



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 3. 10. 2020; Sprejeto Accepted: 11. 10. 2020
UDK UDC: 27-277.2
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Krasovec
© 2020 Krašovec CC BY 4.0

Jože Krašovec

Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra

*Hermeneutics of Dialogue in the Works by Hermann
Cohen, Franz Rosenzweig and Martin Buber*

Izvleček: Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra poglobljeno razkriva skupno jedro vseh judovsko-krščanskih virov od Svetega pisma dalje. Temeljno spoznanje teh virov je, da dialog ni stvar formalnega dogovora med posamezniki in skupinami, ampak pomeni živeti osebno odnos v razmerju do Boga, človeka in sveta. Hermenevtika dialoga na tej osnovi je torej revolucionarna novost v primerjavi s celotno zgodovino filozofskega idealizma v smislu presežnih univerzalij (Platon) in ontološke monistične filozofije absolutnega idealizma (Hegel in Schelling), ki s spekulativno filozofsko metodo ustvarja prepad med abstraktno idejo in konkretno resničnostjo sveta, v katerem ljudje iščejo svojo osebno duhovno identiteto v živetih odnosih do Boga, soljudi in sveta. Članek razkriva skupne točke hermenevtike dialoga pri treh judovskih filozofih, specifiko vsakega od njih in možnosti dialoga med Judi in kristjani. Cilj raziskave je ugotoviti, kakšne so posledice »eksistencialne revolucije« za področje filozofije, teologije in versko prakso, za področje znanosti in umetnosti, za vrednotenje ljudi kot osebnih bitij v njihovi duhovni identiteti in za interakcijo med ljudmi kot osebami in kot člani ožje (družina) ali širše skupnosti (verska in civilna družba). Hermenevtika dialoga na eksistencialni ravni omogoča novosti več vrst tako na področju teorije kot prakse. Med najpomembnejšimi novostmi so posledice za dojetje možnosti in meja jezika, da ustrezno izrazi duhovne vsebine, med drugim Božje atribute in človeške kreposti v njihovi vzajemnosti in nasprotjih. Na področju literature in umetnosti to pomeni optimalno izrabo »nove kritike«, ki podpira metodološko načelo natančnega branja v postopku celostne interpretacije.

Ključne besede: Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, stvarjenje in odrešenje, svetopisemske osnove dialoga, *Zvezda odrešenja*, *Jaz in Ti*, dialog med Bogom in človekom, dialog s svetom

Abstract: *The hermeneutics of dialogue in the works of Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, and Martin Buber reveals in depth the common core of all Judeo-Christian sources, beginning with the Bible. The fundamental realization of these sources is that dialogue is not a matter of formal agreement between individuals and groups, but rather means living a self-relationship in relation to God, humans, and the world. The hermeneutics of dialogue on this basis is therefore a revolutionary novelty in comparison with the whole history of philosophical*

idealism in the sense of transcendent universals (Plato) and the ontological monistic philosophy of absolute idealism (Hegel and Schelling) that creates a gap between abstract idea and concrete reality of the world in which humans seek their personal spiritual identity in living relationships with God, fellow human beings, and the world. The article reveals the common points of the hermeneutics of dialogue in the three Jewish philosophers, the specifics of each of them and the possibilities of dialogue between Jews and Christians. The aim of the research is to determine the consequences of the »existential revolution« for philosophy, theology and religious practice, for science and art, for the evaluation of humans as personal beings in their spiritual identity and for interaction between people as persons and as members of the family or wider communities (religious and civil society). The hermeneutics of dialogue at the existential level enables innovations of several kinds in both the field of theory and practice. Among the most important innovations are the consequences for perceiving the possibilities and limits of language to properly express spiritual content, including God's attributes and human virtues in their reciprocity and opposites. In the field of literature and art, this means the optimal use of the »new critique«, which supports the methodological principle of close reading in the process of holistic interpretation.

Key Words: Franz Rosenzweig, Martin Buber, Creation and Salvation, Biblical foundations of dialogue, The Star of Salvation, I and You, dialogue between God and humans, dialogue with the world, liturgical actualization, Maimonides about God's attributes

Uvod

Prispevek je kritična presoja pogledov dveh judovskih avtorjev znotraj širšega diskurza zgodovine biblične literarne kritike, hermenevtike, filozofije in teologije: Franza Rosenzweiga (1886–1929) in Martina Bubra (1878–1965). Oba sta v svoji filozofski hermenevtiki svetopisemske osnove dialoga razvila na podoben način, razlika med njima pa je v tem, da je Rosenzweig svojo razlago v temeljnem delu *Zvezda odrešenja* (1919) neposredno postavil na svetopisemsko postavko o stvarjenju, razodetju in odrešenju v njihovi vzajemnosti, Buber pa načelo svetopisemske osnove dialoga razlaga na antropološki osnovi iskanja dialoga z Bogom, ljudmi in svetom. Že njun učitelj, Hermann Cohen (1842–1918), se je obrnil k judovskim koreninam in pri tem ugotovil neprimernost Heglovih idealističnih postavk in primernost Kantovega razlikovanja med »čistim« in »praktičnim« umom v iskanju posebnosti judovske teologije in filozofije. Iz istih razlogov sta se proti Heglovemu idealizmu postavila Rosenzweig in Buber.

Podobno je Rosenzweig namesto Heglovega abstraktnega načela o enotnosti zgodovine z zlitjem posameznikov v celoto postavil živeto (eksistencialno) izkušnjo dinamičnih odnosov v interakciji med tremi subjekti resničnosti: Bogom, svetom in človeštvom. Ta svetopisemska paradigma dialoške interakcije med Bogom Stvarnikom in njegovim stvarstvom



v celotnem poteku zgodovine ljudem omogoča izkušnjo večnosti v minljivosti, osebno svobodo in odgovornost ter iskanje smisla v njihovem življenju. Individualno sebstvo ljudi temelji na veri, da je Bog človeka ustvaril iz ljubezni in človeštvo z ljubeznijo odrešuje skozi zgodovino do dopolnitve. Zato je v judovski konfesiji bistvena liturgična aktualizacija odrešenjskih zgodovinskih dogodkov.

Buber v svojem diskurzu o dialogu v najbolj odmevnem delu *Jaz in Ti* (1923) in drugod izhaja iz hasidske tradicije dojemanja sveta kot posvečene celote, ki omogoča participacijo posameznikov pri svetosti sveta. Tako kot Maimonides ne vidi možnosti, da bi Boga spoznali po njegovih atributih, in vztraja pri postavki, da je Bog »Večni Ti«, ki ga lahko zares srečamo v našem dialogu s svetom. Skladno s tem izhodiščem Buber svetopisemske dogodke razlaga hkrati kot resnične in kot simbole Božje navzočnosti v svetu ter svari pred težnjo, da bi v religiji objektivirali postavbo na račun živega in dinamičnega odnosa do Boga in ljudi.

Primerjava obeh s pogledi Hermanna Cohena (1842–1918) bo pokazala, kakšno je razmerje med tradicijo in inovacijo v zgodovini judovske hermenevtike o možnostih in mejah dialoga med Bogom, človekom in svetom.¹

1 Hermann Cohen o novokantovski in judovski percepciji religije razuma

Hermann Cohen (1842–1918) se je rodil v mestu Coswig v Anhaltu kot sin kantorja sinagoge. Študiral je v judovskem teološkem semenišču v Breslauu in na univerzi v Berlinu. Doktoriral je na univerzi v Halleu leta 1865. Leta 1873 je bil imenovan za predavatelja na univerzi v Marburgu in v treh letih postal profesor. Po upokojitvi v Marburgu leta 1912 je Cohen odšel v Berlin in prevzel poučevanje judovske filozofije na Inštitutu za znanost o judovstvu. Njegove glavne publikacije so: *Logik der reinen Erkenntnis* (1902; *Logika čiste inteligence*), *Die Ethik des reinen Willens* (1904; *Etika čiste volje*), *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912; *Estetika čistega občutka*),

¹ Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa P6-0262, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.



posthumno objavljena *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919; *Religija razuma iz virov judovstva*). V obdobju svojega delovanja v Berlinu se je Cohen obrnil k veri in prišel do prepričanja, da resničnost temelji bolj na Bogu kot na človeškem razumu. Cohen je bil predan trem idejam: idealizmu, metodološkemu racionalizmu in »transcendentalni metodi«. Bil je pomemben Kantov privrženec. Ustanovil je filozofsko šolo Marburg, ki je poudarjala Kantova etična načela.

Cohen je bil v intenzivnem dialogu z Immanuelom Kantom, ki je spremenil usmeritev filozofije iz preučevanja stvari, kakršne so same po sebi, v stvari, ki jih sestavlja izkušeni subjekt. Kant verjame, da se lahko naravni zakoni izpeljejo iz narave, vendar zanika možnost, da bi moralne zakone lahko izpeljali iz »zgodovinskih dogodkov«. V svojem delu *Kritika čiste uma* trdi: »Kajti glede narave nam izkustvo daje v roke pravilo in je vir resnice; z ozirom na npravne zakone pa je izkustvo (žal!) mati videza, in skrajno zavrženo je zakone o tem, *kar bi moral storiti*, jemati od tistega ali omejevati s tem, *kar se počne*.« (B 375 / A 318; Kant 2012, 28) Po Kantu moralnih zakonov ni mogoče izpeljati iz zgodovinskih dogodkov, lahko pa iz notranje izkušnje človeškega srca. Med resničnostjo in idealnostjo obstaja neprekosljiva vrzel, toda največja izkušnja ljudi je naša težnja po najvišjem dobrem in zavedanje moralnih temeljev našega življenja. Cohenova interpretacija Kanta je ponudila vizijo univerzalistične morale v povezavi med etiko in religijo. Trdil je, da je judovski monoteizem prvi model univerzalistične morale, ki je vtisnjen tudi v človeško srce, kot pravi Peta Mojzesova knjiga 30,11-14:

Kajti ta zapoved, ki ti jo danes zapovedujem, ni pretežka zate in ni nekje daleč. Ni na nebu, da bi moral reči: »Kdo se bo za nas povzpел do neba, da nam jo prinese in jo oznani, da jo bomo mogli izpolniti?« Tudi ni onkraj morja, da bi moral reči: »Kdo se bo za nas odpravil čez morje, da nam jo prinese in jo oznani, da jo bomo mogli izpolniti?« Kajti prav blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu, da jo lahko izpolnjuješ.

Za nauk prerokov je značilno splošno prepričanje, da je razpoloženje našega srca pomembnejše od spoštovanja odredb zakonov. Kenneth Seeskin ugotavlja:



Lahko je razumeti, zakaj je praktična razsežnost Kantove filozofije nagovarjala judovsko občinstvo. Metafizična špekulacija, ki jo Kant obsoja, ni avtohtona za judovstvo. Judovsko razumevanje Boga je prej kot prvega vzroka dojemanje usmiljenega agenta, ki je pripravljen odpustiti krivico (2. Mojzesova knjiga 34,6-7), zaščitnika prikrajšanih (5. Mojzesova knjiga 10,18), sodnika, ki vztraja pri pravičnosti (5. Mojzesova 16,20), in odrešitelja, ki ga zunanji izkazi pobožnosti ne bodo pomirili (Amos 5,21-4; Mihej 6,6-8; Izaija 1,11-17). (1997, 698)

Cohen je poskušal s kantovstvom raziskati nekatere glavne teme judovstva v smislu, v katerem je Kant raziskoval krščanstvo. V svojem glavnem delu *Religija razuma iz virov judovstva* Cohen gradi na svetopisemskem prepričanju, da ima vse človeštvo skupen izvor v Bogu, zato je vse človeštvo dolžno spoštovati Božje zapovedi, in na prepričanju, da ne bodo samo Judje, ampak bodo pravični vseh narodov deležni odrešenja. Cohen zaključuje, da ideja univerzalnega človeštva ni nastala pri Platonu ali Aristotelu, temveč pri hebrejskih prerokih. Kenneth Seeskin trdi:

Tako kot Maimonides tudi Cohen priznava, da je v religiji več kot le abstraktno načelo. Če je moralni zakon najvišje načelo človeškega vedenja, ni nujno, da je najbolj neposreden. Poleg moralnega zakona ljudje zahtevajo simbole, ki jih opozarjajo nanj, institucije, ki jim pomagajo pri njegovi promociji, praznike, ki jih spodbujajo, naj mu sledijo, in vrsto zakonskih predpisov, ki jim pomagajo pri njegovem konceptualiziranju. Njegovo stališče je, da simboli, prazniki in zakonske zahteve niso heteronomne zapovedi, ki jih nalaga arbitrarna volja, temveč nujni predpogoji za pokorščino ukazom racionalnega. (1997, 701)

Cohen trdi, da je človeški jaz racionalna konstrukcija, kot je Bog ali razodetje, ki je stalen proces. Argumenti, zgodovinske izkušnje, literarna analiza virov in vsako drugo raziskovalno orodje, ki nam je na razpolago, nam pomagajo izpolniti dolžnost iskanja resnice, čeprav vrzel med resničnostjo in idealnostjo ostaja odprta za vedno.² Kot pravi Seeskin: »Ena osrednjih

2 O tem podrobneje Avsenik Nabergoj (2016).



idej judovstva je, da je bil svet ustvarjen v popolnem stanju, tako da morajo Bog in ljudje sodelovati, da dokončajo delo. Tako je temeljna človekova naloga popravljanje ustvarjenega reda (tiqqun olam). Dokler je vrzel odprta, je za nalogo treba ponovno vložiti napore.« (1997, 704)

Za idealistično razlago judovske religije Hermanna Cohena je najpomembnejši judovski vir največji judovski filozof Moses ben Maimon (Maimonides) (1138–1204), zlasti njegovo glavno delo *Vodnik zmedenih*, napisano v judovsko-arabščini in dokončano med letoma 1186 in 1190. Najpomembnejša točka tega dela je prepričanje, da sta Bog in njegovo razodetje v Mojzesovi postavi končni kriterij in najvišji cilj (*telos*) človeške morale. Za Maimonida so vse zapovedi sredstvo za spoznavanje Boga, intelektualni način čaščenja pa je idealen način služenja Bogu z vsem življenjem, ki zajema vse človeške dejavnosti. George Y. Kohler povzema stališče Maimonida in njegovega privrženca Cohena, da »za monoteističnega misleca, ki vse svoje misli postavlja na temelj edinstvenega Boga, naravna religija in naravni zakon ne moreta biti izhodišče za njegovo razlago razlogov za obstoj zapovedi, temveč le Bog sam, ki je identičen z moralo« (2010, 84). Maimonides razpravlja o celotnem problemu avtoritete zakona samo glede na Božji končni namen s svojim stvarstvom. »Veliko različnih verskih predpisov je treba preučiti z vidika, ali so lahko primerno sredstvo za doseganje enega samega in edinstvenega cilja: Božje morale, edinega Božjega atributa, ki ga lahko razumemo v skladu z Maimonidom.« (Kohler 2010, 85–86)

Maimonides zagovarja »negativno teologijo« glede vloge atributov v smislu svoje pozitivne formulacije Božjega namena kot moralnega namena in ideala, ki združuje vse attribute v tem enem in edinstvenem cilju v nasprotju z nasprotnim:

Vsaka *zapoved* izmed teh šeststo trinajstih zapovedi obstaja bodisi z namenom sporočanja pravilnega mnenja bodisi prenehanja nezdravega mnenja, ali sporočanja pravičnosti, ali odganjanja krivice, ali obdaritve ljudi s plemenito moralno lastnostjo, ali da jih svari pred hudobno moralno lastnostjo. (Maimonides 1963, 524)

Maimonides priznava tradicionalno delitev zapovedi med tiste, ki določajo odnos med človekom in Bogom, in med one, ki določajo odnos med



človekom in soljudmi. Ideal je, da med Bogom in človekom obstaja popolna medsebojna korelacija (ne identiteta). Vse zapovedi so torej na neki način zapovedi med človekom in Bogom; zapovedi med človekom in soljudmi niso samostojne. Ker Maimonides Boga istoveti z moralo, so vse zapovedi za ljudi le sredstvo za doseg cilja, to je etičnega posnemanja Boga kot najvišjega moralnega načela. Ker ne obstaja več pojmov o Bogu, ne more biti več imen za Boga.³

Do dvajsetih let prejšnjega stoletja sta dva najslavnejša učenca Hermanna Cohena, Franz Rosenzweig in Martin Buber, začela ugovarjati Cohenovemu idealiziranemu pojmovanju religije.

2 Franz Rosenzweig o interakciji stvarjenja, razodetja in odrešenja

Franz Rosenzweig (1886–1929) se je rodil v nemškem Kasslu kot edini otrok Georga in Adele Rosenzweig (r. Alsberg). Odraščal je v okolju gojenja literature in umetnosti, ne da bi se ukvarjal z verskimi prepričanji in versko prakso. Od 1905–1907 je študiral medicino v Göttingenu, Münchnu in Freiburgu, od 1907–1912 moderno zgodovino in filozofijo v Berlinu in Freiburgu. Leta 1910 se je (v doktorski raziskavi) osredotočil na proučevanje Heglovih političnih doktrin. Leta 1914 je zaključil dvodelno delo *Hegel und der Staat (Hegel in država)*. V tem delu, ki je izšlo leta 1920, Rosenzweig sledi razvoju Heglove zgodovinske in politične filozofije. Razvil je kritičen odnos do Heglovega poskusa konstruiranja resničnosti iz abstraktnih konceptov in njegovega obravnavanja življenja posameznika kot nepomembnega za celoto.

Leto 1913 je pomenilo ključno prelomnico v njegovem vrednotenju nemškega idealizma. Njegovega »novega razmišljanja« niso določale objektivne, teoretične špekulacije, temveč čustvena izkušnja osebne potrditve Boga in njegove ljubezni. Oktobra 1913 se je v tradicionalni sinagogi v Berlinu udeležil dneva sprave. Liturgija tega postnega dne se osredotoča na motive

3 Ideal korelacije med zapovedjo do Boga in človeka obravnavajo Petkovšek (2019), Globokar (2019) in Pohar (2019) s poudarkom na novem humanizmu, dialogu, moralni odgovornosti in transhumanizmu.



človeške grešnosti in Božjega odpuščanja. Učinek liturgije je bil tako močan, da se je »Heglova vseobsegajoča teorija sveta, zgodovine, duha in človeka zlomila pred posameznikom, ki postavlja eksistencialno vprašanje: Kdo ali kaj sem?« (Glatzer 1971, x)

Rosenzweig je začel raziskovati racionalna merila za razjasnitev poučevanja in prakse judovstva. Razsežnost religije vere je odkril kot zgodovinsko veljavno in intelektualno sprejemljivo alternativo akademskemu raziskovanju heglovske misli. Leta 1912 je Cohen prišel v Berlin, kjer je na liberalni *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* (Akademija za znanstveno proučevanje judovstva) poučeval judovsko religiozno filozofijo. V študijskem letu 1913–1914 je Rosenzweig svoje moči posvetil obsežnemu preučevanju klasičnih dokumentov judovstva pod vplivom Hermanna Cohena, ustanovitelja neokantovske šole v Marburgu. Z izbruhom prve svetovne vojne se je Rosenzweig pridružil oboroženim silam in večino časa vojne preživel na balkanski fronti. V letih 1916–1917 se je ukvarjal s preučevanjem temeljnih teoloških problemov v judovstvu in krščanstvu. Začel je graditi eksistencialistično religiozno filozofijo, ki prikazuje medsebojne odnose med Bogom, človekom in svetom na podlagi človeških izkušenj, zdrave pameti, jezikovne resničnosti in velike možnosti dialoga. Leta 1917 je objavil svoje delo *Judentum und Christentum* (Judovstvo in krščanstvo). Konec avgusta 1918 je začel pisati svoj opus magnum *Der Stern der Erlösung* (Zvezda odrešenja) in ga končal leta 1919.

Rosenzweigov obrat k religiji vere je določil njegovo zavedanje, da je Izrael prejemnik razodetja na Sinaju. Njegovo radikalno razumevanje razodetja je postalo najpomembnejše načelo njegovega glavnega dela *Der Stern der Erlösung*. V *Predgovoru* k drugi izdaji tega dela Nahum Norbert Glatzer, ki je postal predavatelj judovske religijske filozofije in etike na Univerzi v Frankfurtu na Majni (nasledil Buberja leta 1932), trdi:

Delo je zmagovita potrditev »novega mišljenja«: razmišljanja, ki namesto abstraktnega, konceptualnega filozofiranja utrjuje zdrav razum; izpostavlja veljavnost konkretnega, individualnega človeškega bitja v primerjavi s »človeštvom« na splošno; razmišljanja, ki jemlje čas resno; združuje filozofijo in teologijo; tako judovstvu kot krščanstvu dodeljuje različne, a enako pomembne vloge v duhovni



strukturi sveta; in v obeh svetopisemskih religijah vidi pristope k razumevanju resničnosti. [...]

Prvi del *Zvezde* preučuje naše znanje o treh elementih obstoja: Bog, Svet, Človek. Izhodišče je negacija vsakega. »Nič« potem dialektično premaga negacija negacije in potrditev tistega, kar ni nič. Gre za očitno konceptualne konstrukcije, metode, iz katerih se Rosenweig ni mogel osvoboditi, čeprav jih je imel za zgolj »pomozne koncepte«. Bralcem, ki se jim zdijo teoretični, abstraktni in metafizični odseki težki, je svetoval, naj se ne ustavijo, ampak naj nadaljujejo, saj bo glavna snov prišla kasneje. Trdil je, da ima prvi del knjige samo en namen: dokazati, da treh konceptov mišljenja – Boga, Sveta in Človeka – ni mogoče izvesti enega od drugega, ampak da ima vsak od njih neodvisno bistvo. »Kdor razume prvi del, ne potrebuje ostalega – in obratno.« (Glatzer 1971, xiii-xiv)

V skladu s filozofi, kot sta Wilhelm von Humboldt in Friedrich W. J. Schelling, je Rosenzweig predpostavil obstoj prvotnega jezika in mu dodal osrednji položaj. Besede, tako kot atributi, niso sredstvo abstraktnega, konceptualnega mišljenja, temveč sredstvo komunikacije skozi dialog med osebami v razmerju jaz : ti.

Po Rosenzweigu ustvarjanje, razodetje in odrešenje povezujejo primarne oblike, ki so podlaga za resničnost: svet, človek in Bog. »Slikovito so Bog, svet in človek predstavljeni z enim trikotnikom; stvarjanje, razodetje in odrešenje s strani drugega. V kombinaciji tvorijo šestkrako zvezdo (pozni simbol judovstva), iz katere izhaja naslov knjige.« (Glatzer 1971, xvi) Stvarjenje je prvi stik med Bogom in svetom. Drugi je razodetje Božje ljubezni do ljudi. Ljubezen je temelj in smisel razodetja. Odrešujoča ljubezen Boga do ljudi in ljubezen ljudi do Boga in njihovih »bližnjih« osvobodi ljudi pred dokončnostjo smrti. Knjiga se začne z »od smrti« in zaključi z »v življenje«. Razdeljena je na tri »dele«, od katerih je vsak sestavljen iz uvoda, treh »knjig« in epiloga. Rosenzweig je knjigo izdal brez slehernih pojasnil, predgovora, uvoda in pripisa.

Uvod v prvi del knjige se začne: »Vse spoznanje Vsega izvira iz smrti, v strahu pred smrtjo.« (Rosenzweig 1971, 3) Poudarek knjige je na končnosti in časovnosti človeškega bivanja. Zaključni odstavek izraža naravnost ponižne hoje z Bogom v veri, upanju in ljubezni. »Besede so napisane



nad vrati, vrati, ki vodijo iz skrivnostno-čudežne luči božanskega svetišča, v katerem noben človek ne more ostati živ. Kam se torej odpirajo krila vrat? Mar ne veš? V ŽIVLJENJE.« (Rosenzweig 1971, 424) Smrt stvarstva zahteva ljubezen do razodetja, ki jo lahko premaga. Smrt tudi razmejuje meje med razodetjem in odrešenjem. Else-Rahel Freund trdi:

Trije deli *Zvezde* obravnavajo tri načine človeškega bivanja: osamljeno človeško bitje, človeško bitje pred Bogom in človeško bitje v skupnosti. Z metodološkega stališča odgovarjajo na vprašanja: »Kako je treba dojemati bivanje, kako ga je treba doživljati in kako si ga je treba predstavljati (*schauen*)?« Ti načini percepcije stojijo v medsebojnem dialektičnem razmerju, saj vizija odpove in dvigne razmišljanje z novo konsolidacijo izkušenj, pa vendar v sebi vključuje množico izkušenj. Vsak od treh delov je nato razdeljen na tri knjige in ponavlja delitev celote. Prvi del, teza, predstavlja konceptualno podlago za sistem, medtem ko druga knjiga, metalogika, obravnava zlasti probleme logike. Drugi del, antiteza, znotraj sistema predstavlja položaj vere, doživetega razodetja. Z njegove perspektive se prvi del, tj. razmišljanje, zdi kot stvarjenje, tretji del pa, torej vizija, kot odrešenje, medtem ko se druga knjiga ukvarja s posebnim razodetjem. Tretji del, razmišljanje o veri, zavzema stopnjo sinteze v sistemu in je ponazorjen s podobo Davidove zvezde, ki je »zvezda odrešenja«. Šele v tretji knjigi tega dela se razmišljanje o veri pripelje do končnega izraza, s čimer celotna struktura doseže svoj vrhunec. Tako človeški obstoj prehaja v teh načinih skozi vse višje stopnje. Glede tistega, kar je pred nami, se vsaka stopnja kaže kot izboljšava, medtem ko je glede na tisto, kar sledi, temelj in omejitve. (1979, 5)

Bog se ne obravnava kot predmet ideje, temveč kot osebni Bog, ki se grešnim ljudem razodeva kot Bog, ki odpušča. Resničnost v polnem pomenu izhaja izključno iz odnosa do Boga in do soljudi. Ti medsebojni odnosi omogočajo, da se sedanost, preteklost in prihodnost združijo v Bogu, ki je vrhunec spoznanja: »Bog je resnica.« V drugem delu / Drugi knjigi Rosenzweig razlaga naravo Božje besede:

Nemi Jaz postane polnoleten pod Božjo ljubeznijo, da postane govoreča duša: tu smo prepoznali Razodetje. Če je jezik več kot le



primerjava, če je resnično podoba – in zato več kot podoba – tisto, kar slišimo v svojem Jaz kot živo besedo, in tisto, kar nas zveneče sreča žive iz našega Ti, mora biti tudi »napisano« v velikem zgodovinskem pričevanju Razodetja, katerega nujnost smo prepoznali prav po današnjih življenjskih izkušnjah. Še enkrat, iščimo človeško besedo v Božji besedi. (Rosenzweig 2005, 234)

Poleg kritičnega odnosa do Heglovega pretiranega poudarjanja zgodovine je Rosenzweig razvil tudi kritičen odnos do Cohenove religije razuma, ki predstavlja povsem splošne univerzalne resnice. Načelo bitja mu je narekovalo prepričanje, da se mora filozofija začeti z izkušnjami posameznika, nato pa iz teh izkušenj razširiti na bolj zapletene in abstraktne koncepte. Oliver Leaman pojasnjuje njegov način razmišljanja:

Rosenzweigova analiza ves čas ohranja svoj eksistencialistični okus, saj ko razpravlja o verskih in filozofskih konceptih, poudarja pomen njihovega odnosa do naših izkušenj in razmer v svetu. Resničnost je stvar dinamične interakcije Boga, sveta in človeštva, in kar je tukaj ključnega pomena, je ta pojem interakcije. Judovstvo te raznolike ideje uspe združiti tako, da tvorijo sliko o tem, kako stvari potekajo v medsebojnih odnosih. To je tisto, kar ustvarja in vzpostavlja obliko resničnosti, ki ljudem omogoča, da najdejo smisel v svojem življenju. (1997, 710)

Pojem Boga predstavlja pojem razodetja, ki omogoča interakcijo s stvarstvom, torej ljubeč dialog z Božjimi bitji. Stvarjenje se je zgodilo v preteklosti, vendar razodetje razkrije svoje posledice za nas v sedanjosti in prihodnosti z odrešenjem, ki vedno kaže na prihodnost. Odrešenje predstavlja našo moč, da v končnosti izkusimo večnost, našo akcijo iskanja smisla in ljubezni v našem svetu z versko prakso v ciklu verskih praznikov in vsakodnevnim redom služenja.⁴

Od leta 1925 je Rosenzweig skupaj z Martinom Bubrom sodeloval pri novem nemškem prevodu hebrejskega Svetega pisma (Stara zaveza).

4 Marion (2019) Razodetje razlaga kot presežno izkustvo ljubezni onkraj tradicionalnih metafizičnih kategorij.



To delo mu je odprlo obzorja svetopisemske misli in bogastvo svetopisemskega sloga.

3 Martin Buber o razsežnostih dialoga z Bogom, ljudmi in svetom

Martin Buber (1878–1965) se je rodil na Dunaju, a je nekaj časa živel v Galiciji s svojim dedkom Salomonom Bubrom, ki je bil znan znanstvenik midraša. Buber je študiral filozofijo in umetnost na univerzah na Dunaju, v Berlinu, Leipzigu in Zürichu. Takrat sta nanj najbolj vplivala Nikolaj Kuzanski in Friedrich Nietzsche. Ko je bil star 26 let, se je Buber zelo zanimal za promocijo dveh vidikov judovstva, hasidizma in sionizma. »Hasidizem za Bubra predstavlja svežino in ustvarjalnost verskih izkušenj ter tudi sposobnost združevanja življenja duha in telesa v zadovoljivo celoto. Ideja, da je vse v življenju sveto, da je mogoče posnemati ljubezen do Boga v odnosih s soljudmi, in mistika hasidskih gibanj, vse to je pritegnilo Bubra.« (Leaman 1997, 713)

Buber je bil utopični sionist. Na povabilo sionističnega vodje Theodorja Herzla je leta 1901 postal urednik sionističnega tednika *Die Welt* (*Svet*). Leta 1916 je ustanovil vplivni mesečnik *Der Jude* (*Jud*), ki je postal osrednji forum za praktično vse judovske intelektualce v Nemčiji. Zagovarjal je nepriljubljen načrt judovsko-arabskega sodelovanja pri oblikovanju dvonacionalne države v Palestini. Delal je z vso vnemo za arabske pravice v Palestini.

Buber se je od Hegla in abstraktnega pojmovanja sveta obrnil k položaju posameznikov, ki poskušajo razumeti, kaj se jim dogaja v življenju. Njegova filozofija je bila osredotočena na srečanje ali dialog človeka z drugimi bitji, v odnosu z drugimi ljudmi in navsezadnje na odnos z Bogom. Ta misel je svoj polni dialoški izraz dosegla v njegovi zelo vplivni knjigi *Ich und Du* (*Jaz in ti*), objavljeni leta 1923. V tem delu Buber ponuja poetično predstavitev svojega dojemanja pomena dialoga med osebami. Delo začne z razlago, v kakšnih okoliščinah poteka dialog na osebni ali neosebni ravni:

Svet je za človeka dvojen zaradi njegove dvojne drže.

Človekova drža je dvojna zaradi dvojnosti temeljnih besed, ki ju more izrekat.



Temeljni besedi (*die Grundworte*) nista samcati besedi (*Einzelworte*), temveč dvojici besed (*Wortpaare*).

Ena temeljna beseda je besedna dvojica jaz-ti.

Druga temeljna beseda je besedna dvojica jaz-ono; pri tem se temeljna beseda ne spremeni, če namesto onega nastopi beseda on ali ona.

Zato je tudi človekov jaz dvojen.

Jaz temeljne besede jaz-ti je namreč drug kakor jaz temeljne besede jaz-ono. (1979, 9)

Po Bubrovih besedah človeško življenje najde smisel v vseh odnosih, ki nas na koncu pripeljejo v odnos z Bogom, ki je Večni Ti. Loči dve vrsti odnosov: neposreden in resnično medsebojni odnos jaz-ti z drugo osebo; abstraktno in brezosebno razmerje jaz-ono v svetu občutkov, ki ni resnično vzajemno. Dvojna narava sveta pomeni, da ima naše bitje v svetu dva vidika: vidik izkušnje, ki ga dojemamo kot jaz-ono, in vidik odnosa, ki ga dojemamo kot jaz-ti. Dialog med osebami pomeni, da jaz gledam na tebe kot na drugo osebo, pa vendar kot na osebo, s katero se lahko navežem. Odnos jaz-ti se vzpostavi na metafizičnih in moralnih temeljih. Oliver Leaman trdi: »Moralno vedenje ni stvar odzivanja na druge povsem subjektivno ali v smislu objektivnega etičnega kodeksa, ampak je poskus zadovoljevanja potreb in zaslug drugih s priznanjem njihovega statusa resnične osebe.« (Leaman 1997, 713)

Po Bubrovih besedah se je mogoče popolnoma brez pogojev, tudi brez besed, postaviti v odnos jaz-ti z drugo osebo. Rezultat je pravi dialog, resnična izmenjava. Umetnost, glasba in poezija so možni mediji za take odzive, v katerih lahko poteka pravi dialog. Eksistencialna izkušnja odnosa med osebami vključuje versko izkušnjo. S poskusom dokazati obstoj Boga z opredelitvijo Boga so filozofi racionalisti samodejno vzpostavili odnos jaz-ono. Za Bubra je Bog »Večni Ti«, ki ga ne moremo opredeliti ali mu postaviti predpogoje za odnos. Osebni odnos z »Večnim Tijem« je mogoč le v popolni odprtosti in razpoložljivosti za oseben odnos, ki se lahko zgodi brez besed. Možen je odnos jaz-ti z Bogom prek odnosa jaz-ti z ljudmi, naravo, umetnostjo, svetom. Ljudje so napisali sveta besedila, ki izražajo odnos jaz-ti z Večnim Ti. Če beremo ta besedila brez predpogojev in pričakovanj, se lahko tudi sami postavimo na razpolago za jaz-ti izkušnjo z Večnim Ti. Če pa poskušamo analizirati besedilo, znova ustvarimo odnos



jaz-ono, ker nas analiza postavi zunaj dialoga, kot opazovalca, in ne kot celotnega udeleženca. Bubrova filozofija dialoga se osredotoča na živeto izkušnjo in utelešeno človeško celovitost.

Kako poteka dialog med človekom in Bogom? Buber ponuja ključ do odgovora s svojim razumevanjem razodetja »Večnega Ti« in vrojenega ti v človeku. Vsak resničen odnos z bitjem ali življenjem na svetu je brezpogojen in izključen na način vključenosti:

V odnosu z Bogom sta brezpogojna izključenost (*unbedingte Ausgeschlossenheit*) in brezpogojna vključenost (*unbedingte Einschließlichkeit*) eno. Kdor naveže absoluten odnos, mu ni več pomembno nič posameznega, ne stvari ne bitja, ne zemlja ne nebo, temveč je vse vključeno v odnosu. Vzpostaviti čist odnos namreč ne pomeni odvrniti pogleda od vsega, temveč vse gledati v Tiju; ne odreči se svetu, ampak ga postaviti na njegov temelj. Obrniti pogled od sveta še ne pomeni približati se Bogu, in buljiti v svet tudi ni pot k njemu; kdor pa svet gleda v Bogu, biva v njegovi navzočnosti. »Tu svet, tam Bog« – tako govori ono (*das ist Es-Rede*); in »Bog v svetu« – tudi tako govori ono (*das ist andre Es-Rede*); toda: ničesar izključiti, ničesar zapostaviti, vse, ves svet zaobjeti v Tiju, priznati svetu njegov prav in njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem – v tem je popoln odnos. (Buber 1999, 65)

Po Bubrovih besedah je glavni dosežek judovstva vzpostavitev možnosti dialoga z Bogom. Dialog vseh človeških oseb z Bogom je mogoč, ker je Bog eden, »Večni Ti«, ki ga lahko srečamo v dialogu s svetom. Večni Ti omogoča življenje s tremi sferami: naravo, drugimi ljudmi in duhovnimi bitji. Medsebojni odnos s temi tremi dimenzijami odpira široko paletu vprašanj, kako izraziti naravo enega Boga z jezikovnimi sredstvi. Razkritje neposrednega odnosa do Večnega Tija je resnično prizadevanje za njegovo prevajanje in razlaganje Svetega pisma.⁵ Yehoshua Amir razlaga:

5 Za širši in globlji vpogled v jezikovne in literarne značilnosti Svetega pisma gl. Avsenik Nabergoj (2019).



Zdaj ima vsa teološka literatura, ko tvega izjave v zvezi z božanstvom, na voljo dve alternativni metodi, *via elationis* in *via negationis*. Prav s svojimi negativnimi atributi božanstva se Buber pridružuje dolgi in ugledni vrsti teologov vseh veroizpovedi, med katerimi je Maimonides v judovstvu najbolj znan. Tu ni mogoče podrobno opisati, kaj se občasno izraža v opisih teoloških prizadevanj za oblikovanje pojma o Bogu: da ravno negativni Božji atributi na splošno izražajo visoko vsebino vere, ki ne more najti idejnega simbola v katerikoli direktni obliki. (1984, 81)

Pravi jezik, s katerim se človek obrača k Bogu, je njegovo stališče pred Bogom v njegovem delovanju na svetu. To pomeni odrešitev sveta pred njegovo odtujenostjo, pred propadom Tija v njem.

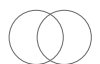
Bubrovo razumevanje dialoga med sfero narave, drugih ljudi in duhovnih bitij ga pripelje do paradoksa popolne odvisnosti drug od drugega in prvotne neodvisnosti vsake sfere. V svojih uvodnih definicijah rabe terminov Buber pojasnjuje:

Toda s kakšno pravico to, kar je zunaj govora, vključujemo v svet temeljne besede?

V vsakem območju zremo prek vsega, kar nam postane navzoče, na rob večnega Tija; iz vsega zaznavamo njegov dih; v vsakem Tiju ogovarjamo večni Ti. (Buber 1999, 10)

Bog je vedno odprt za dialog z ljudmi, vendar ljudje nočejo vstopiti v dialog z Bogom, ljudmi in svetom z dispozicijo ljubezni. Cilj (*telos*) dialoga med Bogom in ljudmi je odrešenje. Absolutna enotnost božanskega bitja vodi Bubra do sklepa, da je treba vse Božje attribute obravnavati kot attribute delovanja. Tako kot Maimonides tudi Buber bistvene attribute življenja obravnava kot enake z Božjim bistvom in kot take, ki oblikujejo en sam pojem, da ne krši načela Božje enotnosti. Iz istih razlogov Buber ni podpiral delitve med dobesedno razlago svetopisemskih dogodkov, kot se goji v ortodoksnem judovstvu, in simbolno razlago svetopisemskih dogodkov, ki jo zagovarja reformno gibanje v judovstvu. Oliver Leaman trdi:

Buber poskuša vstaviti klin med tema dvema pozicijama in predlaga, da lahko svetopisemske dogodke vidimo hkrati kot resnične



in kot simbolične, saj predstavljajo vidike živeti izkušenj, ki so bili sami po sebi edinstveni dogodki, v katerih so poskušali vzpostaviti dialog med človeštvom in Bogom, takšni dogodki pa imajo lastnost, ki je tako objektivna kot subjektivna. Ko oseba ali skupnost doživi dogodek, ima lahko zanjo pomen, ki ga nobena naravna ali nadnaravna razlaga ne more zmanjšati, in takšni dogodki so pogosto navedeni v Svetem pismu. Težava konflikta med tradicionalisti in modernisti je v tem, da neupravičeno poudarjajo samo eno stran dialoga. Tradicionalisti poudarjajo Božji vpliv na svet in tako vztrajajo pri dobesedni resnici čudežev in zgodovinskih dogodkov, predstavljenih v besedilu. Vendar je po Bubrovih besedah pri teh dogodkih prav tako pomembno vprašanje, kako so jih sprejeli in razlagali Judje, ki so predmet komunikacije. Modernisti vidijo Sveto pismo kot besedilo, ki ni dobesedno resnično, temveč predstavlja sporočilo, ki ga skuša prenašati. To stališče preveč poudarja vlogo občinstva in zmanjšuje pomen posredovalca, oba udeleženca v dialogu pa sta bistvenega pomena za sam dialog. (1997, 714–715)

Buber je strogo spoštovanje zakona videl kot potencialno nevarno, ker to Jude nagiba k temu, da se ne osredotočajo na dialog z Bogom, temveč na objektivni sistem zakonodaje. Zakone lahko avtentično sprejememo kot nekaj, kar resnično izvira iz Boga, šele potem ko vstopimo v dialog z avtorjem zakonov. Samo človek, ki se obrača k Bogu, lahko zares upošteva vse njegove zakone. Bubrovo dojemanje živega dialoga med Bogom in ljudmi vključuje nenehen boj proti težnji po objektivizaciji zakona in stalno potrjevanje živega in dinamičnega odnosa z Bogom. Iz tega sledi, da Bubrovo dojemanje živega dialoga med Bogom in ljudmi vključuje nenehen boj proti težnji po objektivizaciji pluralnosti Božjih atributov, namesto da bi jih videl kot simbolni izraz notranje enotnosti in identitete Boga.⁶

Leta 1938 se je Buber naselil v Palestini, kjer je bil med prvimi protagonisti hebrejske univerze v Jeruzalemu, na kateri je bil profesor filozofije in je to funkcijo opravljal do leta 1951. Leta 1949 se je v svojem delu *Poti v utopiji* lotil presoje o izraelskem kibucu. Vendar se ni strinjal s posvetno

6 Za bolj natančno razlago Bubrovega razumevanja dialoga glej Schaefer (1973), Casper (1984), Biser (1988), Silberstein (1989).



usmeritvijo kibucev. Buber je bil prvi predsednik Izraelske akademije znanosti in umetnosti.

Sklep

Idejni odzivi Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra na filozofske tokove idealizma od antike do sodobnosti, predvsem na Heglov abstraktni idealizem, so dobili navdih v Svetem pismu, ki s preroško in umetno besedo budi čut za dialog z osebnim Bogom na individualno-eksistencialni in občestveni ravni. Spoznanje vseh treh, da Bog ni le prvi vzrok ali čista ideja, ampak absolutno edini Bog stvarjenja, razodetja in odrešenja, je vsem trem na podoben način pomagalo ubesediti racionalno logiko in čustveno dinamiko osebnega odnosa do Boga, ljudi in sveta. Cilj življenja zato ni več abstraktna »resnica« čistega uma, temveč doživetje živetelega dialoga čistih src. Vprašanje morale je torej temelj vsakega doživljanja in razprave o vprašanju morale v odnosu do Boga, človeka in sveta. Sprava v razmerju med Bogom, človeškim sebstvom v zgodovini je skupno jedro v krščanstvu in judovstvu.

Cohenova temeljna interpretacija Kanta je ponudila vizijo filozofije, ki je odločilno ohranila neodvisnost od empirične psihologije. Videl je globoke točke povezave med etiko in religijo ter razvil pogled na judovstvo kot temeljni etični sistem verovanja in prakse. Trdil je, da je monoteizem zgodovinski vir ideje univerzalnih etičnih zakonov in ideje razumljivosti bivanja. Njegovo glavno vprašanje je bilo, kako posameznik vzpostavi globok osebni odnos z Bogom in ljudmi. Odnos z Bogom in ljudmi kot osebnimi bitji je bistvenega pomena za krepitev etičnih vezi posameznikov in skupnosti. To izhodišče pojasnjuje njegovo vrednotenje univerzalnega značaja etičnih zakonov v Kantovi filozofiji »praktičnega« uma in zmožnosti jezika, da izrazi resnico.

Franz Rosenzweig je skušal uskladiti radikalno individualnost in subjektivnost svobodnega človeka z objektivnostjo sveta. V svojem glavnem delu *Der Stern der Erlösung* (1918–1919; *Zvezda odrešenja*) je razvil izčrpen prikaz uresničitve odrešenja ljudi v zgodovini, ki zajema časovne dimenzije preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Vztrajal je na pojmu razodetja, kar pomeni, da transcendentni Bog vstopi v odnos s človekom v njegovi



časovnosti in njegovi temeljni individualnosti. Božje razodetje in odrešenje omogočata dialog med Absolutnim Bogom in vsemi določenimi bitji. Po mnenju Rosenzweiga samo pravilno priznanje edinstvenega značaja posameznega smrtnega človeka obljublja odrešitev. Razmišljanja Franza Rosenzweiga o človeški končnosti in njegova sodba o dialogu med Bogom in ljudmi kot odrešitvenem dogodku, ki predvideva končno odrešitev, so trajno vplivali na eksistencializem.

Buber je znan po svoji tezi o dialoški naravi eksistence. Niso ga zanimale ideje o Bogu in ljudeh, temveč osebne izkušnje odnosov z Bogom in o medosebni naravi človeškega bivanja. Trditev, da je samo Bog suveren, pomeni, da božja oblast ni prenosljiva na nobeno človeško oblast ali politično institucijo. Vsak živ odnos je bistvenega pomena in prispeva k človekovi celovitosti, saj je človeško edinstveno bistvo znano samo v živih odnosih. Tako Cohen kot Buber menita, da je vzpostavitev tega odnosa z Bogom bistvenega pomena za krepitev etičnih vezi v skupnosti. Toda v nasprotju s Cohenovo racionalistično filozofijo je Buber v svojem glavnem delu *Ich und Du* (1923; *Jaz in ti*) pojasnil, da odnos »jaz-ti« v bistvu presega jezikovno sposobnost izražanja. Opisal je dvojen način bivanja, dialoga v relaciji jaz-ti in monologa v relaciji jaz-ono. Bubrovo dojetje živnega dialoga med Bogom in ljudmi vključuje nenehen boj proti težnji po objektivizaciji pluralnosti Božjih atributov. V atributih Buber vidi simbolični izraz notranje enotnosti in identitete Boga. Toda Franz Rosenzweig je Bubru resno nasprotoval z zgodovinske perspektive svetopisemskega razumevanja stvarjenja, razodetja in odrešenja. Boga ni mogoče asimilirati v sedanjost kot edino dejanskost.



Reference

- Amir, Yehoshua.** 1984. The Finite Thou and the Eternal Thou in the Work of Buber. V: Haim Gordon in Jochanan Bloch, ur. *Martin Buber: A Centenary Volume*, 69–87. Beersheba: KTAV Publishing House for the Ben-Gurion University of the Negev.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji. *Bogoslovni vestnik* 76/1: 75–88.
- . 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 855–875. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/avsenik>
- Biser, Eugen.** 1988. *Buber für Christen: Eine Herausforderung*. Freiburg im Breisgau: Herder Taschenbuch Verlag.
- Broadie, Alexander.** 1997. Maimonides and Aquinas. V: Daneil H. Frank in Oliver Leaman, ur. *History in Jewish Philosophy*, 224–234. London / New York: Routledge.
- Buber, Martin.** 1970. *I and Thou*. Prev. Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1979. 10. izd. *Ich und Du*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- . 1999. *Dialoški princip*. Prev. Janez Zupet; spremna beseda Anton Stres. Druga, predelana in dopolnjena izdaja. Ljubljana: Društvo 2000.
- Casper, Bernhard.** 1984. Franz Rosenzweig's Criticism of Buber's I and Thou. V: Haim Gordon in Jochanan Bloch, ur. *Martin Buber: A Centenary Volume*, 139–150. Beersheba: KTAV Publishing House for the Ben-Gurion University of the Negev.
- Cohen, Hermann.** 2008. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums: Eine jüdische Religionsphilosophie*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Freud, Else-Rahel.** 1979. *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence: An Analysis of The Star of Redemption*. Studies in Philosophy and Religion 1. Dordrecht: Springer
- Glatzer, Nahum Norbert.** 1971. Foreword. V: Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*. Prev. William W. Hallo, ix–xviii. New York / Chicago / San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Gordon, Haim, in Jochanan Bloch, ur.** 1984. *Martin Buber: A Centenary Volume*. Beersheba: KTAV Publishing House for the Ben-Gurion University of the Negev.
- Kant, Immanuel.** 1995. *Kritik der reinen Vernunft*. V: *Werke in sechs Bänden*. Zv. 2. Köln: Kösemann.
- . 2012. *Kritika čistega uma*. Prev. Zdravko Kobe. *Problemi* 9–10: 7–260.
- Kohler, George Y.** 2010. Finding God's Purpose: Hermann Cohen's Use of Maimonides to Establish the Authority of Mosaic Law. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 18/1: 75–105. <https://doi.org/10.1163/147728510x497492>
- Leaman, Oliver.** 1997. Jewish Existentialism: Rosenzweig Buber, and Soloveitchik. V: Daneil H. Frank in Oliver Leaman, ur. *History in Jewish Philosophy*, 709–726. London / New York: Routledge.
- Maimonides, Moses.** 1963. *The Guide of the Perplexed*. Zv. 1–2. Prev. z uvodi in opombami Shlomo Pines. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Marion, Jean-Luc.** 2019. Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje. *Bogoslovni vestnik* 79/2: 287–305. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/marion>
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize. *Bogoslovni vestnik* 78/1: 17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Pohar, Borut.** 2019. Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 643–656. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/pohar>



- Rosenzweig, Franz.** 1921. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Kauffmann Verlag.
- . 2002. *Der Stern der Erlösung: Mit einer Einführung von Bernhard Casper*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek (Digitalisierte Fassung).
- . 1971. *The Star of Redemption*. Prev. druge izdaje iz leta 1930 William W. Hallo. New York / Chicago / San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- . 2005. *The Star of Redemption*. Prev. Barbara E. Galli. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Rubinstein, Ernest.** 1999. *An Episode of Jewish Romanticism: Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Schaeder, Grete.** 1973. *The Hebrew Humanism of Martin Buber*. Prev. Noah H. Jacobs. Detroit: Wayne State University Press.
- Seeskin, Kenneth.** 1997. Jewish neo-Kantianism: Hermann Cohen. V: Daneil H. Frank in Oliver Leaman, ur. *History in Jewish Philosophy*, 698–708. London / New York: Routledge.
- Silberstein, Laurence J.** 1989. *Martin Buber's Social and Religious Thought: Alienation and the Quest for Meaning*. Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History. New York / London: New York University Press.

