

ALI JE BOG FENOMEN?

Razmerje med fenomenologijo in teologijo je problematično že od vsega začetka. Že pri Franzu Brentanu samem, ki po izhodiščni vpeljavi stroge koncepcije (psihičnih) fenomenov ne vzdrži pri njej in se nazadnje s teksti o Bogu vrne k predfenomenološki poziciji.

Edmund Husserl v Logičnih raziskavah koncipira specifično religiozno intencionalnost, katere intencionalni objekti so potem lahko različni bogovi, na primer rimski Jupiter. Eksistenca Jupitra je eksistenca v imanenci; eksistira zgolj skozi vero vanj, dokler ljudje verujejo vanj. Bogovi so torej lahko predmeti zgolj in samo religiozne naravnosti. To pomeni, da prvobitno ne morejo nastopiti kot predmeti znanstvene, estetiške, etične ali kake druge naravnosti. Izvorno so lahko le fenomeni vere oz. verovanja, ne pa morda predmeti znanstvene dokazljivosti. Postfestno seveda lahko postanejo predmeti primerjalnega veroslovja. Itn. Recimo: lahko postanejo predmeti estetiške naravnosti, toda šele kot upredmeteni (upodobljeni) religiozni intencionalni objekti.

V pričujočem izboru tekstov iz razmerja med fenomenologijo in teologijo objavljamo 57. paragraf iz I. knjige Husserlovih Idej (1912) z naslovom Izklopljena transcendenca Boga. Intencionalni objekti, objekti znotraj intencionalne ko-relacije, ki jo sestavljata intentio in intentum (noesis in noema), so transcendenca v imanenci zavesti. Zavesti, ki je vselej zavest o nečem; namreč prav o svojih intencionalnih objektih, ne pa o svetu zunaj nje. Zunanji svet je zato transcendenca v pravem pomenu, tako rekoč transcendentna transcendenca. A kaj je tedaj s tradicionalno, božjo transcenco? Kako ob transcenci (zunanjega) sveta razumeti transcenco Boga? Vprašanje je toliko kočljivejše, kolikor Bog v religiozni oz. teološki naravnosti nastopa kot absolut, fenomenologija pa skozi svoje redukcije navsezadnje pride do svojega lastnega absoluta, tj. do čistega jaza kot transcendentalnega subjekta absolutne zavesti. Do tega poslednjega residuuma, ki ga ne moremo več reducirati, saj se sicer znajdemo pred transcendentalnim ničem. In ne morda pred Bogom. Ob vsem tem Husserl ostane, če natančneje

pogledamo, brez besed. Jasno mu je, da mora, če smo v območju fenomenov, postaviti v oklepaj tudi Boga. Tudi Bog zapade fenomenološki redukciji. Toda kaj sploh pomeni Bog? S katerega vidika govorimo, ko ga označujemo kot tisto absolutno in transcendentno?

Husserl pravi, da je Bog transcendentno v "totalno drugem smislu" kot transcendentno v smislu sveta. A problem se zarisuje že na ravni, ki je pred možnostjo takšne izjave. Ali spada predstava Boga kot transcendence k naravni naravnosti? Ni za naravno naravnost značilno prav to, da se nanaša le na svet? Ni zavest, ki se ozira po tistem, kar presega svet, že zavest onkraj naravne zavesti? Zavest religiozne naravnosti? Kakor je transcendenca sveta transcendenca šele z vidika fenomenološke naravnosti? Govori Husserl, ko označi transcendenco Boga kot transcendenco v totalno drugem smislu, z vidika naravne, religiozne ali fenomenološke naravnosti? Če je transcendenca Boga transcendenca v totalno drugem smislu kot transcendenca sveta, ta transcendenca pa je kot taka očitna le z vidika fenomenološke redukcije, tedaj totalno drug smisel ne bi mogel biti več smisel iz razmerja med fenomenom in stvarjo na sebi. Transcendentno v smislu sveta se nanaša na eksistenco, bivanje; fenomenološka redukcija postavi v oklepaj eksistenco zunanjega sveta. Postavi jo v oklepaj, se pravi, jo le izklopi, ne zanika. Analogno bi zdaj rekli, da je izklopljena, postavljena v oklepaj tudi božja eksistenca. Se pravi: prav eksistenca, ne transcendenca Boga.

V čem je premik? Ko s fenomenološko redukcijo eksistenco sveta postavimo v oklepaj, njegovo transcendentnost ravno predpostavimo, ne pa izklopimo. To je pogoj za objektivnost intencionalnih objektov. Če ne bi predpostavljali "stvari na sebi", "zunanjji svet", ko konstituiramo fenomen kot stvar samo, se pravi kot stvar za nas, bi se nam intencionalni objekt pretvoril v goli subjektivni proizvod; izgubil bi svojo objektno danost, to, da kot noema ni nekaj subjektivističnega, zgolj iz noesis izhajajočega. Trikotnik kot fenomen ni stvar na sebi, je stvar za nas, vendar ni naš produkt, marveč naši zavesti nekaj objektno danega. Seveda ne ta ali ona trikotniška oblika iz narave, tudi ne načrtani trikotnik, marveč trikotnik kot trikontnik, tj. trikotnik kot eidos oz. eidos vseh morebitnih dejanskih trikotnikov.

Resnica trikotnika je v njegovi evidentni danosti, izvorni evidentnosti. Ima takšno evidentnost tudi Bog? Obstaja eidos Boga? Je Bog eidos in prav kot tak fenomen?

Vsekakor ne v smislu trikotnika. Če transcendenca Boga ni isto kot transcendenca sveta, tudi isto kot transcendenca trikotnika ni. Gre za totalno drug smisel. A kakšen? Husserl na tej točki obmolči. Je pravzaprav v zagati, iz katere njegovi učenci iščejo izhod vsak po svoje.

Edith Stein se v tekstu *Kaj je filozofija?* (1929), ki ga podnaslovi s *Pogovor med Edmundom Husserlom in Tomažem Akvinskim*, iz fenomenologije preseli v filozofsko teologijo. Za filozofsko teologijo je namreč značilno, za razliko od filozofije religije, da že izhaja iz določenega religioznega izročila, se pravi, iz opredeljene religiozne naravnosti. V tem primeru iz krščanske oz. katoliške konfesije. Edith Stein vzame za izhodišče eidos, podobo krščanskega Boga in to podobo povratno zakoliči kot podobo nečesa eksistirajočega oz. kot podobo določnega, čeprav skrivnostnega Nekoga. K transcendentalni redukciji se ne poda več, natančneje, odpove se ji. Tam, kjer je za Husserla čisti jaz, Stein "spet" nahaja Boga. Husserl bi rekel, da ga je tja postavila. Da ga ni konstituirala kot fenomen, marveč ga konstruirala oz. ga z metodo substrukcije postulirala kot stvar na sebi.

Bliže filozofiji religije, ki izhaja iz skupne osnove vseh, ne samo teističnih religioznih naravnosti, je Max Scheler; na zadnjih straneh knjižice *Položaj človeka v kozmosu* (1929) natančneje opiše, zakaj se odreka "teistični predpostavki". Z vidika Ludwiga Wittgensteina bi lahko govorili o pozitivistični predpostavki. Ko v *Predavanju o etiki* (1930), v katerem temelj etike razume kot nekaj absolutnega, torej religiozno, izpostavi tisto, kar presega fenomenalno raven dejstev, postavi nasproti logičnemu mistično; kot tisto, kar je odločilno za človeka. Wittgenstein je postal logik, da bi zavaroval mistično. Tisto, kar se izraža v čudenju nad bitjo vsega in vsakega bivajočega. Samo tako lahko razumemo, zakaj je zanj *Traktat le lestev*, ki jo je treba odvreči, ko se vzmemo do ravni skrivnostnega. Toda šele potem, ko smo izmerili, do kam sega ta lestev, se pravi aparaturna pozitivne logike ali logičnega pozitivizma. Wittgenstein bi želel napisati *Izpovedi*, a povsem drugačne

od Avguštinovih, ki o mističnem na odločilnih točkah govorijo, kakor da bi šlo za logični traktat, sicer pa ostajajo na literarno psihološki ravni. Wittgenstein je Traktat napisal zaradi nenapisanega, zaradi tistega, kar je za rečenim. Tako kakor Heidegger v Biti in času analitiko vsakdanjostne tubiti piše zato, da bi presegel raven tistega, kar se dela ali govori in si omogočil prestop na raven avtentične nevsakdanjosti oz. nevsakdanje avtentičnosti.

Heidegger že v predavanju Fenomenologija in teologija (1927) obmeji racionalno eksplikacijo božjega na raven vere. Filozofska teologija ni mogoča, ni mogoč nauk o Bogu, mogoča je le teologija kot znanost o veri v Boga. Ne kot vero-nauk, marveč kot znanost o človekovi religiozni naravnosti. Naravnosti, ki je mogoča le na podlagi človeškosti človeka kot taki: na podlagi eksistencialov tubiti kot "bistva" človeka. To so strukturni, vsečasovni elementi eksistence, ki se nato lahko specificirajo na znotrajčasovni oz. medkrajevni način. Takšen eksistencial je na primer krivda, ki v krščanski religiozni naravnosti postane greh (pred Bogom) in nato temeljni pojem krščanske teologije. Greh je krivda zgodovinsko določene oz. obmejene eksistence. Heidegger teh razmerij sicer ne razdela podrobneje, tudi v Biti in času ne. Po obratu konec tridesetih let pa se nasploh preusmeri. V ospredje stopi razmerje med bitjo in bogovi (Bogom), razlika med božjim in svetim, itn. Kakor je razvidno iz njegovega pisma (11. marca 1964) v zvezi s simpozijem Problem neobjektivirajočega mišljenja in govorjenja v današnji teologiji, Heidegger misel o tem, da se teologija lahko nanaša le na (krščansko) vero oz. na tisto v njej verovano, ne opusti. Na novo, ker se je vmes spremenilo njegovo razumevanje znanosti, pa izpostavi, naj teologija ne teži k temu, da bi bila znanost, tj. popredmetujoča misel.

Sam se sicer ne ukvarja s teologijo; na to je izrecno opozoril, ko so mu postavili vprašanje o odnosu med bitjo in Bogom, v okviru Zueriškega seminarja (1951). Bit ni bog (Bog), a tudi Bog ni isto kot bit. Če bi sam pisal kako teološko razpravo, zato v njej, pravi Heidegger, o biti sploh govoril ne bi. Vendar to ne pomeni, da gre za povsem ločeni polji. Bog nam sicer res ne more ničesar povedati o biti, toda Boga, kolikor je (ima bit), lahko razumemo le iz biti. Le

iz vsakokratne epohe biti. Bog kot bit sama, ta pa kot čisti dej, lahko nastopi le v srednjeveški epohi bivajočnosti bivajočega kot dejanskosti dejanskega. Niti v staroveški epohi Platonove navzočnosti navzočega niti v novoveški epohi predstavljenosti predstavljenega oz. predmetnosti predmetnega.

Kolikor se teologija enači z metafiziko, razume Boga na onto-teološki način: kot najvišje oz. vrhovno bivajoče. Ker bit ni nič bivajočega, je tudi z Bogom kot vrhovnim bivajočim ni mogoče zenačiti. A poleg Boga vere (religije) in filozofskega (metafizičnega) Boga se srečujemo še z nekim drugim in drugačnim boštvenim, z boštvenim pesništva. Vzratno, zrcalno igro, kakršno je upesnil Hoelderlin in osmislil Heidegger, prikazem v tekstu Zemlja in nebo, ljudje in bogovi; četverna igra četverja se križa nad bitjo in jo tako prečrtuje. Križišče kot stičišče četverja pomeni že tudi križno prečrtanje biti.

Križno prečrtana bit ni več bit v smislu bivajočnosti bivajočega. Je bit kot bit, dogodje, ki dogaja (daje ali podarja) b t v smislu bivajočnosti bivajočega, torej bit kot bit tega ali onega bivajočega. Es, ono, das Ereignis, dogodje, gibt, daje bit. O tem govori Dean Komel v tekstu Sredina razkritja, v katerem eksplicira tudi razumetje sintagme "es gibt", kakršno nahajamo glede na Heideggra pri slovenskem teologu Alešu Ušeničniku.

Na podlagi Heideggrovega križnega prečrtanja biti, pod katerim bit ni več bivajočnost bivajočega, temveč dogodje kot odgovodnostni izvir epoh biti in pod Levinasovim vplivom Jean-Luc Marion, zavračajoč ontološko hipoteko, v knjigi Bog brez biti (1982) križno prečrta tudi Boga, kar pomeni: Boga ne smemo več razumeti kot nekaj bivajočega, tudi kot vrhovno bivajoče ne. S tem seveda odpadejo vsi dokazi o bivanju Boga. Če je Bog brez biti, če nima biti, ga tako rekoč ni. Kako o njem tedaj sploh še lahko govorimo? Kako upodobiti neupodobljivega Boga? Ali nista tedaj, če je Bog neupodobljiv, razglabljanje in razpravljanje o tem, katera podoba bolj in katere manj ustreza Bogu, nesmiselna?

Prav te tematike se loti v tekstu Kako ne govoriti Jacques Derrida. Če o Bogu, ki ni kako dejstvo, ni mogoče reči nič pozitivnega, če Bog tudi nič bivajočega ni, še več, če je celo brez biti, ne gre samo za to, kako govoriti, ampak tudi za to, kako ne govoriti o njem. Ne odpade samo pozitivna, ampak tudi negativna teologija. Nič ne pomaga, če rečemo, da je Bog tisto povsem Drugo, čisto drugačen od tega, kako so si med seboj drugačne siceršnje stvari. Da je drugačnost tudi glede na samo drugačnost. Tam, kjer je po Levinasu moč biti ne samo drugače, ampak tudi drugače kot biti, nismo samo zunaj biti, ampak tudi brez povedne govorice. A če odvržemo tako filozofsko umetelno kot poetično umetniško govorico, se lahko vrnemo le k vsakdanjostni govorici. S tem je krog sklenjen.

Ali pa spoznamo, kakor je spoznal na stara leta Heidegger, da resnica fenomenov niso fenomeni kot taki, marveč tisto, kar je resnica kot ne-skritost. S tem pa smo že pri sestopu iz fenomenologije fenomenalnega v fenomenologijo afenomenalnega. Božje lahko kot fenomen vznikne le, kolikor se dogodi afenomenalno sveto.

Tine Hribar