

Walter Sparr

NEBESNA FIZIKA IN ZEMELJSKA USODA

Kozmologija kot izziv teologijam po reformaciji

*Svet se je raz-mislil. In prostor in čas
in vse, kar je človeštvo pletlo in tehtalo,
je odvisno samo od neskončnosti –
mit je lagal.*

Gottfried Benn (1886–1956),
Verlorenes Ich (Izgubljeni jaz)

S to diagnozo iz 20. stoletja bi vas rad spodbudil, da pogledamo v stoletje, ki je bilo zgodovinsko prizorišče naše teme. Prizorišče (še za Gottfrieda Benna pretresljivega) izkustva *izgona* človeštva ne le iz *raja*, temveč tudi iz njegovega *sveta* med nebom in zemljo. Izkustvo izgona iz sveta, ki mu je bil do tedaj bivališče, ki mu ga je njegov Stvarnik in Vzdrževalec stvarstva pripravil kot prostorsko in časovno omejeno, a prav zato lepo in varno domovino. Kako naj bi ljudje 17. stoletja prestali ta izgon iz kozmosa, v katerega trdno sredino so bili do tedaj postavljeni kot središče Božje pozornosti? Poglejmo dve pričevanji iz časa okrog leta 1650.

Eno je pričevanje avtorja, ki brez zadržkov in neposredno izraža prestrašenost ob »molku«
neskončnih prostorov; dajem mu prednost pred avtorjem, ki je verjel, da se lahko epistemološko distancira od tega strahu. Ne citiram torej Descartesa, ampak Pascala, ki je v svojih *Misljih* zapisal:

Človek je le trs, najhitreje ranljiv in uničljiv, toda trs, ki misli [...] Če bi ga veselje uničilo, bi bil človek vendarle žlahtnejši od vsega, kar bi ga ubilo, kajti on ve, da je minljiv in pozna premoč veselja nad sabo; veselje vsega tega ne ve. Vse naše dostojanstvo je torej v mišljenju. Nanj

se moramo opreti, ne na prostor in čas, ki ju nikoli ne bomo izčrpali.
(Fragment 128/347)

Drugo pričevanje je pričevanje še danes cenjenega baročnega pesnika, ki je bil dolgo časa župnik v Nikolajevi cerkvi tu v Berlinu. V duhovni pesmi, uglasbeni leta 1655, Paul Gerhardt poje:

Srce moje, išči veselje / v Božjih darovih ljubega poletja; / poglej prelepi vrt, kako se je okrasil zame in zate. / Pomisli, če je nam tako lepo že na tej ubogi zemlji, / kako bo šele onkraj tega sveta, v razkošnem nebeškem šotoru in zlatem gradu? / Kako svetlo in polno veselja bo v Kristusovem vrtu? (EG 503, 1.9.10)¹

Kako različni sta ti reakciji na kozmološki šok, ki se je napovedoval že v 15. stoletju in z vso silo zadel zahodni svet v 17. stoletju! Izhaja to iz tega, da govori en avtor v prozi, drugi pa v pesmi? Ali da eden misli, drugi pa se ozira v nebo? Da eden apelira na človeške zmožnosti, drugi pa upa na Kristusov vrt? Da en avtor vztraja na »eksistencialnosti resnice«, kot je rekel Romano Guardini o avtorju *Misli*, drugi pa se zateka k resnici tolažilne fiziko-teologije? Da je bil eden katoličan, drugi luteranski kristjan?! Nobena od teh opozicij ne ustreza; pri janzenistu Pascalu in refomirano-ortodoksnem Gerhardt tu gotovo ne gre za opozicijo »rimskokatoliškega« in »luteranskega«.

Raznolikost zgodovinske resničnosti v primeru kozmologije pride le v manjšem delu do izraza v binarnih konfesionalnih (o)pozicijah; še manj, če jih vidimo le v njihovih uradno definiranih podobah oziroma normativnih konfesionalnih samorazumevanjih 16. in 17. stoletja. Ni dovolj, da zoperstavimo teološke »dogmatike« iz Wittenberga, Jene, Züricha, Leidna in Oxforda in tiste v Collegium Romanum, v Salamanci, Coimbri, Kölnu, Salzburgu in Pragi. Treba je poiskati tudi eksegete in profesorje filozofije v *Cursus philosophicus* oziroma *Artes*, še posebej, če so bili zraven tudi medicinci in pravniki, ki so bili povezani v *respublica litteraria Europaea* preko konfesionalnih meja. V sliki je treba upošte-

1 Gre za oznako številke pesmi in kitic v nemški Evangeličanski pesmarici. (Op. prev.) Poetološko, himnološka in teološka analiza v prispevku Christe Reich (2001, 262–274).

vati tudi pomembne kozmološke dosežke in razvoj zunaj akademij, v samostanih in na dvorih. Zlasti tu se učenjaki niso podrejali normam filozofskih šol in teoloških ortodoksij, temveč so si prisvajali renesančne platonistične, ezoterično-hermetične in kabalistične ideje, ki so nasprotovale aristotelovski paradigmi vzročnosti s postulatoma analogij med makro- in mikrokozmosom. V bolj realistično podobo sodijo tudi praktične uporabe različnih kozmoloških idej pri izumljanju in izboljševanju instrumentov kot so kompas, daljnogled ali natančna ura, a tudi pri raziskovalnih odpravah.

Zaradi kompleksnosti teme ima vpraševanje o »sistemski konkurenci« ali »vzporednemu/skupnemu razvoju« različnih konfesionalnih kultur le heuristično vlogo. Bolj plodno se je spraševati po intelektualnih in konfesionalno-kulturnih konstelacijah, v katerih so se znašli teologi in kozmologi, ko so hoteli ali morali ustreči tej ali oni konfesionalni usmeritvi. Take konstelacije najlažje ponazorimo ob semantičnih referencah, s katerimi so sodobniki različnih pozicij in perspektiv označevali skupen spoznavni interes. Med takimi referencami, pri katerih so se srečevali »naturfilozofski« in teološki interesi, sta po mojem posebej zgovorni dve. Ena je samo *nebo* v dvojnem pomenu, ki ga ima v latinščini in nemščini.² Tako kozmično kot religiozno *nebo* sta pomenila orientacijo v prostoru, čeprav različno. Druga taka referenca so *nebesna znamenja* (»znamenja na nebu«), ki so bila predmet posebne teoretske discipline in praktičnega vedenja – astrologije. V tem primeru je šlo prvenstveno za orientacijo v času, predvsem za iskanje vpogleda v negotovo prihodnost. Oziranje na *nebo nad nami* in raziskovanje pomena *nebesnih znamenj za nas* je bilo v zgodnjem novem veku nekaj normalnega in nespornega; sporni so bili načini in cilji tega oziranja in raziskovanja.

Primerjal bi reformacijo in katoliško prenavo glede na njun odnos do *astrologije*, ki je prav med letoma 1470 in 1670 doživela svoj razcvet. Na filozofskih fakultetah so bile poleg kateder za matematiko in fiziko tudi katedre za astrologijo; astrologija je bila navzoča tudi v medicini, politiki, navtiki in poljedelstvu, da ne govorimo o horoskopih, ki so

2 Tudi v slovenščini, čeprav se danes religijsko/teološko uporablja predvsem izraz »nebesa«, medtem ko je kozmološko in »naravno« prostorsko v uporabi predvsem »nebo«. (Op. prev.)

si jih naročali tako papeži kot vodilni reformatorji. Tako imenovano »divinacijsko« astrologijo, ki je bila magično usmerjena in naj bi zanesljivo napovedovala bodočnost, so sicer povsod zavračali; uradno tudi na tridentinskem koncilu. Različen pa je bil odnos do »naravne astrologije« (*astrologia naturalis*), to je do prognostike, ki je upoštevala prepričanje, da zvezde sicer navajajo k določenemu ravnanju, toda nikogar k temu ne prisiljujejo. Luteranstvo, ki je bilo od Melanchthona dalje astrološko zelo močno je – drugače kot kalvinizem in katolicizem – *astronomsko* utemeljeno astrologijo nadgradilo z *apokaliptično* spodbujeno. Zaradi nezadostne raziskanosti tega stoletje in pol trajajočega – religiozno in tudi politično vplivnega – sindroma še ne moremo pregledno predstaviti: na koncu bom nekaj rekel tudi o tem. Kaj nam torej z današnje perspektive pripoveduje kulturna zgodovina neba/nebes?

Težko slovo od staroevropske podobe sveta

V staroevropski podobi sveta iz časov pred reformacijo je bilo nebo v religioznem smislu tako rekoč lokalno povezano s kozmičnim nebom. Ni bilo sicer identično z njim, saj se je nadaljevalo še više od njega, toda obema je bilo skupno, da gre za nekaj, kar je prostorsko zgoraj. Po vertikalni osi kozmosa gledamo navzgor proti njegovemu najiminitnejšemu delu in hkrati proti njegovemu Stvarniku. Vse dobro v zemeljski usodi ljudi je prihajalo od zgoraj in zemeljsko romanje je imelo svoj cilj zgoraj v nebesih: *Sursum corda!* (Kvišku srca!). Spremembe te podobe sveta, ki so se dogajale v zgodnjem novem veku, so bile zato neposredno religiozno pomembne. Protestantska reformacija in reforme, povezane s tridentinskim koncilom, so bile s tem neizogibno soočene, čeprav gre za dve religiozno razhajajoči se védenjski kulturi (ki pa sta se diferencirano razvijali tudi znotraj vsake od njiju). Obe sta se odzvali na ta izziv in ga skušali obvladati, tako kar zadeva prostorsko kot časovno orientacijo v kozmosu. Tudi skupne poteze teh poskusov dokumentirajo, kako težko se je bilo posloviti od staroevropskega kozmosa.

Obe teologiji sta se morali znajti ob spoznanju – ki sicer ni prihajalo iz teologije, a je bilo religiozno moteče –, da žive zdaj ljudje v »neskončnem

univerzumu« in ne več v prostorsko in časovno majhnem »zaprtem/skle-njenem svetu«, kot so verjeli dotlej. Genezo tega spoznanja sta Alexandre Koyré in Hans Blumenberg natančno opisala, Koyré tudi s formulacijami, ki sem jih tu uporabil (Koyré 1957; Blumenberg 1975). Potrdilo se je, da gre pri kopernikanskem obratu v temelju za geometrizacijo prostora. Ta je omogočila povezovanje empiričnega opazovanja in matematičnih izračunov kozmičnih dogodkov in s tem približala kozmično realnost, ki je ni bilo mogoče neposredno dojeti. Pri tem se je predpostavljalo, da je geometrijski prostor – to je enakoobličen in neprekinjen, sam po sebi prazen prostor – identičen realnemu prostoru sveta. Religiozno relevantno je bilo pri tem prvič to, da je mogoče evklidični geometrijski prostor v njegovih razsežnostih dojemati tudi čutno, da pa je povsem neodvisen od tega čutnega/telesnega izkustva prostora in da ni podpiral vtisa, da se nahajamo v središču sveta. Hkrati pa je, drugič, neskončnost prostora, ki je bila kmalu pripisana kopernikanskemu sistemu (Thomas Digges 1576) konkurirala neskončnosti, ki je bila do tedaj kot božji predikat pripisovana samo Bogu; videti je bilo, da daje prav Giordanu Brunu, ki je postavil Boga in kozmos v simetrično razmerje. Tretjič, s poenotenjem zemeljske in zvezdne fizike (Galilei, *Supernova* 1572, supralunarni kometi) je bilo odpravljeno dotedanje razlikovanje med sublunarnim svetom spreminjanja, nastajanja in minevanja in supralunarnim svetom večnega in enakega krožnega gibanja. In končno, četrtič, kozmičnega neba/nebes Boga in blaženih (*empyreuma*) ni bilo več mogoče umestiti zgoraj, nad desetimi kristalnimi zvezdnimi kupolami; ni ga bilo torej več mogoče umestiti kozmično. Krščanskemu nauku o »poslednjih rečeh« so bili tako spodmaknjeni njegovi dotedanji prostorski temelji oziroma predpostavke.

Rimskokatoliška in reformatorske cerkve so bile tudi same udeležene v tem kopernikanskem obratu. Prag k realistični nebesni mehaniki – ki ga nominalisti prej iz različnih vzrokov niso prestopali – je prvi prekoračil lojalni, humanistično navdahnjeni poljski kanonik, ki je v predgovoru svojemu spisu *De revolutionibus orbium coelestium* pozival papeža, da podpre novo astronomijo. Delo je bilo natisnjeno leta 1543 v Nürnbergu po zaslugi njegovega in Melanchthonovega učenca Georga J. Rheticusa, profesorja matematike v reformatorskem Wittenbergu. Tam je pouče-

valo več kopernikancev, tako tudi Erasmus Reinhold, ki je leta 1551 svoje, kmalu splošno uporabljane, *Prutenische Tafeln* (*Pruske tablice*) o legi sonca, meseca in petih planetov zasnoval na heliocentričnem sistemu. Sam Melanchthon sicer ni hotel sprejeti Kopernikove pretenzije, da nudi pravo teorijo. Vodilni evangeličanski duhovnik Nürnberga, Andreas Osiander, je v predgovoru Koperniku hvalil heliocentričnost kot do tedaj najboljši model za kozmološko preračunavanje, ki pa da iz bibličnih razlogov ne more veljati za opis realnosti. Taka argumentacija je pri obeh »religijskih strankah« še dolgo veljala za vzorec teološkega relativiziranja nove kozmologije.

Na protestantski strani je bil kopernikanski model navzoč v akademskem pouku, čeprav je leta 1588 danski astronom Tycho Brache zasnoval mešani model, ki se je poučeval do srede 17. stoletja. Po tem modelu krožijo planeti okrog sonca, vsi skupaj pa s soncem vendarle okrog Zemlje: Zemlja ostaja v stabilnem središču sveta. Na rimskokatoliški strani je bilo Kopernikovo delo dano na Indeks (še)le leta 1616, v zvezi s spori z Galilejem. Toda tudi tu je bil sprejet Tychov sistem, delno tudi v novih variantah; vsekakor je bil stari Ptolemejev sistem korigiran, kot na primer pri Giovanniju Batisti Riccioliju, ki je pustil, da planeta Jupiter in Saturn krožita le okrog Zemlje. Emblematsko bogati začetek njegovega spisa *Almagestum Novum* 1651 predstavi hkrati s tremi kozmološkimi sistemi tudi teološko opravičenje kozmologije: trinitarni (!) Bog je uredil svet po »meri, številu in teži«, kot izhaja iz svetopisemske *Knjige modrosti* (Mdr 11,21 in dalje); svetloba, ki izhaja iz Boga, naredi kozmos (raz)viden za človeške oči – in za daljnogled. Ricciolijev program najdemo tudi pri protestantskih filozofih narave tistega časa. Tudi če še ni sprejeto kot središče kozmičnega sveta, je in ostaja Sonce vse od antike dalje simbol človeškega duha in njegove spoznavne moči ter simbol vladarske slave.

Najraje bi vam pripovedoval o napeti zgodbi/zgodovini kozmologije med Kopernikom in Isaacom Newtonom ali Gottfriedom Wilhelmom Leibnizom, a se moram omejiti na opozorilo, da so pri oblikovanju nove podobe sveta sodelovali pripadniki obeh konfesij, in to preko njihovih meja. Lep primer za to so *Pruske tablice*, ki so jih publicirali v Tübingenu in jih je razvil Keplerjev učitelj Michael Mästlin: sprejete so bile kot temelj gregorijanske reforme koledarja leta 1582 – kljub temu pa so

nekatera protestantska ozemlja še dolgo uporabljala julijanski koledar. Plodno sodelovanje med Keplerjem, ki je cesarju Rudolfu preskrbel izboljšane tablice zvezdnih položajev, in Galilejem je ostalo v senci težav, ki sta jih imela vsak s svojo Cerkvijo. Bolj mirno je potekala dolgoletna izmenjava med učenim vojvodo Avgustom iz Wolfenbüttla in v Rimu živečim jezuitom Athanasijem Kircherjem, ali debata med anglikanskim platonistom iz Cambridgea Henryjem Morom in Descartesom. Nekatera od teh imen so znana tudi po uporabi idej, ki so bile zunaj šolskega aristotelizma obeh veroizpovedi. Keplerjeva svetovna harmonija je bila prežeta s pitagorejskimi in platonističnimi predstavami, Kircherjeva izbira je bil Tycho Brache, toda v svojem *Itinerarium extaticum* 1656 je obravnaval hermetične in panzofične nebesne modele. Navsezadnje so bili prav jezuiti tisti, ki so v tem času s koncepcijo »možnih svetov« zaobšli realistično kozmologijo in s tem pripravili pot za metafizično inovacijo luterana Leibniza.

Razveza kozmičnega in religioznega neba

V »koevolucijo« reformacije in katoliške preнове v tej zvezi pa so vključena tudi znatna razhajanja v pogledih na razmerje med religioznim in prostorskim nebom in na odnos Boga do ustvarjenega prostora sploh. Najpomembnejša je bila razveza religioznega in kozmičnega neba, ki jo je izvedel že Luther in na kateri so luteranski teologi vztrajali tako nasproti tridentinskim kot tudi kalvinističnim stališčem. S to razvezo je bila teološko nevtralizirana kozmološka asimetrija med omejenim človeškim svetom in časom na eni strani in časovno ter prostorsko neskončnostjo kozmosa na drugi strani. V času razsvetljenstva 18. stoletja je to v protestantski teologiji privedlo do tega, da so Božjo navzočnost v kozmosu razumeli kot časovno opredeljevanje, toda hkrati kot nekaj neprostorskega /brezprostorskega (*raumlos*) – kar je bilo seveda radikalna revizija.

Vsi poznamo primere slikovnega in arhitektonskega predstavljanja religioznega neba v katoliških baročnih cerkvah. Praviloma se poslikana kupola odpira navzgor, v »nebo/nebesa«; onstran oblakov in natančno nad zemeljskim opazovalcem spodaj se v siju božanske slave živahno

in pisano gibljejo blaženi, svetniki in angeli nebeškega prebivališča.³ Kljub dejstvu, da gre pri tem za iluzionistično slikarsko insceniranje, imamo opraviti z estetsko in čustveno učinkovito obnovo tradicionalne *vertikalnosti* sveta, z razvrščanjem območij v prostoru od spodaj navzgor. Protestantško cerkveno stavbarstvo se je nebu/nebesom v cerkvi povsem odpovedalo (razen tam, kjer je prevzelo ali ponavljalo gotske nebesne oboke). V bistvu sploh ni poznalo sakralnega prostora, saj je po Luthrovem prepričanju »Božja hiša tam, kjer zveni in se poslušá Božja beseda«, pa čeprav je to most na Labi. Udejanjenje tega pogleda in koncepta v cerkvenem stavbarstvu je pomenilo odstranitev vsakršnih podob (v kalvinizmu), ali pa slikovito predstavljanje Svetega pisma (v luteranstvu). Luteransko dosledno v tem smislu ni bilo le oblikovanje podnožja prižnice kot Mojzesa in postavitve Kristusove podobe na njen nadstrešek, ali poslikavanje visokega oltarja z biblijskimi prizori, ampak tudi tovrstno poslikanje cerkvenega stropa. V Turingiji in Frankoniji poznamo ganljive primere, ki motivno posegajo po vsem od začetkov svetopisemske *Geneze* do konca *Apokalipse*. Cerkevno občestvo tako ne roma več po poti zahoda v svetlobi vzhoda, temveč sedi v svetu Božje besede in njenega razodevanja zgodovine odrešenja.

Temu insceniranju biblijske zgodovine odrešenja v cerkvenem prostoru ustreza popolna desakralizacija kozmičnega prostora. Za to se je zavestno zavzemal že Luther in to ne le zaradi razvrednotenja nebesnih teles, kot ga je zahtevala že svetopisemska pripoved o stvarjenju (Gen 1). Za religiozno nevtraliziranje kozmičnega prostora je pomembna tudi Luthrova interpretacija verovanja v Jezusovo mesto »na desnici Boga Očeta«: pomembna mu je navzočnost celotnega Kristusa, v njegovi Božji *in* človeški naravi, v celotnem kozmosu. To je pomenilo zavrnitev vertikalne svetovne osi in prostorske hierarhije krajev glede na to os. Vsekakor pa Luther in luteranski filozofi svojega kristološkega pojmovanja prostora nikdar niso prenesli na sam (fizični) kozmos. Bolj so nasprotovali panteistični resakralizaciji kozmosa v renesančno platonistični tezi o neskončnosti prostora; nasprotovali so tudi Keplerjevi

3 Iz bogate umetnostnozgodovinske teološke literature bi opozoril na delo Johanna Zahltena *Barocke Himmelsbilder im kosmologischen Kontext* (Hübner 2004, 237–254).

ideji realno končnega, toda trinitarnega harmoničnega prostora. Kepler sam je prispeval k desakralizaciji kozmosa s tem, da si je upal nadomestiti božanske (*theophore*) krožnice gibanja planetov z elipsami, ki jih je zahtevala korelacija med opazovanjem in preračunavanjem: elipsami, v katerih je stalo Sonce le v enem od obeh žarišč. Newton je absolutni prostor, ki ga je zahtevala njegova fizika, znova definiral kot *sensorium Dei*, to je kot predstavnika Božje vsenavzočnosti, Božjega delovanja, ki podeljuje in tudi korigira telesom v svetu njihovo gravitacijo. Leibniz je temu ugovarjal s svojo alternativno definicijo kozmičnega prostora kot položaja enega telesa v odnosu do drugega telesa. Z vidika podobe sveta je bilo to posledica njegove luteranske tradicije; vsekakor je v nasprotju s Spinozinim enačenjem Boga in »narave« pomenilo skrajno distanciranje Božjega od prostorskega sveta (Beuttler 2010).

Medtem ko so uradnemu cerkvenemu učiteljstvu zvesti katoliki še naprej metafizično postulirali kozmično eksistenco religioznega neba in njegovih angelov, se je večina protestantskih piscev poslovila od predmetnega in naseljenega religioznega neba. Njihovo sprejetje naravoslovnega odčaranja neba je umestitev religioznega neba v versko prakso povežalo z razsvetljsko preusmeritvijo od metafizične kozmologije k »študiju človeka« (tako *An Essay on Man*, A. Pope 1733/34; *Bestimmung des Menschen*, J. Spalding 1748). To je bil eden od razlogov za umik liberalne teologije iz kozmoloških vidikov »fiziko-teologije«. Mesto za nebo/nebesa pa zdaj ni bilo iskano toliko v mistično krščanskih srcih – naj spet spomnim na Paula Gerhardta (EG 503, 15; 370,1) – kot v intuiciji za božje estetsko občutljivih duš. Vsekakor je bilo kozmično nebo nadomeščeno s kozmosom kot organsko celoto: »zrenje vesolja/univerzuma« je bilo za mladega Schleiermacherja »najvišja formula za religijo« (Schleiermacher 1799). Sam je to v svojem »nauku o veri« utemeljeval s tem, da je Božjo vsenavzočnost povsem na novo opredelil kot »Božjo neprostorsko (*raumlose*) vzročnost, ki je pogoj vsega prostorskega in prostora samega« (Schleiermacher [1830/31] 2008, 53; prim. Beuttler 2010, 241–42).

To slovo od kozmologije sicer lahko slavimo kot samoosvoboditev religije (U. Barth 1995, 14–42), toda ne gre prezreti, da je s tem iz teološke refleksije izginilo vse čudežno/čudovito v krščanskem predstavljanju sveta, začeniši z angeli, ki niso več našli mesta v kozmičnem nebu in ki

so morali biti zato prepuščeni pobožni fantaziji, kot je pisal Schleiermacher. To je samo po sebi sicer v redu (Luther je v tej zvezi govoril o »imaginaciji«, Karl Barth celo o »divinaciji«), toda ni dovolj, če pobožnih fantazij ne predpisuje in ureja več noben kanon. Tako se ostaja brez besed nasproti »višjim svetovom« in »onstranstvu«, s katerimi je ezoterika od 18. stoletja dalje nadomestila prazno kozmično nebo. Vsebina teh zamišljenih prostorov je bila črpana in selekcionirana iz *Biblije* ali novih razodetij, dejansko pa je pri Emanuelu Swedenborgu ali Johannu Casparju Lavaterju in kasneje šlo za projekcije človeških hrepenenj in vse preveč človeškega širjenja Jaza. Ker je bila sodobna ljudska pobožnost teološko prepuščena sama sebi, je v veliki meri prežeta s kozmološko eshatologijo te poljudne ezoterike.

Bog in prostor

Schleiermacher je s svojo tezo o neprostorski vsenavzočnosti Boga udejanjil konsekvence iz Kantove spoznavno kritične destrukcije koncepta absolutnega prostora. Po Kantu ima prostor empirično realnost tako, da naš zunanji čut konstituira prostorsko pojavnost predmetov v tridimenzionalnem prostoru; istočasno pa ima prostor transcendentalno identiteto, se pravi, da sam ni predmet (čutnega) zrenja, temveč njegova forma.⁴ Od takrat se tako rekoč ni več posegalo po predpostavki teofornega absolutnega prostora; na evangeličanski strani bi morda lahko omenili le idejo Karla Heima o nadpolarnih prostorih, ki jo je razvil po letu 1904 ob recepciji Einsteinove fizike, na katoliški pa idejo »kozmičnega Kristusa«, v kateri je Teilhard de Chardin prav tako povezal prostorsko in časovno orientacijo v kozmosu (Thiede 2001). Vsekakor je evangeličanska teologija do nedavnega skoraj v celoti zanikala kakršno koli povezovanje Boga in kozmosa kot prostora. To se je zrcalilo tudi v privilegiranju eksistencialno-časovne dimenzije bivanja nasproti estetsko prostorski po letu 1918, posebej v protestu proti umetniško-religioznemu

4 Natančno predstavitev metafizike prostora kot reprezentacije Boga (Henry More, Isaac Newton, Leonhard Euler in drugi) in Kantove »kopernikanske revolucije« v tej zvezi nudi Ulrich Beuttler (2010, 203–241).

programu 19. stoletja, ki gaje Richard Wagner ubesedil v formulaciji: »Čas tu postane prostor« (»*Zum Raum wird hier die Zeit*«). Celo Paul Tillich, ki je kulturno-teološko razmišljal o bivanju in prebivanju v prostoru, je govoril o spopadu med judovsko-krščanskim »Bogom zgodovine« in »bogovi prostora« (Tillich 1962, 187–197); še leta 1986 se je lahko srečalo formulacijo: »Bog prebiva v času« (Ritschl 1986, 250–61).

Deficitarnost take teološke usmeritve je v tem, da po prodoru novodobne kozmologije ne zmore več poimenovati odnosa Boga do izkustveno doživetega prostora. Neprostersko (*raumlose*) vzročnost lahko opredelimo le iz nasprotja do znotraj svetne kavzalnosti, hkrati pa neprosterska vsenavzočnost ne dopušča diferenciacije, ki jo krščanska pobožnost vendarle izkusi. Karl Barth se je skliceval na trinitarni značaj krščanske molitve in proti sprejetju Božje neprosterskosti postavil tezo, da je Bog različen od vseh svetovnih prostorov, ker živi v svoji trinitarnosti različnost v sebi samem in ima tako svoj prostor v sebi samem (K. Barth [1940] 1986, 527). Možnih fenomenoloških vidikov in posledic te teze pa Barth pri tem ni razvil.

Na tem mestu lahko ponovno opozorim na bistrega učenca Ulricha Beuttlerja, po izobrazbi tudi fizika. Opazil je, da imajo vse rešitve problema, ki obstaja od Kanta dalje, nekaj skupnega, pa naj pri tem zagovarjajo *pro* ali *contra*: s pojmom »prostor« imajo vse v mislih – kot tudi Kant in Schleiermacher – evklidični geometrijski prostor, tridimenzionalno neskončen, neprekinjen, enoobličen, homogen, izotropen itd. Spričo takratne odsotnosti neevklidičnih geometrij sta bila Kant in Schleiermacher lahko prepričana, da *matematična* geometrija (kot sintetični apriori zunanjega čuta) in *empirična* geometrija sovpadata; to seveda že nekaj časa ni več sprejeto. Evklidični geometrični prostor pa sam po sebi ne more imeti krajev, v katerih bi bil Bog lahko navzoč. Geometrijski prostor je zato religiozno posredno irelevanten in si ga je mogoče teološko prisvajati skoraj le z zavajanjem. Treba je torej na novo razviti pojem prostora, ki bo različen od geometrijskega in ki bo dopuščal lokalno, gradualno, intencionalno in časovno diferenciacijo. (Beuttler 2010, 31,33 isl.).

To pa nikakor ne pomeni, da bi teologi znova razvijali kozmologije, ki bi lahko »hodile v zelje« vsakokratnim naravoslovnim modelom na-

stanka, strukture in evolucije kozmosa; taka napaka ne sme več obremenjevati znanstveno- in kulturnohermenevtičnega razgovora teologije z naravoslovjem. Namesto kozmoloških teorij je na dnevnem redu *fenomenologija prostorov Božje navzočnosti*. Vprašanje se namreč ne glasi: Kako je Bog lahko v prostoru povsod navzoč? – kot da bi bilo tako metafizično izvajanje mogoče in kot da v svetu ne bi bilo krajev, v katerem bi vprašanje »kje je Bog?« ostalo brez odgovora. Vprašanje se glasi: Kako lahko opišemo prostore, v katerih je Bog doživljan kot navzoč? Odgovor naj bi bil kar se da »gost opis« v smislu fenomenološkega »odprtja« zunanje in notranje zaznanega. Tu je prišlo v zadnjih desetletjih do mnogo obetajoče konvergence siceršnje – delno dobro utemeljene, upravičene, delno obžalovanja vredne – divergence v kozmoloških posledicah in učinkih protestantske reformacije in katoliške reforme. To konvergenco lahko sedanji *spatial turn* v kulturoloških vedah le še okrepi. Toda taka fenomenologija na nov način nadaljuje stari znanstvenoteoretski program »reševanja fenomenov«, ki ga je postavil Platon in kasneje ponovno kozmologi 16. stoletja.

Prostori, v katerih se verodostojno doživlja Božja navzočnost, niso le prostori, ki so posebej namenjeni religiozni praksi, saj religiozna praksa tudi ni omejena le na take prostore. Religiozno relevanten prostor je tudi *življenjski prostor*, na primer naše stanovanje ali domovina, ki ustvarja trajno vzdušje drugačnega, od nas spremenjenega okolja našega vsakdanjega bivanja; Bog se tu da izkusiti kot prikrita transcendenca v prostoru (*praesentia per essentiam*). Še vedno je relevanten tudi kozmični prostor, saj še vedno hodimo pokončno in še vedno lahko gledamo proti nebu. To je tudi imel v mislih Kant, ko je razločno artikuliral ambivalentnost »zvezdnega neba nad nami«, končnega in neskončnega, fascinirajočega in grozljivega. Tako je nebo lahko religiozni simbol za razliko Boga nasproti svetu, v katerem je hkrati navzoč kot moč (*praesentia per potentiam*).

Interdisciplinarna fenomenologija teh prostorov je ena od najzanimivejših aktualnih nalog. O tem bi bilo potrebno posebno predavanje. Tu bi rad opozoril le še na en poseben prostor: *prostor cerkvene božje službe*, poseben prostor, *heterotop*, v katerem se prepletajo vsi prostori, ki jih praznujoči doživljajo telesno, čustveno in refleksivno in katerih ambivalentnost – tako upajo – odrešujoče predeluje (*praesentia Dei salutaris*).

Izvajana liturgija spremeni cerkveni prostor v resonančni prostor Božjega duha in korespondenčni prostor skupnosti vernikov; hkrati pa je s tem tisti prostor v svetu, ki ga novoveška izguba *apokaliptične* usmerjenosti v času ni dosegla in ga tudi doseči ne more. Kajti liturgija in še posebej sveta večerja ni le simbol, ampak realna navzočnost *konca* časa, ki je sicer kot posledica sekularnega hiliazma naše civilizacije napredka odprt v brezkončno bodočnost. Na to sem namignil v začetku predavanja, ko sem omenil astrologijo, ki temelji na apokaliptiki. Toda tudi to bi bilo že novo predavanje.

Naj za konec kontrastiram Bennov *Die Mythe log* (Mit je lagal) z verzi pesmi *Vielleicht* (Morda) Rose Ausländer (1901–1988):

*Ko se čas skrije za nebo,
ga zvezde ne izdajo.
Tiho je,
ljudje kot okameneli čakajo znamenje.
Morda je zapisano v Orionu
in nihče ne zna brati.*

LITERATURA

- Barth, Karl. (1940) 1986. *Kirchliche Dogmatik 2/1*. Zürich: TVZ.
- Barth, Ulrich. 1995. »Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst«. V *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, ur. Wilhelm Gräb, 14–42. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Beuttler, Ulrich. 2010. *Gott und Raum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blumenberg, Hans. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.
- Hübner, Jürgens, ur. 2006. *Theologie und Kosmologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koyré, Alexandre. 1957. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: John Hopkins Press. [Slovenski prevod: 1988. *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*. Ljubljana: Studia humanitatis.]

- Reich, Christa. 2001. »Geh aus, mein Herz, und suche Freud«. V *Geistliches Wunderhorn*, ur. Hansjakob Becker u.a., 262–274. München: C. H. Beck.
- Ritschl, Dietrich. 1986. »Gott wohnt in der Zeit«. V *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt: Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, ur. Hermann Deuser, 187–197. München: Chr. Kaiser.
- Schleiermacher, Friedrich. (1799) 1997. *Über die Religion*. Berlin: Reclam. [Slovenski prevod: 2005. *O religiji*. Ljubljana: KUD Logos.]
- . (1830/31) 2008. *Der christliche Glaube. 2. Auflage*. Berlin: De Gruyter.
- Sparn, Walter. 2007. »'Aussichten in die Ewigkeit'. Jenseitsvorstellungen der neuzeitlichen protestantischen Theologie«. V *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, ur. Lucian Hölscher, 12–39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thiede, Werner. 2001. *Wer ist der kosmische Christus?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tillich, Paul. 1962. *Auf der Grenze*. (Der Widerstreit zwischen Zeit und Raum). Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Predavanje na Humboldtovi univerzi v Berlinu 30. novembra 2015 v okviru ciklusa Sistemaska konkurenca in koevolucija – krščanski svet po reformaciji (Romano Guardini Stiftung).

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan