je globlji od najgloblje izkušnje sveta – v obeh primerih je neskončen: neskončna višina, neskončna bližina. V nadaljevanju se bomo pomudili pri obeh metaforah.

3. Beseda Bog v jeziku metafizike: *Causa sui*

Zaustavimo se najprej pri vprašanju, kaj pomeni Avguštinova oznaka za Boga: »višji od najvišje misli«. Avguštin je imel tu nedvomno pred očmi spoznavne zmožnosti duha v njihovi najvišji, najbolj abstraktni, univerzalni in izvorni obliki. V besedah, da je Bog »višji od mojih najvišjih višin« (lat. *superior summo meo*), se kaže vpliv, ki sta ga imela na Avguštinu novoplatonizem in novoplatonska negativna teologija (Avguštin 1984, 132 [7.9]). Negativna teologija trdi, da je Bog kot temelj vsega bivajočega onstran bivajočega in onstran uma in je zato zavit v skrivnost; Bog je skriti Bog (lat. *Deus absconditus*). Kakor ni mogoče misliti kroga, ki je površinski lik in je zato viden, brez središčne točke, ki ni površina in zato ni vidna, tako si ni mogoče misliti vsega bivajočega, ki »je«, brez Boga, ki ni del bivajočega in ga zato ne moremo opisati z glagolom »je«. Véliko poznavalec novoplatonizma, Jean Trouillard (1973, 11), povzema: »Negativna teologija konstituira ontologijo.« Temelj novoplatonske ontologije je »negativna henologija [nauk o enem, op. R. P.]« (Aubenque 1971, 101–108).

A v našem zahodnem filozofskem izročilu je imela negativna teologija le postransko vlogo; to izročilo je prednost dajalo metafiziki, ki se je napajala iz Aristotela in iz Platona in ne iz novoplatonizma. Martin Heidegger pravi, da je eksistenca grštva sama filozofska in da beseda »*philosophia*« govori grško. Zato je tudi zahodnoevropska zgodovina, ki ima izvor v grštvu, v svojem najbolj notranjem zgodovinskem teku izvorno »filozofska«, to je: pod vplivom metafizične misli Platona in Aristotela, ki sta vse do 20. stoletja določala miselna obzorja Zahoda. (Heidegger 1956, 12–13) Nadalje je Heidegger to filozofsko izročilo opisal kot metafizično, to pa je samo v sebi »onto-teo-logija« oziroma »onto-teo-logika« (Heidegger 1957, 45; 62–63). S to opredelitvijo metafizike je Heidegger želel poudariti njen logocentrizem. Po njegovem prepričanju je v metafiziki logika prevladala nad fenomenom, to je: misel se ne podreja fenomenom, kakor se ti fenomeni kažejo, ampak si jih sama podredi in ukroji po svojih kriterijih in kategorijah.

Po Heideggerju je bila podreditev biti in Boga logiki usodna zmota, ki je metafiziko privedla v nihilizem. Na vprašanje, kako je Bog prišel v metafiziko, odgovarja Heidegger, da metafizika misli na podlagi načela metafizične vzročnosti. Po tem načelu ima vse, kar je, svoj temelj in razlog (nem. *Grund*). Ničesar torej ni, kar ne bi imelo temelja in razloga za svoje bivanje. Isto velja tudi za *bivajoče kot celoto* – temu je metafizika našla temelj v *najvišjem bivajočem*.

Metafizika je torej temelj biti vsega bivajočega našla v najvišjem bivajočem, v Bogu. Bogu pripiše, da je izvor oziroma nekakšna »tovarna biti«, ki »proizvaja«

tudi svojo lastno bit. Drugače od vseh drugih bitij najvišje bivajoče svoje lastne biti ne prejema, ampak jo »ustvarja« samo. Najvišje bitje, Bog, je zato samovzrok (lat. *causa sui*). *Causa sui* pa je po Heideggerju »ime za Boga v filozofiji« (Heidegger 1957, 64). Tu se je zgodila usodna zmeta: metafizika je podlegla pozabi biti; pozabila je, da *biti*, ki bivajočemu daje, da *je*, ni mogoče podrediti *bivajočemu*, ker jo od bivajočega radikalno razlikuje »ontološka diferenca«. Biti ni mogoče misliti po vzoru bivajočega. Ko je metafizika bit podredila bivajočemu in jo začela misliti po vzoru bivajočega, se je zapisala toku nihilizma. Nihilizem ima torej izvor v metafizičnem aksiomu, po katerem je vse bivajoče – sem sodi tudi bit – podrejeno metafizičnemu načelu vzročnosti.

Kot samovzrok (lat. *ens a se* (bitje od sebe)) je Boga razumel tudi sv. Anzelm (1033–1109). Ker je Bog najvišje bivajoče, ne more ne biti – bit mu zato nujno pripada in je ne prejema od drugod, ker drugače ne bi bil najvišje bitje –, a bitja, višjega od njega, ni (Stres 1994, 215–226). V Anzelmovem ontološkem dokazu za Boga se jasno kaže prvenstvo logične misli nad bitjo in nad Bogom; pokaže se, da metafizika Bogu odmerja le prostor znotraj svojih zmožnosti, kakor da Bog okvira človeške misli ne bi mogel presepati. Ontološki dokaz razume Boga kot tistega, »nad katerim si višjega ni mogoče misliti« (Anzelm 1983, 191 [*Proslogion*, pogl. 3]). Z drugimi besedami: misel zapre Boga v okvir svojih zmožnosti in kategorij. Tu se jasno kaže naslednje: *bit* je podrejena *najvišjemu bitju*, *Bogu*, Boga pa omejuje *miselni* okvir. To pomeni, da si metafizična misel Boga oblikuje v skladu s svojimi merili in znotraj svojih meja. Bog metafizike je rezultat, proizvod, miselnih procesov, in ne svojega razodevanja; Bog je torej malik in ne živi Bog.⁶ O tem, da je bil logocentrizem – podrejanje biti in Boga logičnim kategorijam – metafizična stalnica, govori tudi Descartesov: »Mislim, torej sem.« Po Descartesu je mogoče izreči »sem« le znotraj »mislim«: »sem«, ker mi to sporoča »mislim«; »mislim, torej sem«. V metafizičnem izročilu ima zato logika prvenstvo nad fenomenalizacijo, nad tem, kako se fenomeni kažejo. Metafizika tako Boga ne razume kot življenje, ampak kot najvišje bivajoče, ki ga misel odkrije na koncu svojih procesov kot poslednji, popolni, idealni, normativni, nujni okvir in temelj vsega bivajočega. To, kar je misel odkrila kot predpostavko svoje logičnosti (= zahteva po utemeljenosti), je pripisala Bogu – ob tem pa je pozabila na mesto Boga sredi življenja, ki ni logično določljivo.

Metafizično prvenstvo logike nad bitjo odseva tudi v ideji Boga geometra oziroma Boga matematika. To idejo, ki ima korenine pri Platonu in v njegovi recepciji pitago-rejske misli, je Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) povzel v stavku: »Ko Bog računa in misli, svet nastaja.«⁷ (Leibniz 1978, 7:191) Ideja Boga geometra je izpeljana iz metafizike, ki postavlja logiko in njeno vzročnostno načelo nad fenomenalizacijo biti in nad njeno dogodkovnost. »Bivajoče kot tako – to je: bit – se določa iz bistva mišljenja, iz omejitve tega, kar pripada mišljenemu, iz mišljenega. Pot vodi od bistva mišljenja k bistvu biti, od logike k ontologiji.« (Heidegger 1990, 35–36) Leibniz pa v

⁶ »Metafizični Bog kot *causa sui* je v resnici pojmovni malik.« (Klun 2016, 27)

⁷ »Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.«

svoji misli le povzema Galileja, ki je odprl vrata v novi vek. Galilej vrat v novi vek ni odprl s svojimi empirični poizkusi, ampak s prevzemom matematičnega platonizma. Tako je Galilej opustil srednjeveško podobo *prostora sveta*, ki je prostor dojemala v njegovi vsebinski konkretnosti in različnosti, in jo nadomestil z novo podobo abstraktnega, homogenega, nediferenciranega prostora evklidske geometrije. Alexandre Koyré (1968, 19–20; Albertson 2014, 6) je to menjavo opisal kot »matematizacijo (geometrizacijo) narave, in zato, matematizacijo znanosti«.

Prek srednjega veka je tej podobi Boga mogoče slediti nazaj do Platona. Kljub temu da je bila v srednjem veku le malo znana, je bila pomembna za nastanek novoveške znanosti. Nikolaj Kuzanski (1401–1464) pravi: »Bog je pri stvarjenju sveta uporabil aritmetiko, geometrijo, obenem tudi glasbo in astronomijo. /.../ Prvine pa so vse čudovito urejene od Boga, ki je vse ustvaril po številu, teži in meri.«⁸ (Nicholas von Kues 1964, 1:410–412 [*De docta ignorantia*, II.13]) Robert Grosseteste (ok. 1175–1253) je Boga imenoval »števec« (lat. *numerator*) ali »prvi merilec« (lat. *mensurator primus*) (McEvoy 1982, 168–180). Pomembno vlogo v srednjeveškem razvoju te ideje je imela chartrska šola, zlasti Thierry († ok. 1150), ki je v novoplatonskem duhu Boga označil z izrazom »število brez števila« (lat. *numerus sine numero*) (Thierry of Chartres 1971, 103 [*Commentum* IV.29]). V tem smislu, ki Boga vidi kot izvor matematične urejenosti sveta, obenem pa ga postavlja tudi nad to matematično strukturo, je treba razumeti Avguštinovo (412–485) podobo Boga matematika: »V vsem, v čemer boš razpoznal mere in števila in red, išči stvaritelja. Tam, kjer je mera najvišja, število najvišje, red najvišji, ne boš našel drugega – našel boš Boga, o katerem se najbolj resnično pravi, da je vse razporedil po meri, številu in teži.«⁹ (*De genesi adversus Manichaeos* XVI. 26, PL 34:185–186) Prav tako najdemo misel o Bogu geometru pri Kasiodorju (ok. 485–580), po kateri »Sveta Trojica uporablja geometrijo [*geometrizat*], ko svojim stvareninam daje različne vrste in oblike« (v: Zaitsev 1999, 540).

Končno ima to izročilo izvor v Platonovem *Timaju*, ki prevzame pitagorejsko matematično podobo sveta v naslednjih mislih: »Ko pa se je poskušalo vesolje urediti, so ogenj, voda, zemlja in zrak že na začetku imeli določene sledi svojih (lastnosti), vendar pa so se v vseh ozirih nahajali v takšnem stanju, v kakršnem se verjetno nahaja karkoli, ko je od tega odsoten bog; ker so torej tedaj po naravi nastali takšni, jim je (bog) najprej ustvaril različne like s pomočjo oblik in števil. No, da jih je bog sestavil kar najlepše in najboljše, kolikor je bilo to mogoče, in sicer iz tega, kar samo ni bilo takšno, naj velja za nekaj, kar trdimo vselej in pri vsem.« (*Tim.* 53b)

V očeh tega izročila, ki ima podlago v metafiziki, je Bog matematik oziroma geometer, zato je svet, ki ga je ustvaril ali uredil, idealen in matematično strukturiran. Okvir vsega obstoječega je torej racionalen; ta racionalnost ustvarja vase zaprt

⁸ »Est autem deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione ... Admirabili itaque ordine elementa constituta sunt per deum, qui ›omnia in numero, pondere et mensura‹ creavit.«

⁹ »In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit.«

prostor, v katerem ima vsak »Zakaj?« tudi svoj »Zato«; utemeljenost v njem je brezhibna. Ne glede na to, ali so filozofi izvorno mesto te racionalne izkušnje prepoznavali v svetu ali v duhu, kakor na primer Kant, ostaja bistvo metafizike isto: podrejenost bivajočega logičnemu. Kakor v matematiki je tudi v svetu vse povezano. Ideja sveta, ki spominja na nekakšno matematično kletko, je danes živa. Pomislimo na Stephena Hawkinga, danes enega največjih matematičnih umov, ki – priklenjen na invalidski voziček – v moči svojega matematičnega uma potuje vse do meja vesolja. Ker v tem vesolju vse funkcioniра, vesolje – tako Hawking! – Boga ne potrebuje. Prihajamo torej iz izročila, ki mu vlada metafizično-matematični um; ta um v duhu grške filozofije išče zadnje predpostavke vsega bivajočega. Najde jih v najvišjem, najpopolnejšem, nujnem, zadnjem cilju vsega obstoječega, ki je od nikogar gibano gibalo in ki deluje kot metafizično-matematična kletka. To najvišje bitje ali prva, nepogojena predpostavka, ki jo metafizika imenuje Bog, je sama podrejena vzročnostnemu načelu, ki ustvarja vase zaprt, samozadosten prostor mogočega. V njem izračun in vzročnost določata meje mogočega; nemogočega ne dopuščata.

Takšen Bog – Bog metafizike ali matematike – pa v človekovi notranjosti ni našel odmeva; človeka je pustil praznega; izkazal se je za nepotrebneга in odvečnega. Zanj Heidegger (1957, 64) pravi, da »k temu Bogu človek ne more niti moliti niti mu ne more žrtvovati. Pred [njim] ne more iz spoštovanja pasti na kolena in pred tem Bogom ne more igrati in plesati.« Ta Bog človeka ni nagovoril v njegovi biti, ni ga potegnil vase in njegovega življenja ni obogatil s smislom, z mnogimi skrivnostnimi svoje najgloblje resničnosti. Ta Bog idealno ureja človekov svet, ne odgovarja pa na potrebe njegovega življenja. To izročilo se je zato izteklo v duhovno praznino, v nihilizem, v katerem je – kakor je v *Veseli znanosti* zapisal Nietzsche – metafizika Boga izčrpala do smrti. Zato se Heidegger upravičeno sprašuje, ali ima metafizično-matematična teologija pravo podobo o Bogu ali pa je ta podoba zgolj metafizičen malik. In še, sprašuje se, ali ni zato Bogu bliže »brezbožno« mišljenje, to je, mišljenje, ki se ne podreja metafiziki in ne onto-teo-logiji. (Heidegger 1957, 65)

4. Beseda Bog v jeziku evangelija: Oče

Bog, za katerega Avguštin pravi, da je »globlji v meni kakor moja najgloblja notranjost«, pa se kaže na drugem polu človekove izkušnje. Ne kaže se kot *samovzrok*, ki ga misel odkriva kot svojo lastno predpostavko in kot nujni, samozadostni temelj vsega, kar je. Kot samovzrok lahko metafizični Bog odgovarja na vprašanje: »Zakaj je sploh kaj in ne nič?« (Leibniz 1978, 6:602; Heidegger 1967, 210), takšen Bog pa se ne dotakne človeka osebno, v njegovi notranjosti. Bogu, »višjemu od moje najvišje misli«, ki ga misel dojema kot čisto nujnost in zato ne more ne biti, ni mogoče reči »Ti«. V božanskosti tega Boga se ne kaže nič človeškega. Ta Bog ne vidi človeške vsakdanjosti v njenih vzponih in padcih, ki človeka delajo človeka. Po Avguštinu ta ideja Boga, ki drži v svojih rokah metafizične in matematične nitke resničnosti, ni dovolj božja.

Filozofsko idejo Boga zato dopolnjuje evangelijska izkušnja. Ta izkušnja predstavlja Boga kot nedoumljivo bližino, kot jaz, »ki je v mojem jazu bolj jaz, kakor sem jaz« (Paul Claudel, *Vers d'exil*, VII). Ta izkušnja ni oddaljena ideja, ampak je prevratna bližina, ki je metafizika ni zmožna dojeti in tematizirati. To evangelijsko sporočilo: Bog je »sestopik« k človeku, »da bi spoznali neizrekljivo božjo dobrotljivost« (Janez Krizostom, *In Gen.* 3,8 [hom. 17,1]), je teologija opisala s pojmom »sestopanje« (lat. *condescensio*).¹⁰ Če metafizika Boga prikazuje v luči presegevanja (transcendencija), ki sega više od najvišjih višin in se končuje v negativni teologiji, potem evangelijski Boga prikaže v luči sestopa (*condescensio*) v sredo človeškega življenja, ki prevrača način človekovega življenja. V obojem se pokaže, da beseda sama ni zmožna zadostno zajeti skrivnost Boga: metafizika se konča v tišini in v negativni teologiji, evangelijski pa v spreobrnjenju (gr. *metanoia*) in v novem načinu bivanja. V nadaljevanju bomo poskušali opisati to prevratno izkušnjo, ki jo sproža božji sestop in se kaže v evangelijskem umu.

Bog se je Mojzesu iz gorečega grma predstavil z besedami: 'ehyeh 'ăšer 'ehyeh. Izročilo je to samo-poimenovanje Boga navadno prevajalo z izrazom »Sem, ki sem«. S tem pa ni dovolj poudarilo dejstva, da Bog svojega imena tu ne predstavi v dovršni, ampak v nedovršni obliki. Bog sebe ne predstavi kot sklenjeno zgodbo, kot dopolnjeno, vase zaprto resničnost, ampak dinamično, kot dogajanje. Zvestejši prevod: »Jaz sem, ki bom« – s poudarkom na »ki bom« – obrača misel v prihodnost. V človekovo življenje vstopa Bog skozi prihodnost, po tistem, česar še ni in kar je zato čista možnost. Bog govori jezik prihodnosti in ne jezika preteklosti; pred človeka ne stopa kot popolno, brezhibno, idealno bitje, ampak kot sopotnik, da bi prihodnost s človekom šele ustvarjal. Bit Boga ni kakor reka, ki se iz preteklosti vije v prihodnost, ampak kakor možnost, ki v življenje vstopa skozi vrata prihodnosti, da bi lahko človek živel nenehno novost – to je zakon človeške svobode. Prihodnost ni podaljšek preteklosti; tudi v Bogu ni nič starega, nič zastarelega, ampak je Bog čista, nenehna novost. V tej vednonovosti je Bog brezmejen – to je: Bog ni od sveta, ki človeka zapira v meje mogočega. V svoji brezmejnosti je nezaustavljiv: Bog je presegevanje (transcendencija), ki gre *onstran vseh meja*; je pa tudi sestopanje (*condescensio*), ki se spušča *tostran vseh meja*. Bog se torej brezmejno spušča tostran vseh meja, vse do človeka, v njegovo bližino in tudi tostran bližine – tako da je končno človeku bliže kakor njegova lastna bližina, da je »v meni globlji kakor moja najgloblja notranjost«. Drugače od ideje Boga geometra, ki se dviguje onstran vseh meja, je evangelijska izkušnja izkušnja brezmejne bližine Boga. V svoji brezmejnosti se Bog spušča tostran vseh meja, človeku naproti, da bi v zgodovinskem dogodku, po rojstvu svojega Sina, kot čista novost, postal Bog-z-nami, Emanuel, enak med enakimi, beseda, ki je meso postala.

¹⁰ Ideja o božjem sestopu (lat. *condescensio*; gr. *synkatabasis*) dopolnjuje idejo božje transcendence. Pojem je izvorno uporabil Janez Krizostom (ok. 344 – 407). Nanj se sklicuje Aleksander Haleški (1185–1245), ko govori o pobožanstvenju duše, uporablja pa ga tudi Bonaventura (1217–1274). Bonaventura pravi, da je pobožanstvenje duše možno le kot dar, ki ga Bog svobodno nameni človeku po utelešeni in križani Besedi. Pobožanstvenje duše, v katerem se duša razcveti, je dar, ki si ga nihče ne zasluži in presega meje človekove narave. (*Dictionnaire de spiritualité* 1937–1995, 3:1417 [s. v. Divinisation]; *Koncilski odloki* 1980, 375 [BR, št. 13]); Peklaj 1979, 183)

V evangeliju se razodene Bog kot brezmejna bližina sama. Kaj pomeni izraz »bližina sama«? »Bližina sama« je tista izvorna »substanca«, ki omogoča vsakovrstno bližino: jaz omogoča, da je blizu samemu sebi in drugim, drugim omogoča, da so blizu njemu. »Bližina sama« je že tu, ko sam šele prihajam k sebi v svojo bližino. To bližino, ki mi je bliže kakor moja lastna bližina, je Avguštin prepoznal kot navzočnost Boga. Ta bližina je tista, ki človeka iztirja in preobrača: v njegovo življenje vnaša neobvladljiv nered; še preden pride k sebi, ga tam že čaka Bog, zato je zamudnik; še preden si zasluži biti, je samemu sebi že dan, zato je dolžnik. Vse to je posledica brezmejne bližine. Ta nered, ki ga ni mogel obvladati, je sv. Avguštin pri sebi obžaloval: »Pozno sem te vzljubil, Lepota, večno davna, večno nova.« (Avguštin 1984, 221 [10, 27]) Pozneje je doumel, da je – zmotno – luč življenja iskal tam, kjer je ni bilo; namesto notranjosti se je pustil odnesti zunanosti: »Zakaj luč je bila znotraj, jaz pa zunaj: nje ni bilo v prostoru, jaz pa sem pazil le na stvari v prostoru, in tam nisem našel prostora za počitek. Stvari me niso sprejemale /.../, niso mi pa tudi dovoljevale, da bi se vrnil tja, kjer bi mi bilo dovolj in dobro.« (131 [7,7]) Avguštinova izkušnja potrjuje, da človek po svoji naravi beži pred bližino kot takšno; po svoji naravi je metafizično bitje, nagnjeno v nasprotno smer, navzven, v prostor, v obvladovanje, v matematiko in v metafiziko. Že grška filozofija je ugotovila, da je človek po svoji naravi metafizik, ki se bližine izogiblje. Hoče obvladovati – noče biti darovan.

Prevratna novost evangelija je, da to bližino – obdarovanost, zastonjskost, milost – sprejme in jo naredi učinkovito, operativno. Drugače od metafizike, ki opredeljuje najširše okvire in poslednje počelo vsega bivajočega, izpoveduje evangelij »bližino samo«. Sprejeti »bližino samo« pomeni, sprejeti sebe v svoji nemoči in trpnosti; pomeni, da je moja bližina, po kateri in v kateri sem samemu sebi dan, položena v bližino, ki ni moja in je od moje globlja. Na mestu, kjer sam postajam »jaz«, je »ti«, ki mi podarja moj »jaz«. V svojem izvoru je »jaz« nemočni, samemu sebi podarjeni »jaz«. Avguštin ugotavlja to, česar naravni, metafizični razum noče priznati: »Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?« (*In Iohannis euangelium* 29, 3, l. 21) Sem, ker sem samemu sebi darovan; mislim, ker sem najprej mišljen (Baader 1987, 230). Z drugimi besedami: moj jaz ni moj in si ga ne morem lastiti. Evangelij je zato »filozofija bližine same«; ne išče tistega, od katerega *višjega* ni mogoče misliti, kakor sv. Anzelm, ampak tistega, od katerega *bližjega* ni mogoče misliti. Evangeljska misel se zaveda, da jo bližina sama prevrača in spreobrača, da ji ne bo mogla biti nikoli povsem blizu, da je ne bo mogla dokončno domisliti in obvladati in da mora samo sebe sprejeti v svoji nemoči in obdarovanosti in se odreči hotenju po obvladovanju, ki je značilno za metafiziko.

Grki, ki so ustvarili metafiziko, so ustvarili tudi tragedijo. Bistvo tragedije je spoznanje, da *hamartēma* (usodna bivanjska zmeta in odklon) človeka nenehno ločuje od njega samega in mu onemogoča, da bi se kot človek uresničil. To temeljno, nepremagljivo razklanost so Grki doživljali kot tragično usodo. Evangelij pa sprejema to, česar naravni razum in metafizika nista zmožna dojeti in sprejeti: »bližino samo«. Skrivnost bližine je, da nezaustavljivo premaguje najgloblje razklanosti v človeku. Evangelij prihaja s sporočilom, da znotraj tragične razklanosti človeka, ki

k sebi prihaja z zamudo, v njem samem že čaka nekdo – ne kot brezhibno, idealno bitje, ampak kot bližina, ki je usmiljenje in odpuščanje. Avguštín spoznáva, da ga je ta nekdo v njegovi notranjosti poslušal, ko se je sam izgubljal v zunanosti: »Tebi je prihajalo na sluh vse, kar sem stokal v vzdihovanju svojega srca.« (1984, 131 [7,7]) To bližino, ki je v njem pred njim in je iz nje rojen, je Jezus imenoval Oče – Oče premošča razpoke, ki človeka razdvajajo, in odpravlja zamude, ki jih človek ima. Tako evangelij deluje.

Evangelij je bližina, zato je tudi sočutje in zdravi človeško razklanost. O tem nezmotljivo govorijo – ena za drugo – evangeljske pripovedi o božjem utelešenju, o usmiljenem Samarijanu, o očetu, ki na hišnem pragu pričakuje izgubljenega, razsipnega sina, o odpuščanju, za katero je Jezus prosil Očeta za svoje preganjalce. Pripovedi kar tekmujejo, katera bo lepše izrazila resnico o nedoumljivi božji bližini, ki je abstraktna metafizična misel ni zmožna izraziti.

Razodetje neskončne bližine Boga v evangeliju postavi svet na glavo in ustvari zgodbo, v kateri vse teče v nasprotno, napačno smer: mrtvi oživljajo, slepi spregledujejo, gluhi slišijo, mrtvoudni hodijo, device rojevajo, voda se spreminja v vino, maščevanje se umika odpuščanju, pettisočglava množica se nasiti s petimi hlebi kruha in z dvema ribama in še ostane. Evangeljski svet, postavljen na glavo, je čudež pri čudežu. V njem se dogajajo nemogoče stvari. To je učinek brezmejne bližine. (Caputo 2001)

Zgodbo o čudežnem evangeljskem svetu je seveda mogoče zavreči. Možno pa je nanjo pogledati tudi v luči evangeljskega aksioma: »Pri Bogu namreč ni nič nemogoče.« (Lk 1,37) Bližina je kategorija, ki je bolj kakor katerakoli druga primerna za opis Boga. Pojem bližine je absoluten; v resnici bližina pomeni »nikolizadostna bližina«, tako kakor je mera ljubezni ljubezen brez mere; bližina je bližanje, ki je brezmejno, usmerjeno k absolutni uresničitvi. Ideja bližine se zato ujema z idejo, da pri Bogu ni nič nemogoče. Pri Bogu ni nič nemogoče, ker je Bog bližina sama, ki se spušča tostran vseh meja – tudi tostran meja mogočega.

Dejstvo, da je »bližina« absoluten pojem, pomeni, da se spušča tudi tostran pojmovnega sveta v svet realnega. Bližina, ki je v Jezusu Kristusu vstopila v človekov svet, je ustvarila evangelij. Ta evangelij spreminja naš realni svet, ki je svet brezčutnega preračunavanja. Dejstvo je, da je v tem svetu preračunavanja evangelij živ; v tem svetu smo priče duhovnim orjakom, ki ne preračunavajo, kaj je mogoče, ampak živijo nemogoče. Mnogi možje in žene se ne skrivajo na varnem in v udobju za mejami mogočega, ampak sprejmejo v sebi bližino samo, ki jih usposobi za nemogoče: iz nič in z nič strastno spreminjajo smetišča v mesta upanja in veselja. Ali niso to dela, ki jih moramo opisati z izrazi: »narediti nemogoče mogoče«, »storiti čudež«? Ti ljudje, zmožni nemogočega, kažejo, da zgodovina ni preteklost, ampak prihodnost, ki jo odpira Bog kot možnost in novost. Bog je prihodnost in je zato novost, ki je »oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9). Bog, ki je lahko le vednonovost, v življenju teh ljudi ni ideja, ampak je ime, ki se jih živo dotika; božje ime »Sem, ki bom« je klic k spreobrnjenju, k odpovedi udobju, k novemu, k bližini, k temu, da bi bili v ljubezni nezmerni in da bi smetišča sveta spreminjati v novo nebo in v novo zemljo.

To so čudeži s smetišč, z obrobij sveta. A nemogoče je mogoče tudi v središčih sveta, v katerih vlada nezmotljiva starodavna »računica« sveta: zob za zob, oko za oko. To »računico«, ki izključuje in ustvarja nasilje, poznamo pod imenom maščevanje. Maščevanje je vračanje v preteklost. Duh evangelija pa je duh odpuščanja, ki odvezuje od preteklosti. S tem, ko je Jezus Kristus na križu izrekal besedo Oče, je tudi odpuščal; ni mogoče izreči besede Oče, ne da bi odpuščali. Odpuščanje odvezuje od zamer in od zlih dejanj, ki človeka neizprosno zapirajo v kletko preteklosti, in mu odpira vrata v prihodnost. Odpuščanje je zato čudež v najvišji meri: odpušča, kar je nemogoče odpustiti, kar je neopravičljivo, za kar ni nobenega razloga, da bi odpustili. Tistega, kar je opravičljivo in odpustljivo, ni treba odpuščati, saj – če je nekaj opravičljivo in odpustljivo – to pomeni, da obstajajo razlogi za to, da je nekdo to slabo dejanje naredil. Zato se v strogem pomenu besede odpušča samo neodpušljivo – to pa pomeni, da odpuščanje dela nemogoče mogoče. (Derrida 2001, 32) Tega je zmožna samo evangeljska ljubezen, katere mera je to, da je brez mere, da je brezmejna. To brezmejnost prinaša v človeški svet neskončna božja bližina; ta božja bližina obrača svet na glavo, spreminja ga v čudež in dela iz njega novo nebo in novo zemljo.

Zakon novega neba in nove zemlje – to je: božjega kraljestva – ni oddaljevanje in izključevanje, ki ju ustvarja metafizična želja po vedno večjem preseganju, prehitevanju in izključevanju, ampak je približevanje in vključevanje. To pa je mogoče le tam, kjer ljudje drug v drugem vidijo brate in sestre, zmožne drug drugemu dati prednost, narediti tudi »korak nazaj«, kakor bi dejal Heidegger (nem. *Schritt zurück*), in si v ponižnosti služiti. Tako vidi in živi človek v luči evangeljskega uma.

Vrnimo se h kralju Davidu. Harfa v njegovih rokah je znamenje njegove strasti, da bi izrekel besedo Bog. Psalmistu je bilo jasno, da biti Boga ni mogoče zapreti v kletko mogočega, ki jo uokvirjajo zakoni metafizike ali matematike, ampak da bit Boga deluje ne-omejeno po načelu nemogočega, čudežnega. Bog, ki je čista in absolutna prihodnost, to je: vednonovost, je v svoji biti čudež. Zato tudi beseda Bog ni polovičarska, ampak je totalna, neizprosna, »ne-mogoča«. Zahteva celega človeka – človeka, zmožnega, da gre onstran mogočega, človeka, ki je torej vroč ali hladen in ne mlačen (Raz 3,16). Zato je usodno, če človek, ki to besedo sprejme, to besedo razume napak, sprevrženo – iz tega nastajajo svete vojne. Bližina je nevarna: ni le podlaga brezmejne ljubezni – iz nje se lahko rodi tudi brezmejno sovraštvo. Nobeno sovraštvo ni večje, kakor je sovraštvo med brati. *Corruptio optimi pessima!* V vsej svoji izvorni resničnosti pa se pomen besede Bog razodeva v luči evangeljskega uma. Tistega, ki besedo Bog izgovarja v evangeljskem duhu, spreminja ta beseda v heroja – in več, v svetnika. V evangeljskem duhu besede Bog ni mogoče izgovoriti, ne da bi istočasno izrekli besedo Oče in »nemogoče je mogoče«. Svetnik je tisti, ki nikoli ne bo rekel, da sta novo nebo in nova zemlja nemogoče. V moči besede »Bog« svetnik že tu in sedaj živi »evangeljski narobe svet«.

Teologija raziskuje in posreduje racionalnost evangelija. Racionalnost evangelija ima izvore v neskončni bližini Boga – to pa lahko, končno, opišemo kot življenje. Morda je to neskončno bližino v svoji fenomenologiji življenja najbolje opisal Michel

Henry (1922–2002) kot življenje. Brezmejno bližanje pomeni »ne izpustiti«. Prav to je po Henryju razlika med bitjo in življenjem. Bit ne ohranja, ampak izpušča – bit sveta vse, kar nastopi v njej, prepušča izginotju; v svetu je vse končno, nič ni večno. Življenje pa je drugačno; življenje je bližina sama; življenje ohranja življenje in ga ne izpušča. Zato Henry pravi: »Življenje *ni*. Življenje prihaja in ne neha prihajati. Nenehno prihajanje življenja je njegovo večno prihajanje samo v sebi, ki je proces brez konca. /.../ Življenje stalno rojeva samo sebe.« (Henry 1996, 74) In še: »Živeti je mogoče le izven sveta, tam, kjer vlada druga Resnica, drugačen način razodevanja. Ta način razodevanja je lasten življenju. Tega, kar razodeva, življenje ne meče ven iz sebe; to drži v sebi in ohranja v tako tesnem stisku, da je to, kar ohranja in razodeva, življenje samo. /.../ Življenje sebe stiska, se izkuša brez odmika, brez razlike.« (43) Evangelij je torej prostor, na katerem se razodeva brezmejna bližina sama, te bližine pa ni mogoče razumeti drugače kakor življenje samo; v njej se Bog izvorno razodeva. Izkušnjo človeka znotraj te bližine je mogoče opisati s prispodobno Mojstra Eckharta (Eckhart 1993, 87): »Kakor ogenj použiva poleno, tako božja ljubezen použiva človeka vase.« Misliti globoko zato ne pomeni, iti stran od življenja, ampak ljubiti polnost življenja. Z besedami pesnika Hölderlina: »Kdor je mislil najgloblje, ta ljubi najbolj živeče [Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste].«

5. Sklep

Razprava je želela prikazati vlogo jezika v izrekanju besede Bog. Beseda Bog ne odpira samo obzorij človeške eksistence, ampak nanjo tudi vpliva in jo spreminja. V tej besedi je človek skozi vso svojo zgodovino odkrival odgovore na temeljna vprašanja glede svoje biti, življenja in resnice. Poleg pomena, ki ji ga je človek dal v davni v skladu s svojo izkušnjo božjega in se kaže v etimoloških pomenih besede Bog, smo želeli predstaviti dve usmeritvi, ki sta bili v zahodnem izročilu odločilni za razumevanje Boga: metafizično in evangeljsko izročilo. Izkaže se, da ti dve usmeritvi – ena temelji na grškem filozofskem razumevanju Boga kot samozadostnega transcendentnega bitja, druga pa na evangeljski izkušnji Boga Očeta – pomenita dve nasprotni pojmovanji Boga in tudi dve nasprotni miselni strategiji. Prvo miselno strategijo lahko opišemo z izrazom »metafizični um«, drugo z izrazom »evangeljski um«. Metafizični um poskuša razložiti bivajoče kot celoto z vidika njegovega zadnjega temelja, evangeljski um pa ne išče zadnjega temelja, ampak možnost novega stvarjenja. Metafizični um razume Boga kot vseobsežni temelj in najvišje bitje, ki ga končno opredeli kot samovzrok, zmožen ustvarjati svojo lastno bit in bit sveta. Kritika metafizične ideje Boga poudarja, da je metafizika zapadla samoprevari. Ne da bi se tega zavedala, metafizika ni mislila Boga, ampak si je ustvarila podobo Boga v okviru svojih lastnih logičnih predpostavk. Boga in bit je torej mislila znotraj možnosti, ki so jih dopuščale logične kategorije. S tem je ustvarila nekakšno metafizično kletko, v katero je zaprla Boga in bit. To ravnanje metafizičnega uma, ki ima korenine v platonizmu, je Nietzsche označil kot nihilizem, ki se konča s smrtjo Boga in s krizo zahodne civilizacije. V ozadju nihilizma je miselna strategija, ki jo je začr-

tala metafizika in ji je novoveško matematično usmerjeno mišljenje sledilo. Temu se je podredil tudi jezik: sprejel je spekulativno, teoretično vlogo. S tem se je ločil od človeške eksistence in izgubil zmožnost, da bi nanjo vplival in jo oblikoval. Pustil jo je prazno. Tako je pomen za človeka izgubila tudi beseda Bog. V svojem osnovnem iskanju je metafizika sledila načelu vzročnosti, ki je imelo za posledico zaprtje metafizike v samozadosten krog. S tem si je metafizika zaprla možnost, da bi bit razumela kot zastonski dar. To zaprtost metafizične misli same vase sta najbolje izrazila Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) in Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Hegel (1975, 56) jo je opredelil z besedami: »Prvi je poslednji in poslednji je tudi prvi.« Fichte pa je storil še korak dlje: »Jaz postavlja *sam sebe* in je zaradi tega čistega postavljanja po samem sebi. In narobe: *jaz je in postavlja* svojo bit v moči svoje čiste biti.« (Fichte 1971, 209)

V nasprotju z metafizičnim umom, ki se podreja načelu vzročnosti, sledi evangeljski um besedi; beseda deluje metaforično in simbolno in je odprta za drugačnost in za drugega. Evangeljski um se zato ne izniči kakor metafizični, ki se konča v tišini, ampak sestopa v življenje in omogoča spreobrnjenje. Življenje v moči evangeljskega uma je življenje v vednonovosti, odprto prihodnosti in zato polno nemogočih spreobrnjenj. Beseda Bog, ki jo verni izreka v evangeljskem kontekstu, deluje preoblikovalno kakor kvas in ustvarja novega človeka. Lastnosti, ki ju evangelij v tej besedi prepozna, sta »brezmejna bližina« in »nemogoče«. Ti dve lastnosti delata to besedo totalno, neizprosno. Iz nje delata besedo, ki človeka kliče in ga ne izpusti. Poleg obeh omenjenih lastnosti pa evangelij v tej besedi razkriva še tretjo značilnost, to je, da je beseda Bog ime za Očeta. Šele kot ime za Očeta se beseda Bog razodene v vsem svojem bogastvu, ki je bogastvo Življenja samega in ga ni mogoče omejiti na »bit« sveta. Po Henryjevem prepričanju »življenje *ni*«, ampak nenehno prihaja, prinaša sebe, se daje in se ne izpusti. V tem se kaže ves smisel jezika, ki ga govori evangelij: evangelij je življenje.

Reference

- Albertson, David.** 2014. *Mathematical theologies: Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres.* Oxford: Oxford University Press.
- Anzelm iz Canterburyja.** 1983. *Proslavlon.* V: Janžekovič 1983, 187–216.
- Aubenque, Pierre.** 1971. Le dépassement de l'ontologie grecque. V: *Le Néoplatonisme.* Pariz: CNRS.
- Austin, John L.** 1962. *How to do things with words.* Oxford: Clarendon Press.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi.* Prev. Anton Sovre, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Avis, Paul.** 1999. *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology.* London: Routledge.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2014. *Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu.* Bogoslovni vestnik 74:29–39.
- — —. 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75:323–334.
- Baader, Franz von.** 1987. *Sämtliche Werke.* Ur. Franz Hoffmann. Zv. 8, *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie.* Scientia Verlag: Aalen.
- Caputo, John D.** 2001. *On religion.* London: Routledge. Slov. prev., *O religiji.* Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba, 2013.
- Derrida, Jacques.** 2001. *On cosmopolitanism and forgiveness.* London: Routledge.

- Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique; doctrine et histoire.** 1937–1995. Marcel Viller et al., ur. Pariz: Beauchesne.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1: *Predigten*. Ur. Niklaus Largier. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag.
- Evans, Donald D.** 1963. *The Logic of Self-involvement*. London: SCM Press.
- Fichte, Johann Gottlieb.** 1971. *Sämtliche Werke*. Zv 5. Berlin: Walter de Gruyter.
- Goethe, Johann Wolfgang von, in Johann Peter Eckermann.** 1976. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1975. *Wissenschaft der Logik*. Zv. 1. Hamburg: F. Meiner.
- Grafenauer, Ivan.** 1944. Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah. *Bogoslovni vestnik* 24:57–97.
- Heidegger, Martin.** 1956. *Was ist das – die Philosophie (1955)*. Pfullingen: Günter Neske.
- . 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- . 1967. *Wegmarken*. Frankfurt na Majni: V. Klostermann.
- . 1990 [1978]. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe 26. Frankfurt na Majni: V. Klostermann.
- Henry, Michel.** 1996. *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*. Pariz: Seuil.
- Jacobus de Voragine.** 1910. *The Golden Legend*. William Caxton, ur. in prev. London: Temple Classics. Lat. izvirnik: 1275; angl. prev. William Caxton: 1483.
- Janžekovič, Janez.** 1983. Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda. *Bogoslovni vestnik* 43:187–220.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76:25–35.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Koyré, Alexandre.** 1968. Galileo and Plato. V: *Metaphysics and Measurement: Essays in Scientific Revolution*, 19–20. Cambridge: Harvard University Press.
- Krašovec, Jože.** 2015. General and Proper Names for God(s) in the Hebrew Bible. *Bogoslovni vestnik* 75:541–558.
- Ladrière, Jean.** 1970; 1984; 2004. *L'articulation du sens*. 3 zv. (Zv. 1, *Discours scientifique et parole de la foi*. Zv. 2, *Les langages de la foi*. Zv. 3, *Sens et vérité en théologie*). Pariz: Cerf.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1978. *Die Philosophischen Schriften*. 7 zv. Hildesheim: G. Olms.
- McEvoy, James.** 1982. *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon.
- Nicholas von Kues.** 1964. *Philosophisch-theologische Schriften*. 3 zv. Ur. Leo Gabriel. Dunaj: Herder.
- Pascal, Blaise.** 1980. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pekljaj, Marijan.** 1979. Zgodovinska resničnost Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 39:180–192.
- Philon d'Alexandrie.** 1964. *De mutatione nominum*. V: *Les œuvres*. Zv. 18. Pariz: CERF.
- Platon.** 1976. *Država*. Prev. Jože Košar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 2009. *Zbrana dela*. 2 zv. Ljubljana: KUD Logos.
- Predskratiki.** 1946. Anton Sovrè, izb. in prev. Ljubljana: Slovenska matica.
- Searle, John R.** 1969. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. London: Cambridge University Press.
- . 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snoj, Marko.** 1997. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog: filozofska teologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- Thierry of Chartres.** 1971. *Commentum super Boethii librum de Trinitate*. V: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, 55–116. Nikolaus M. Häring, ur. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Toorn, Karl van der, Bob Becking in Pieter Willem van der Horst.** 1999. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2. izd. Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans.
- Trouillard, Jean.** 1973. *Etudes sur Platon: Le Parménide de Platon*. Pariz: Institut Catholique.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zaitsev, Evgeny A.** 1999. The Meaning of Early Medieval Geometry: From Euclid and Surveyors' Manuals to Christian Philosophy. *Isis* 90, št. 3:522–553.