

RÉMI BRAGUE

Edini Odrešenik

Evropo že nekaj desetletij straši pošast »treh monoteizmov«. Imel sem že priložnost na drobno sesekljati ta izraz poleg dveh drugih iz istega testa, ki so zgolj plod lenobe ali nepoznavanja s strani medijev. Pokazal sem, da izpuhtijo, ko jih nekoliko bolj poglobljeno raziščem.¹ Tukaj samo ponavljam zapis z drugega zornega kota, ne da bi mogel zagotoviti izogibanje ponavljanju.

Trije monoteizmi?

Govorjenje o »treh monoteizmih« pomeni dati v isti jerbas in največkrat v isti koš verstva, ki se še zdaleč ne ujemajo na vseh ravneh. Zabavno je, da najstarejši poskus združevanja judovstva, krščanstva in islama pod isto streho ni imel pozitivnega prizvoka, ampak je prav nasprotno hotel vse tri zavreči. Rad bi spregovoril o tej brezbožni knjigi *Des trois imposteurs* (O treh goljufih), ki trdi, da naj bi človeštvo drug za drugim preslepili pastir (Mojzes), zdravnik (Jezus, zaradi čudežnih ozdravljanj) in kamelar (Mohamed). Nihče ni nikoli bral tega žveplenega dela, vendar je imel vsakdo kakšnega prijatelja, zaupanja vredno osebo ali pa je sam slišal govoriti o nekom, ki je knjigo že držal v rokah ... Skratka, z

Rémi Brague, rojen leta 1947, poročen, oče štirih otrok, član Institut français, je filozof in zgodovinar francoske filozofije, strokovnjak za srednjeveško arabsko in judovsko filozofijo ter poznavalec grške filozofije. Je zaslužni profesor na pariški in Münchenski univerzi. – Članek »Un seul Sauveur« v: Revue internationale Communio t. 45, 3–4 (2020) 17–27, je prevedel Janez Ferkolj.

vztrajnim iskanjem in pripisovanjem priprave besedila različnim »zlobnežem«, med katerimi so Friderik II. s Sicilije ali Averoes, so knjigo nekaj stoletij pozneje zapisali v več različicah.

Ali ne bi bilo treba glede pozitivne, do religije prijazne strani vprašanja tam, kjer je govor o »treh monoteizmih«, postaviti na eno stran to, kar jih razlikuje, in na drugo, kar jih povezuje? Poudarjati eno in ostati zadržan pri drugem? Podvig je precej plemenit, poskuša pozabiti spore, da bi se spravili v trditvi o enem samem Bogu. To bi omogočilo zelo širok ekumenizem in spodbujalo mir – razen če jih to ne bi povežalo v nekakšno sveto zvezo proti skupnemu sovražniku: ateizmu, materializmu, včasih pod marksistično-leninistično podobo itd.

V tem primeru bi šlo tudi za skupno spoprijemanje, bodo rekli tisti, ki bi jih slišali tako bojevati se, proti vsemu, kar imajo za dobro današnji Evropejci – seveda tisti, ki imajo pravico do besede. Vsi trije monoteizmi bi se povezali proti vsaki napredni misli, vsaki osvoboditvi prevladujočih itd. Za temi prepiri, ki bi bili za progresiste samo nazadnjaški, bi bilo neprijetno iti vse do jedra monoteizma, namreč v zahtevi po izključnosti, ki predpostavlja verovanje v enega samega boga.

Očitek ni od včeraj, vendar je dobil nove vidike. Tisto, iz česar se je Nietzsche norčeval z besedo »monototeizem«, ki jo je sam iznašel, je spadalo še na področje estetike, v tem primeru okusa, ki ima raje pisano raznovrstnost kakor pa enobarvnost.² S tem se je dvignilo še zanimanje za antični politeizem pri nekaterih estetikih, ki niso bili vedno dobro poučeni o resničnostih starega sveta. Danes je pod ognjem kritike celo ideja o nekakšnem samotnem božanstvu.

Dobro vprašanje?

Tukaj bi rad upošteval monoteistično zamisel pod vidikom enega samega vprašanja: kaj pravzaprav želimo reči, ko pravimo, da je ta ali oni bog *edini*? Ali zadošča reči, da je edini, ki je? Ali je treba dodati še nekaj več? Prav na to bi rad pokazal.

Kadar v vsakdanjem življenju pravimo, da je nekdo ali nekaj »edino«, čutimo, da nekaj manjka – zato teh besed nikoli ne uporabljamo brez dopolnila. Pravimo: nekdo je edini, ki je izpeljal podvig (sam preplul Atlantik), ali edini, ki si je drznil storiti zločin (ukradel Mono Liso); ali pa: edini prašek, ki mu uspe oprati tako belo, itd. V mislih imamo to, po čemer se razlikuje tisti, ki ga razločujemo od vseh drugih: »Freddie Mercury je bil resnično sam!« (ko je pel, kakor je pel). V vsakem primeru edinstvenost ne zadošča sama po sebi in treba je reči: *čemu* edini?

Tukaj je treba поблиže pogledati trditve, ki so v temeljnih besedilih »treh monoteizmov«. Pojdimo na začetek, torej k hebrejski Bibliji, kar kristjani imenujejo Stara zaveza ali boljše Prva zaveza. Videli bomo: če je Bog v vseh treh svetih knjigah res edini, tega, kar je edinstveno, nima pri isti dejavnosti.

Hebrejsko Sveto pismo

Božja edinstvenost, ki je vendar temeljno, izvorno počelo verovanja izbranih v izraelskem ljudstvu, se prej predpostavlja, kakor pa brani. Majmonid je opozoril, da je razglašena samo enkrat v petih knjigah Pentatevha (Tora³). Odlomek, ki ga navaja, je ravno sloviti *Shema*: »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod je edini ...« (5 Mz 6,4). Bog se razodene kot objekt ljubezni (*ahava*), kar je treba razumeti ne kot nežen občutek, ampak kot navezanost vazala na svojega fevdnega gospoda. Toda že navezanost na Boga kot na objekt je posledica dejavnosti, v kateri se Bog razodene kot subjekt. Gre za osvoboditev ljudstva, ki ga je Gospod rešil iz egiptovske sužnosti »s svojo močno roko in s stegnjenim laktom«. Moč se tukaj v podobi laktne moči kaže kot tisto, kar omogoča osvoboditev.

Druga Mojzesova knjiga umešča Mirjamino pesem za pripovedjo o potopitvi faraonove vojske, ki se je pognala za Izraelci, bežečimi iz Egipta (15. poglavje). Sedanje besedilo vsebuje anahronizme, aluzije na osvojitve Kanaana in celo na gradnjo templja v Jeruzalemu (2 Mz 15,13.17). Verjetno ima nekaj starih prvin. Tako

vprašanje: »Kdo je kakor ti (*mī kamōha*, Gospod, med bogovi?« (2 Mz 15,11). Takšno vprašanje je povsem očitno retorično, saj ne kliče k nobenemu drugemu odgovoru kakor »nobeden«. Obrazec ima verjetno vzporednice v dovolj starih psalmih kakor 89, v katerem isto vprašanje preberemo v 9. vrstici. Teologija, zajeta v tem odlomku, je še prvinska in monoteizem ni izključen: bog Izraela se kaže v globini panteona, pokaže se kot bog med drugimi bogovi, v razmerju do katerih je gotovo vzvišen, vendar ne da bi se sklicevali na kak drug privilegij kakor tisti, da je izključni predmet češčenja svojega ljudstva. V 86. psalmu beremo: »Gospod, ni ti enakega med bogovi, ni del, ki bi bila, kakor so tvoja« (v. 8). To je možnost delovanja in dopolnjevanja izrednih stvari, po katerih se razlikuje Izraelov Bog.

Ozej, po rodu iz severnega kraljestva (Izrael), eden prvih prerokov, od katerega smo ohranili molitve iz obdobja okoli 700 let pred Kristusom, daje besedo Izraelovemu Bogu: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, od egiptovske dežele sèm, poleg mene ne poznaš Boga, razen mene ni rešitelja (*mōšī'*)« (Oz 13,4).

Nobena izmed knjig, ki sestavljajo hebrejsko Biblijo, ne izraža natančneje monoteistične misli kakor tista, ki nastopa med Izaijevimi prerokbami in jo pripisujemo avtorju, ki je pisal v času zmage Cira iz Perzije nad Asirijo, kar je omogočilo vrnitev izvoljencev Judovega kraljestva, ki so jih zadrževali v suženjstvu v Babilonu, v Sveto deželo. Tega avtorja imenujemo Drugi Izaija (ali Devtero Izaija) in mu pripisujemo poglavja 40 do 55 v Izaijevi knjigi.⁴

Ta poglavja nadaljujejo razpravo proti malikovanju, ki so jo že na široko začeli psalmisti (psalma 115 in 135) ali prerok Jeremija (10,3–5), za katerega je Izraelov Bog povsem neprimerljiv (10,6–7). Drugi Izaija daje tej vsebini nekoliko dolgočasnejšo orkestracijo (44,9–20).

Vendar pa se monoteistična potrditev ne omejuje na negativni pogled. Poudarek je prej na Bogu kot subjektu kakor pa objektu, v tem primeru objektu kulta, češčenja. Če polemika proti malikom jemlje pravico idolom, da bi jih častili, je to zlasti zato, ker so prikrajšani za vsako zmožnost posredovanja. Maliki so nemočni. Toda moč ne

zadošča, da bi določili, kaj edinstvenega ima Bog pri Drugem Izaiju. Treba je še reči, čemu služi ta moč, ki omogoča dejanje.

Kajti Bog sam trdi, da je »vse naredil« (44,24). Od gospodovanja nad zgodovino se povzpne na prvo povsem prvinsko raven, na postavitev okolja, v katerem drama poteka. Navzočnost celotnega fizičnega vesoljstva se kaže kot osnovni pogoj zgodbe. Njegova prisotnost je torej plod zgodovine, ki jo je sprožilo božansko delovanje. Delovanje, katerega izključnost si Bog prihrani, je razvoj načrta odrešenja. Ko Bog potrdi, da ni drugega poleg njega, bi moral tisti »drugi« zagotoviti odrešenje ljudstva. Drugi Izaija torej ponovi besede Ozeja, svojega predhodnika izpred dvesto let, v skoraj dobesednem navedku in jim daje novo širino: »Jaz, jaz sem Gospod, razen mene ni rešitelja.« (43,11)

Nova zaveza

Kanonični zapisi Nove zaveze imajo precej malo odlomkov o monoteizmu. Ta je postal v Izraelu gotovost, ki so jo mirno priznali in na široko delili. Ko je krščansko sporočilo preželo sredozemski svet, torej »pogansko« okolje, je bila božanska edinost na novo potrjena, nekoliko za spomin, kot nekaj, kar je dobro poznano. V jedru se loči od kritike češčenja malikov, kot nečesa že potrjenega (Apd 17,29; 1 Kor 8,4).

Edinstvenost Boga se uveljavi na različnih področjih, s katerimi razpolaga samo on. Tako je Bog po Pavlovih pismih edini modri (Rim 16,27), ki ima edini nesmrtnost (1 Tim 6,16), »Kralj vekov, neminljivi, nevidljivi, edini« (*monos*) (1 Tim 1,17). Za razodetje je »edini sveti« (*monos hosios*) (15,4).

V evangelijskih ima izključnost védenja: on (»Oče«) je edini (*monos*), ki pozna datum poslednjega dne (Matej 24,36). To védenje ima, ker je najprej edini, ki more storiti, da pride ta poslednji dan, katerega skrivnost pozna. Izključnost védenja je odvisna od izključnosti delovanja. Imenovano delovanje prevajamo z zmoglostjo sprejemanja slave (Jn 5,44), uresničevanja odrešenja (Jd

25). Odrešenje se uresničuje z odpuščanjem grehov: da ima samo (*monos*) Bog moč odpuščati grehe, je položeno v usta farizejev (Lk 5,21 in 7,49), vendar ni nič manj izraz globoke resnice.

Ta moč, ki si jo Jezus posredno prilašča, kaže na skrivnost njegove osebnosti, v kateri se združuje tisto, kar se drugod izključuje. Teologija bo za to zvezo nasprotij pozneje našla tehnični izraz »hipostatična zveza«.

Po eni strani priznava pri Njem, ki ga imenuje za svojega Očeta, izključno posest dobrote: »Samo eden je dober (*heis estin ho agathos*),« odgovori tistemu, ki ga pozdravlja z »dobri učitelj« (Mt 19,17; Mr 10,18; Lk 18,19). In pripoved o treh Kristusovih skušnjavah med umikom v puščavo, ki uvaja njegovo javno poslanstvo, se konča z Jezusovim navedkom iz Pete Mojzesove knjige (6,13), ki ga skušnjavcu vrže v obraz: »Gospoda, svojega Boga, môli in njemu samemu (*monos*) služi!« (Mt 4,10). Ista skušnjava in isti odgovor sta v Lukovem evangeliju ne več na zadnjem, temveč na drugem mestu, v središču treh skušnjav (Lk 4,8). Zanimivo je, da v enem od najbolj uspeh premišljevanj o Kristusovih skušnjavah v puščavi, to je v slavni pripovedi o Velikem inkvizitorju, sploh ni omenjen odgovor, ki ga Dostojevski položi na jezik Ivana Karamazova; v tem odgovoru Kristus pravi, naj častimo samo Očeta.⁵

Po drugi strani Jezus tiho zahteva pravico, da izvršuje dejanja, ki so pridržana Bogu. Spotakljivo presenečenje farizejev, ki sem ga navedel, pričuje o povsem upravičeni zaskrbljenosti. Za evangelista je nehoteno pričevanje tega, kar ima Jezus izrednega. Vzporedno je z oblastjo, ki jo Jezus zahteva kot razlagalec Postave, za katero se dokaže, da je sposoben razložiti njen pomen, ne da bi se moral obračati na nauk učitelja (Mt 7,29; Lk 4,32). Te poteze pri Jezusu nakazujejo bližino nebeškega Očeta, ki se ne more primerjati z nobenim drugim človekom.

Ta zaupljivost je lepo izražena v besedi, ki prihaja iz družinskega življenja v tem, kar ima najgloblje v sebi. Da se Bog razodene v podobi očetovstva, je zelo sprejemljivo. V Izraelu Boga kličejo za očeta ljudstva, ki je njegov prvorojeni sin (2 Mz 4,22; Jer 31,9) in ga moli, ko ga kliče kot »naš oče, naš kralj«. Toda zdi se, da si je Jezus drznil uporabiti v molitvi ljubkovalno ime, s katerim otroci

kličejo očeta – »očka«. Markov evangelij to dobesečno ponovi v aramejščini: *abba* (Mr 14,36). In Pavel je po tej semitski besedi posegel v svojih pismih, napisanih v grščini (Rim 8,15; Gal 4,6), da se kar najverjetneje sliši liturgična raba, za katero so uporabljali iste besede kakor Kristus.

Odgovor na vprašanje, katera je posebna dejavnost Boga, ki jo edini vrši, ker jo more samo on, tako dobi vzporeden odgovor tistemu pri Ozeju in pri Drugem Izaiju, vendar v obrazcu, kjer ni vprašanja o edinem Bogu, ampak o Jezusu Kristusu: »V nikomer drugem ni odrešenja; zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili« (Apd 4,12). Kar Apostolska dela pripisujejo Jezusu Kristusu, isti Jezus Kristus v četrtem evangeliju stavi z ozirom na Očeta: »Večno življenje pa je v tem, da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga (*ho monos alēthinos theos*), in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa.« (Jn 17,3)

Edinost se ujema z zmožnostjo odrešenja in se z njo tudi potrjuje. Posredno se zastavlja vprašanje: »Če je Bog edini rešitelj, kaj mora biti Jezus Kristus, če njegova naravnost kaže v njem rešitelja?«

Dogma o Trojici, ki jo bodo pozneje oblikovali na velikih koncilih, bo sestavljala nekakšno pojmovno predelavo, deloma z uporabo razumskega orodja, izposojenega pri grški filozofiji (»substancia«, »hipostaza« itd.), glede protislovnega pojava, ki je prišel na dan v Jezusu Kristusu. Njegova naravnost je obenem popolna pokorščina Očetu, katerega kliče »očka« (*abba*), na tem svetu pa igra njegovo vlogo kot nekdo, ki ozdravlja, postavlja zakone in odpušča, tako pa pokaže, da na ravni človeškega odseva tisto, kar se dogaja med hipostazami znotraj edinega Boga samega.

Koran

Pri Koranu⁶ lastnost moči daje monoteizmu posebno naravo. Bog je edini, če samo on razpolaga z močjo. Dokaz za Božjo pristnost je njegova moč (*sultān*). Koran pravi: če bi neresnični bogovi imeli moč, bi bil to dokaz v njihov prid (VII, 71, str. 205; XII, 40,

str. 310; XVIII, 15 (dokaz), str. 382; XXX, 35, str. 536; LIII, 23, str. 702). Ti neresnični bogovi so resnično brez moči.

Ne gre za vprašanje o posedovanju katere koli značilnosti, na primer dobrote ali modrosti itd., ki bi jo imel koranski bog, temveč za zmožnost delovanja (X, 68, str. 278; XXXVII, 156, str. 597). Ta utemeljuje božansko edinstvenost. Bog je kar šestkrat označen s pojmovnimi zvezami »edini, gospodovalec« (*al-wāhid al-qahhār*) (XII, 39, str. 310; XIII, 16, str. 324; XIV 48, str. 338; XXXVIII, 65, str. 604; XXXIX, 4, str. 607; XL, 16, str. 620).⁷

Zavračanje politeizma je najprej zavrnitev razdeljevanja neodvisnosti. Eden izmed razlogov proti bivanju več bogov poleg edinega Boga je, da če bi bilo tako, bi drug drugega ovirali pri delovanju (*tamānu*) in ustvarjeni svet bi bil poln razdiralnih sporov. Misel je v Koranu (XXIII, 91, str. 455) in jo »teologi« (*mutakallimūn*) nenehno ponavljajo, celo njihov odločni nasprotnik, filozof Averoes.⁸ Enkratnost Boga zagotavlja edinstvo sveta, ki daje to vedeti razumnim ljudem.

Če bi bilo bogov več, bi ti po Koranu zagotovo poskušali spraviti s prestola Edinega (XVII, 42, str. 371; XXI, 22, str. 423). To izpričujejo že zapisi, ki jih pripisujemo »Hermesu Trismegistu«, okoli 3. stoletja pred Kristusom.⁹ Pri cerkvenih očetih o tem govori Janez Damaščan, sodobnik islama, ko je bil v službi omajadskih kalifov.¹⁰

To razloži zanimivo zadrego »povprečnega« muslimana pred politeistično religijo, v kateri se bogovi dobro razumejo, na primer zato, ker so si razdelili svet znotraj iste bratovščine, kakor v grškem mitu *Dios dasmos*, o katerem poroča Homer: Zevsu pripada nebo, Hadesu podzemlje, Pozejdonu morje, zemlja pa ostane nerazdeljena.¹¹ To presenečenje opazimo pri Ibn Fadlānu, ki ga je al-MuqtaDIR leta 921 poslal na misijo proti severu, k Turkom, Rusom, Bolgarom in Kazarom. Presenečen je nad panteonom pri Turkih, ki so bili takrat še monoteisti. Priznavali so dvanajst bogov, ki si razdeljujejo različna obdobja, pokrajine ali vesoljne pojave. Nad njimi je najvišji Bog, ki kraljuje na nebu. Naš poslanec opaža: »Gospod, ki je na nebu, je najvišji, vendar se strinja z drugimi in vsak izmed njih potrdi, kar dela njegov družabnik (šarīk¹²).«

To preprosto besedilo je še toliko bolj zanimivo, ker uporablja ravno besedo, ki jo ima Koran za označevanje tistega, česar noče za nobeno ceno. »Pridruževati« Bogu druga bitja, ki bodo nujno ustvarjena, je pravzaprav edini greh, ki ga Bog ne bo nikoli odpustil (IV, 18, str. 102) in ki celo izničuje vsa opravljena dobra dela (XXXIX, 65, str. 616), in sicer tako zelo, da tistim, ki so to zakrivili, zagotavlja večni pekel.

Združevalci?

Ta neodpustljivi greh je ravno tisti, ki ga Koran in poznejši avtorji očitajo kristjanom. Številni odlomki v Koranu vsebujejo ostre napade proti »združevalcem« (*mušriqūn*).

Dolgo smo mislili, da ta izraz označuje »politeiste«, morda privržence malikovalskih kultov. Toda zdi se, da so omenjeni obredi izginili več stoletij pred Mohamedovim pridiganjem. Ni torej nemogoče, da bi ti odlomki v resnici imeli za tarčo kristjane, ki so sprejeli dokončno versko resnico na nicejskem koncilu in bi morali pred svojimi nasprotniki, nezadostno poučenimi o podrobnostih dogmatične razlage, veljati za čiste in preproste politeiste.

Koran torej vztrajno zavrača način, s katerim krščanska dogma obravnava Kristusa. Manjkrat ga omenjajo kot Abrahama in še zlasti Mojzesa, s katerim se zdi, da naj bi se Mohamed na začetku še dobro razumel. Kristus je omenjen kot »Jezus (‘Īssā), Marijin sin«, kar je tudi eden od načinov za izognitev poimenovanju »Božji sin«.

Vsekakor smo mogli pokazati, da so suro CXII, običajno poimenovano »čisti obred« (*ihlās*) ali »potrditev edinstvenosti« (*tawhīd*), s točko za točko usmerjali proti dogmi o Trojici, razglašeni v Niceji.¹³ Zanimivo je, da je dvojno zanikanje »ne rojeva in ni bil rojen« (*lam yalik wa lam yūlad*), ki tam nastopa, kakor navedek števila sedem, nedvomno pitagorejskega izvora. To je prvo število, ki so ga po spominu pripisali predsokratiku Filolaosu.¹⁴ Beremo jo glede enote (monade) pri Makrobiju v teološkem smislu pri arijancu Kandidu, nasprotniku Marije Viktorina, končno pa bližje času izdelavi Korana, vendar glede aritmologije pri Janezu Lydusu.¹⁵

Način, kako jo navaja Filon Aleksandrijski, kaže vznemirljivo bližino z besedilom v Koranu. Ta opredeljuje Alaha kot »nepredirnega« (*samad*), z besedo, ki najverjetneje označuje enovit blok, brez razpoke, in dodaja: »Nihče mu ni enak« (*lam yakun la-hufuw^{an} ahad^{un}*); Filolaos, ki ga navaja Filon, in nedvomno iz druge roke, bi rekel o številu sedem, da je bilo »podobno samemu sebi« (*autos heautō homoios*) in »različno od drugih« (*heteros tōn allōn¹⁶*).

Koran razume Kristusovo povezanost z Očetom kot čisto zunanost. Kristus bi bil poleg Boga, pridružil bi se mu in tvoril z Njim število. Ne sme pa se reči »tri« (IV, 171, str. 133), kajti Bog bi bil tako »tretji od treh« (V, 73, str. 153); takšen obrazec je presegel mejo islama, kajti z njim tudi jud kakor Majmonid označuje krščanstvo.¹⁷

Če bi rekli, da bi druga bitja mogla povečati Boga, bi bilo to tudi za kristjane zmotno, da ne rečemo bogokletno, in četrti lateranski koncil glede bistva, narave oz. božanske substance pravi, da ne rojeva in ni rojena (*non est generans, neque genita¹⁸*).

Trinitarična narava odrešenja

Trinitarična narava krščanskega Boga hoče, da je njena edinstvenost v službi načrta odrešenja, o katerem smo videli, da določa njeno delovanje. Krščanski Bog ne ravna, da bi potrjeval svojo nadvlado ali celo zahteval, da ga častimo. Kadar pa že, je njegov edini cilj, da zagotovi odrešenje svojih ustvarjenih bitij, zlasti človeka, ki najbolj potrebuje odrešenje in mu njegov razum omogoča, da občuti to potrebo.

Da bi Bog mogel od znotraj obrniti človekovo svobodo, ranjeno z grehom, mora stopiti v človeško zgodovino. To najprej stori z zaporednimi zavezami med Bogom, ki nikoli ne izda svoje zvestobe, in ljudstvom, ki ni nikoli na višini. Potem v skladu s kristjani ponese zavezo do nepresežnega vrhunca ter poveže človeško in Božjo naravo znotraj ene same in iste osebe Jezusa Kristusa. Ta zaveza, sklenjena znotraj posameznika, je tudi nerazdružljiva, kakor je posameznik po definiciji neločljiv. Zato je dokončna.

Vera v božanskost Jezusa Kristusa ne napravi čisto in preprosto drugega Boga, nekakšno podvojitev, ki bi sprejela nase udarce, niti drugega boga, ki bi se pridružil Edinemu. Krščanska teologija se je močno trudila, da bi upravičila nepredstavljeni pojav, ki ga predstavlja Kristus iz evangelijev. Zato je uporabila vsako pojmovno orodje, ki so ga mogle oblikovati različne tedaj razpoložljive filozofske šole, pri čemer je poskušala razmišljati o omenjenem pojavu. Ponovimo to, kar sem poprej nakazal: če vidimo v teologiji samo igro zamisli, potem ničesar ne razumemo. Vsa je v službi čudenja pred pojavom, ki jo presega, in jo skrbi samo tole: da ne bi izdala, kar je treba najnatančneje opisati, v tem primeru razmerja človek–Bog. To ni niti nekdo, ki bi bil na pol človek in na pol bog, niti nekdo, ki bi bil samo človek, ki bi se postavljaj na mesto boga, ali pa Bog, preoblečen v človeka. To, kar Cerkev izpoveduje v svojih resnicah, »pravi Bog in pravi človek«, in celo strokovna definicija kalcedonskega koncila, »dve naravi v eni osebi«, nista teorija, ampak izrisujeta podobo.

Morda je tukaj mesto, da se upremo neizkušnemu razumevanju (kar moremo storiti le za silo) dogme o Trojici. Ne uvaja omiljenega monoteizma, ki bi se razlikoval od »strogega« monoteizma, ob podmeni, da bi bilo govorjenje o monoteizmu, ki ne bi bil strogi, nesmisel – kakor če bi mogli imeti v grobem približno enega samega Boga ali skoraj ... Nekateri avtorji, in to celo taki, ki so se prikradli med cerkvene očete, dajejo veljavo apologetskim namenom, da bi bila Trojica prava sredina med suhim judovskim monoteizmom in bujnim politeizmom poganov. Tri bi bil dober primer za »ne preveč, ne premalo«. Trinitarična dogma pa v ničemer ne zmanjšuje temeljne dogme o edinstvenosti Boga; temveč jo podaljšuje in tvega pot v neznanu, ne zaradi nadute predrznosti, ampak ker nas je Bog sam povabil, ko se je razodel in se nam podaril kot ljubezen. Govori, v čem Bog ni samo edini (edini primer vseh treh božanskih bitij skupaj), ampak še vedno eden, v skladu z njim samim. Poda nam poglobljeno obliko »monoteizma«, ko pravi, kako je Bog eden, namreč v ljubezni, porajajoči in združujoči »osebe« (v strokovnem slovarju hipostaze), ki ga sestavljajo.

Tako moremo videti, v čem trinitarična narava Boga ni neka nenavadnost, radovednost med različnimi predstavami o božanskem, pri čemer nam zgodovina verstev ponuja pisan prizor. Ravno nasprotno, tesno soglaša s pojmovanjem tega, kar se more za stvar in zlasti za človeka imenovati »odrešenje«. Če je edinost Božje narave ljubeča vez med hipostazami, bo morala človekova naravnost na Boga stopiti na začetek; človek pa je edino ustvarjeno bitje, ki je zmožno priti k Bogu. Bog, ki bi bil v nekem pomenu »ves iz enega kosa«, bi za zgled povezanosti z Njim dopuščal samo dve možnosti. To bi bila bodisi popolna tujost, v kateri bi vse, kar je ustvarjeno, ostalo zunaj in ne bi nič vedelo o Bogu. Ali pa bi bila to zveza, ki bi bila čisto zlitje, v kateri bi ustvarjeno moralo zapustiti vse, kar ga kot tako gradi v svoji posamičnosti, in končno izginiti v brezosebnem Absolutnem. Odrešenje, ki je skladno s trinitaričnim Bogom, pa je v deleženosti pri tisti ljubezni, ki je Bog sam.

Opombe

¹ Rémi Brague, *Du Dieu des Chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Pariz 2008, 1. poglavje, 16–26.

² Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA, t. 6, str. 75; Fragment maj-junij 1888, 17 [4], KSA, t. 13, str. 525; *Der Antichrist*, §19, KSA, t. 6, str. 185.

³ Maïmonide, *Traité de la Résurrection*, V, §28, *Iggerot*, ur. J. Qafih, Jérusalem, Mosad Rav Kook, 1994, str. 85.

⁴ Tudi tukaj si dovolim opiranje na svoje delo *Sur la religion*, Flammarion, Pariz 2018, 3. poglavje, 70–86.

⁵ Uporabljam pripravno dvojezično izdajo: Fjodor Dostojevski, V'elikiyi inkvizitor / Der Grossinquisitor, ur. R. Tietze, München, 2006.

⁶ Navajam dvojezično izdajo: *Essai d'interprétation du Coran inimitable* tr. D.<enise> Masson, Bejrut, Dar al-Kitab al-Lubani, 1967.

⁷ D. Gimaret, *Les noms divins en islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Cerf, Pariz 1988, 192.

⁸ Averoes, *Kašf ,an manâhiğ al-adilla fî ,aqā'id al-milla*, v: *Falsafat Ibn Rušd*. Bejrut, Dar al-afâq al-jadida, 1982, 2. poglavje, str. 65.

⁹ *Corpus Hermeticum*, XI: Nūs à Hermès, 9. poglavje, ur. A. D. Nock in A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Pariz, 1946, t. 1, 150–151.

¹⁰ Janez Damaščan, *De la foi orthodoxe*, I., 5. poglavje; PG 94, 801b.

¹¹ Homer, *Iliada*, 15.

¹² Ibn Fadlān, *Rihla*, ur. S. Laʿībī, Bejrut, al-Muʿassasah al-ʿarabiyya li-dirāsāt wan-našr, 2003, 74 / *Voyageurs arabes*, prevod P. Charles-Dominique, Gallimard, Pariz 1995, 42. Prevajalec omili arabsko besedo in jo prevede s »tovariš«.

¹³ A. Neuwirth, *Der Quran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010, 761–764. Nenavadno, IA., vendar hoče pokazati, da Koran pripada pozni antiki in ima torej »evropsko« razsežnost, ne razlaga tega obrazca.

¹⁴ Filolaos, DK 44 B 20 (dvojljivo). Johannes Lydus, *De mensibus*, II, 11, ur. R. Wuensch, Leipzig, Teubner, 1898, 33–34.

¹⁵ Makrobij, *Comentarii in Somnium Scipionis*, I, 5, 16, ur. J. Willis, Stuttgart, Teubner, 1963, t. 2, 17; Candidus, v: Marius Victorinus, *Traité Théologique sur la Trinité*, éd. P. Henry & P. Hadot, Cerf, Pariz 1960, t. 1, 106.

¹⁶ Filon Aleksandrijski, *De opificio mundi*, XXXIII, 100, ur. F. H. Colson in G. H. Whitaker, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1929, 80.

¹⁷ Majmonid, *Id.*, §1, loc. cit. (št. 2), 69.

¹⁸ V. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* [...] 10. izdaja, Herder, Freiburg 1908, §432, 191.