

1. KRŠČANSKA VERA IN "NARAVNA TEOLOGIJA"

Soočenje s Karlom Barthom je v teoloških krogih staro toliko kot njegovo "Pismo Rimljanom", več kot pol stoletja torej. Od vsega začetka - in predvsem v začetku - je bilo soočenje živo zlasti v luteranskih in katoliških okoljih. Kot pogosto v podobnih primerih, so mnogi - da bi se nekako izognili ostrini izziva - namesto o sami usmerjenosti Barthovega dela in argumentih zanjo, govorili predvsem ali celo zgolj o okviru, o teoloških in družbenih pogojih njenega nastanka, o mestu v kasnejšem Barthovem delu ipd. Tako so opravičujoče in omalovažujoče razlagali, da gre pri Barthu za reakcijo na enostranski razvoj znotraj protestantizma od Schleiermacherja dalje, ki je dobil svoj izraz v tako imenovanem kulturnem protestantizmu in katerega vrh naj bi predstavljal, na primer, Adolf von Harnack (s katerim je Barth na Harnackovo pobudo dejansko vodil tudi izrecno pisemsko polemiko (Barth 1986, 225-253). Ta naj bi si prizadeval, da se kolikor je le mogoče vključi duh časa; humanistična optika, pozitivizem in racionalizem v znanostih so vodili k temu, da se je celo znotraj teologije oziroma za samo teološko raziskovanje zagovarjal "metodični ateizem", ki naj bo kot vsaki znanosti lasten tudi teologiji; zaradi sožitja s svetom se je ali ekstremno poudarjalo luteranski nauk o dveh kraljestvih, ali pa nasprotno, šlo v najrazličnejše zveze in enačaje med krščanstvom in zahodno civilizacijo ("krščanstvo je zahodna civilizacija"), krščanstvom in narodom ("krščanstvo je narodno"), krščanstvom in socializmom ("krščanstvo je socializem"). Bart je to imenoval "vezajno krščanstvo, krščanstvo z vezajem".

Na to se lahko navezuje tudi ocena, da je Barthova teologija v "Pismu Rimljanom" s svojim poudarjanjem distance med Bogom in človekom odraz kataklizme prve svetovne vojne in duhovne krize po njej, ki je izražala zlom evropskega meščanskega optimizma tudi v njegovi kulturno protestantski liberalni podobi (poudarjanje božje bližine, pobožnostenje/humanizacija človeka). Kot od Bartha kritizirani "kulturni protestantizem", naj bi bila tudi njegova kritika odraz-drugačnega-časa. Nekateri - ko Lübbe - vidijo v Barthovem "Pismu Rimljanom" oziroma njegovi teologiji celo sestavni del tiste protimeščanske, protiliberalne in protiprosvetljenske usmerjenosti, ki je v Nemčiji duhovno spodkopala kratkotrajno meščansko-socialistično weimarsko republiko, oziroma ji sploh onemogočila trdno duhovno utemeljitev. S tem naj bi tudi sama prispevala k prodroru nacizma. Barthova protinacistična usmeritev naj bi bila tako bolj posledica njegovega švicarskodemokratskega in socialističnega refleksa, kot pa posledica njegove temeljne

teološke in miselne usmeritve (za kar naj bi pričala tudi pot Barthovega sodelavca v dvajsetih letih F. Gogartena, ki se je povsem približal nacizmu)(Lübbe, 284). Nasproti temu je prepričljivejša in temeljitejša ocena T. Rendtorffa, da je Barthovo "Pismo Rimljanom" prvi korak novega razsvetljenstva, ki še enkrat razvije razsvetljenski proces in to ne zgodovinsko, temveč načelno in radikalno s tem, ko namesto svobode in avtonomije človeka postavi avtonomijo in svobodo Boga. To naj bi vodilo k dosti bolj radikalni kritiki tradicije, kot pa jo je lahko razvilo novodobno prosvetljenstvo. Pod sodbo radikalne kritike so tako prišli vsi človeški uvidi, vse človeške religije, zgodovina krščanstva, tudi človekovo etično ravnanje, predvsem pa cerkev sama, ki predstavlja zadnjo človekovo religiozno možnost nasproti Bogu (prim.: Lutherische Monatshefte, 212). Postaviti avtonomijo in svobodo Boga nasproti avtonomiji in svobodi človeka, ne pomeni, da človeka ponovno vežemo na "božje" in "sveto", na tradicijo, institucije, vrednote: izpostaviti božjo svobodo, ravno pomeni razkritje vseh takih svetosti in božanskosti kot malikov, kot manifestacij neboga.

Če je tudi po Lübbeju bistvo razsvetljenstva (v zadevah religije v tem, da religioznost ali nereligioznost nimata konsekvenc za človeka kot državljana in občana, potem je Barthova pozicija, (ki to isto na svoj način teološko omogoča in zahteva), izrazito moderna in prosvetljenska oziroma le postmoderna in postprosvetljenska, ne pa protimoderna in protiprosvetljenska. Barth je protinacističen - ne da bi nacizem v teoloških tekstih sploh omenjal-ravno zato, ker v imenu suverenosti Boga in Kristusa kot edine božje besede odreka rasi, narodu, naciji, vodji in bogu, o katerem govore, ali kateri da govori po njih in zanje - vsako (božjo) legitimnost. Ali če hočemo: njihovo religiozno legitimnost vnaprej razkrinka kot človeško uzurpacijo božjega imena in božje besede.

Kot v podobnih primerih pa seveda tudi tokrat velja: iskanje vzrokov, razkrivanje motivov in nagibov za sprejem nekih idej še ne potrjuje niti ne zavrača samih idej in argumentov zanje proti njim.

Ponuja se tudi ocena, da je Barth sam v kasnejšem delu opustil stališče "Pisma Rimljanom". "Pismo Rimljanom" je namreč prvo Barthovo večje delo, bilo bi naj nekakšen mladostni greh, zaletavost in podobno. Dejstvo je, da je Barthovo glavno in veliko delo več tisoč strani obsegajoča "Cerkvena dogmatika", ki jo je pisal vse do smrti leta 1968. "Cerkvena dogmatika" je pisana s širino, z erudicijo in potrpljenjem, usmerjena je tako k analizi kot k sintezi, medtem ko je "Pismo Rimljanom" napisano v zagretem in zgoščenem slogu.

V njej naj bi opustil "diastatično pozicijo" značilno za "Pismo Rimljanom". Namesto dialektičnega izražanja naj bi pridobila na teži kategorija analogije, prispodobe (Gleichnis), pri čemer naj ne bi šlo za "analogijo biti", ampak "analogijo vere". Bistveni premik, nekateri radi govore celo o zasuku, naj bi pri poznem Barthu pomenil prodor problematike božje bližine (v Jezusu Kristusu), božje ljubezni, človeškosti Boga; ne več ljubezni iz božje pravičnosti, ne več "zakon in evangelij", evangelij iz zakona ali proti njemu, temveč "evangelij in zakon", zakon iz evangelija. Razumljivo, da je pri taki zastavitvi spet prišel v ospredje problem *predestinacije*. Barth vztraja, da brez nje zaresna vera v Boga in suverenost božje milosti ni mogoča. Prodorna preinterpretacija izhaja iz stališča, da Biblija ne odgovarja na vprašanja, ki jih ljudje postavljajo (brez nje): zakaj so ljudje dobri in zli, bogati in revni, uspešni in neuspešni na tem svetu in po analogiji tudi v drugem, posmrtnem življenju. "S svojimi odgovori nam hoče pokazati tudi prava vprašanja." Le predestinacija v okviru človeških vprašanj je kruta, nečloveška, nepravična. Vnaprejšnja božja milostna

izvolitev izhaja iz vnaprejšnje božje obsodbe in zavrnitve zla, ki je bila uresničena s Kristusovim dejanjem. To vnaprejšnje božje zavračanje zla pa ni identično z zavračanjem človeka, ki v svoji zgolj človeškosti dela zlo. Vsak človek ima - ne sam po sebi, ampak po Kristusu - zaradi svobodne božje volje vedno možnost, da se odreši od tega zla: izbranim ni potrebno grešiti in po Kristusu so v tem smislu vsi izbrani. Kakorkoli: misliti božjo predestinacijo in božjo ljubezen do ljudi ni lahko. Človeška misel se s tem neizogibno muči. "Teoretično in logično je problem nerazrešljiv, le vera ga da zares živeti" (po: Fritzsche II, 226-228, 231-234). Vsekakor pa je ideja predestinacija po Barthu garancija proti vsakemu elitizmu, tudi verskemu oziroma religioznemu.

Nasproti izigravanju "mladega" in "starega" Bartha, "Pisma Rimljanom" in zadnjih zvezkov "Cerkvene dogmatike" lahko pritegnemo H. Gollwitzerju v spremni besedi k skrajšani izdaji Cerkvene dogmatike:

"Temeljna sprememba v Barthovi teologiji obstaja v tem, da je namesto patosa distance stopil patos evangelija, veselega oznanila o premaganju distance, pri čemer pa je ohranjeno spoznanje iz zgodnjega obdobja, ohanjena je zavest o nesamoumevnosti tega prekoračenja in blokiran padec v stare vezaje in enačaje, v mišljenje (Boga) od spodaj. Bog je Bog, je bil leta 1921 obrambni klic proti enačenju Boga s tem, kar človek v sebi najde kot zavest o Bogu - 30 let kasneje bo to hvaležno priznanje božji milosti, k božjemu približanju, k samorazodetju Boga na križu" (KD, 27).

Navedimo podporo tej oceni - o ohranjenem spoznanju, ki prežema Pismo Rimljanom - nekaj oznak o problematiki, ki smo jo posebej izpostavili, to je o razmerju religije in vere oziroma o naravi vere sploh, tokrat iz "Cerkvene dogmatike".

"Ni iz zraka vzeto, če je bilo najstarejše krščanstvo od svojega okolja obtoževano za ateizem in bilo bi bolj ustrezno, če se njegovi apologeti tega očitka ne bi tako branili. Ni brez osnove, če je vsako izvorno oznanjanje krščanske vere vse do danes sprejeto kot motnja, celo rušenje religioznega življenja, bogastva in miru. Poleg Boga je samo njegovo stvarstvo ali pa napačni bogovi, in torej poleg vere vanj le religija kot religiozno praznoverje, zmotno verovanje in končno neverovanje." "Religija je *nevera*: religija je zadeva brezbožnega človeka, da, Zadeva *brezbožnega* človeka" (KD, 65).

"To ni negativna vrednostna sodba, ne vsebuje religiološke ali filozofsko-religijske sodbe, ki bi temeljila na negativnih predsodbah o bistvu religije. Naj ne zadeva le neke druge in njihovo religijo, temveč tudi in predvsem pripadnike krščanske religije. Formulira sodbo božjega razodetja o vsej religiji (...). Ne pomeni (...) odrekanja resničnosti, dobrega in lepega, ki jih pri poglobljem pogledu najdemo pri vseh religijah in seveda tudi v naši lastni, če ji prepričano pripadamo (...). Religija pa je kljub temu nemočan, toda tudi uporen, ošaben, a tudi nebogljen poskus, da bi človek s tem, kar bi zmožel, pa ravno ne zmore, naredil to, kar zmore le, ker in če mu to Bog sam omogoči: spoznanje resnice, spoznanje Boga. Tega poskusa ni mogoče razumeti tako, da človek harmonično sodeluje z božjim razodetjem v smislu, da je religija iztegnjena roka, ki jo potem Bog napolni s svojim razodetjem. Ni mogoče reči, da je očitna religiozna zmožnost ljudi splošna forma človeškega spoznanja (Boga), ki potem preko razodetja sprejme pristno in resnično vsebino. Pač pa imamo opravka z izključujočim protislovjem. V religiji se človek brani in zapre pred razodetjem s tem, da si ustvari nadomestek, da vnaprej vzame to, kar naj bi mu bilo dano od Boga (...).

To, kar človek doseže na ta način, ni nikdar spoznanje Boga kot Boga in Gospoda in torej resnice, temveč zgolj in samo fikcija, ki z Bogom nima prav ničesar opraviti, ki je nek

protibog" (KD, 67). "Ta mora biti šele spoznan in zavržen kot tak, ko pride resnica do njega, toda spoznan je kot tak in kot fikcija lahko šele, ko pride do resnice do njega. Tu, v tej točki ni sporazuma, na primer, s katoliško teologijo, ki se tudi sama na tej točki vztrajno in z uspehom (brezupnim uspehom) postavlja nasproti z dogmatsko opredelitvijo, da je Boga mogoče spoznati z naravnim razumom (iz narave)."

V "Dogmatiki v očrtu" iz leta 1947 Barth naglaša: "Kar lahko človek spozna z naravno močjo svojega razuma in občutja, to je v skrajnem primeru nekako najvišje bitje, absolutno bistvo, pojem svobodne moči, nad vsemi stvarmi stoječe bitje ali bistvo (*Wesen*). To absolutno in najvišje bitje/bistvo, to zadnje in najgloblje, ta 'stvar po sebi', nima z Bogom ničesar opraviti. Pripada interesom in mejnim možnostim človeškega mišljenja, človeškega konstruiranja. To bitje človek lahko misli (lahko pa tudi ne, glej Kant - M.K.), toda s tem ni mišljen Bog." (Barth, 1983, 26) Tudi katoliška tradicija bi podpisala te vrstice - razen tiste, da s tem nima Bog ničesar opraviti, da s tem ni mišljen Bog. Formulacija Tomaža Akvinskega je, da je to preambula vere, stopnja, pot k veri do Boga. Prav to pa Barth zanika.

"Mi seveda lahko pridemo do meje tega, kar imamo za zanesljivo človeško znanje, ki da prostor domnevam, mnenjem, postulatam, verjetnostnemu računu in sodbi, da bi potem to, te postavke, domneve, verjetnosti izenačevali s predmetom teologije in ga v tem smislu potrdili. To lahko storimo, toda da je *to vera* - tega naj nihče ne misli." Prav tako ni vera, če bi si "nekdo domišljjal, da v svoji malovernosti lahko ponavzoiči in aktualizira (s pomočjo zakramentov ali brez njih) Jezusovo utelešenje ali, v skromnejši varianti, njegovo vero in tako vpelje božansko v svoje življenje ali to božansko celo ustvari (*fides creatrix divinitatis in nobis*). Tako prdrzno upanje ima lahko za vero kakšen hindujec, ni pa ga mogoče ponujati kot krščansko vero. Krščanska vera se dogaja v *srečanju* in tako v skupnosti verujočega s tistim, v katerega veruje, ne pa v identificiranju z njim" (Barth 1985, 109-110).

In še in še: "Moramo si biti na jasnem, da, če govorimo o Bogu v smislu krščanskega verovanja, potem tega, ki se tu imenuje Bog, ne gre razumeti kot nadaljevanje ali obogatitev pojma in idej, ki jih imamo o bogu nasploh. Bog v smislu krščanske vere ne sodi v vrsto bogov (...). Bog krščanske vere ni končno od ljudi najdeni Bog, ni izpolnitev, morda zadnja in najvišja izpolnitev tega, kar so ljudje že sicer iskali in vsaj v principu našli (...). Bog se ljudem ne razodeva na temelju njihovega iskanja in najdenja, čutenja in mišljenja, temveč vedno le sam po sebi (...)" (Barth 1983, 40).

Vsako postavljanje - logično in časovno - boga nasploh pred razodetjem v Bibliji in Kristusu (v naravni teologiji, v religiozni filozofiji, v religiji sploh) je po Barthu brezbožno dejanje. Prvič, ker najprej izdelava predstavo, pojem, idejo boga kot takega in potem z njo presoja, jemlje mero Bogu in Kristusu Biblije (ali je bilo mogoče, ali je zares Bog, in podobno). Tudi če pride do pozitivnega odgovora, s tem naredi Boga odvisnega od človeških, vnaprejšnjih, brez Boga postavljenih predstav in meril. Govoriti o Bogu kot o Bogu vere brez Kristusa in odrešenja, je zloraba, "imenovanje po nemarnem božjega imena" (nekaj drugega je seveda, če se nek filozofski pojem poimenuje z izrazom bog, ne da bi se s tem hotelo govoriti o Bogu). To je kršitev 3. božje zapovedi, kajti "kdor reče Bog v smislu Svetega pisma, ta mora vedno reči tudi Jezus Kristus". Kristus je edina pot do Boga. Druge predstave o Bogu so kršitev 2. božje zapovedi ("ne delaj si rezane podobe, tudi ne kakršnekoli podobe") in kršitev 3. zapovedi, "ne skrni (ne imenuj po nemarnem) božjega imena". "Kdor je razumel, kaj pomeni 'Bog v višavah', temu je nemogoče hotenje po kakršnemkoli miselnem ali drugačnem odslikavanju Boga." (Barth 1983, 44, 46)

Barth skratka zaresno vzame svetopisemski izrek: "kjer je mnogo besed (o Bogu), tu ne gre brez greha".

Sama teologija - tudi če pri tem misli na 1. božjo zapoved ("veruj v enega Boga") - se težko izogne prestopku proti 2. in 3. božji zapovedi: prepovedi čaščenja podob in skrunjenja božjega imena. Tudi Barth se seveda zaveda, da brez podob ne gre, da se *človeški* besedi pri govoru o Bogu ni mogoče izogniti. Zato bi se verjetno strinjal s formulacijo kolege, teologa Rudolfa Bultmanna (s katerim se v marsičem nista strinjala): "Tudi ta govor (Bultmannov oziroma Barthov teološki govor - M.K.) je govor o Bogu in je greh, če Bog je, če pa ga ni, je nesmisel. Toda če je smiseln in če je opravičen, ne zavisi od nas" (ampak od Boga samega)(po: Fritzsche II, 139). Paradoks verovanja človeka kot človeka v Boga kot Boga!

2. PROTESTANTSKI PRINCIP IN KATOLIŠKI SINKRETIZEM

Barth se je duhovno gibal predvsem v protestantskem cerkvenem in akademskem okolju: njegovo iskanje je bilo prvenstveno znotraj tega prostora. Neizogibno pa se je pri tem soočil tudi z drugimi krščanskimi tradicijami, še posebej s katoliško, saj je prav ta še bolj drastično vsebovala marsikaj, kar je imel Barth za nevzdržno že znotraj protestantskega razvoja. Ne pozabimo, da se nikakor ni hotel imeti za konfesionalno vezanega teologa - kot teolog je govoril o krščanski, cerkveni dogmatiki, o krščanski (ne pa katoliški, luteranski, kalvinistični) veri.

Barthovo razlikovanje religije in vere, njegovo nasprotovanje religiozni filozofiji in naravni teologiji kot osnovi, predstopnji spoznanja (krščanskega) Boga je neizogibno trčilo na katoliško pojmovanje, na katoliško doktrinarno zahtevo verovanja v možnost, da ljudje s svojim umom, z dokazi iz stvarstva dokažejo obstoj osebnega Boga brez pomoči božjega razodetja in božje milosti (formulacije v encikliki Humani generis, povzeto po 1. vaticanskem koncilu)(prim.: tudi Strle 1977, str. 31). Temeljna opora in pot takega spoznanja naj bi bilo sklepanje po analogiji iz nižjih stopenj bivanja, sveta in človeka, na najvišje bivajoče - Boga.

(Nauk o "analogii entis" so na osnovi srednjeveške mistične tradicije in sholastike izoblikovali zlasti sodobni neotomisti. Znan je E. Przywara v svoji knjigi 'Analogia entis' (1932). Pri nas sta temu prizadevanju sledila Ušeničnik in Janžekovič: glej na primer tudi mojo polemiko z J. Janžekovičem v šestdesetih letih, zdaj objavljeno tudi v knjigah, J. Janžekovič: Marksizem in krščanstvo, Celje, 1981 in z druge strani M. Kerševan, Religija v samoupravni družbi, Ljubljana, 1984. Sam sem bil v tej polemiki blizu Barthove pozicije, čeprav Bartha neposredno takrat sploh še nisem bral, mislim pa, da ga tudi Janžekovič ni.)

Morda je najbolje, če jo tu na kratko predstavimo tako, kot jo je v prvi obsežni katoliški polemiki z Barthom zelo dobro predstavil nemški teolog K. Adam leta 1926 (v reviji Hochland, 23/2, Kempten-München 1926, str. 282).

Adam se je spraševal, kako je prišel Barth v "Pismu Rimljanom" do takega zoženja in popačenja Pavlove misli. Spominja na Barthovo inspiracijo pri Luthru in Calvinu. Deo soli gloria ni mogoče bolj odločno zagotoviti, kot če se radikalno izključi vsaka človeška konkurenca, pa čeprav - Barth bi rekel zlasti - se to izraža v religioznem doživetju in duševni sprejemljivosti za božje. Spominja na Barthov kozmološki pesimizem in na vpliv

Kantove filozofije, zlasti prikaza antinomij čistega uma, pa že omenjene Kierkegaardove "neskončne kvalitativne razlike med časom in večnostjo" ter nadaljuje: "Barth bere Pavlovo Pismo Rimljanom, izhajajoč iz določenega pojma boga (...), Boga direktnega nasprotja, direktne 'drugačnosti', neskončne onostranosti vsem odnosom, ki jih zmore ustvarjeno bitje, Boga, ki stoji vsemu ustvarjenemu nasproti v bistvu kot paradoks, kot Da in Ne. Ali je ta Bog grobega nasprotja krščanski Bog? Bog kot ga izpovedujejo starokrščanski simboli, Bog, ki stoji nasproti svetu v razmerju Stvarnika do ustvarjenega, slikarja do slike. V tem je res sui generis, ne vzrok poleg drugih vzrokov, stvar med stvarmi, temveč vzrok pred vsemi drugimi vzroki, vnaprej dan, causa prima non causata. S tem res ni v odnosu do sveta kot nečesa v bistvu enakega, toda tudi ne v odnosu nasprotja, ampak podobnosti (analogia entis). Tu je odločilna točka razlike med Barthom in katolicizmom - v katoliški glavni besedi analogia entis. Božje povsem-drugačnosti ne razumemo kot nasprotje, temveč prav in samo kot drugačnost, seveda drugačnost, ki gre skozi vso bit in se nikjer ne dotika ravni ustvarjenega, toda vendarle samo drugačnost, kakršna je v bistvu dana s pojmom Stvarnika: neka drugačnost, ki ne izključuje, ampak vključuje radikalno naravnost (Bezogenheit) ustvarjenega na Stvarnika, vse biti in njene ureditve na Boga. Iz takega pojmovanja stvarjenja od nekdanj izhaja tudi temeljna sestavina krščanskega verovanja, da stvarnost nosi nek dah božjega duha, saj Bog ustvarja po svoji božanski modrosti, ki je on sam; stvarstvo mora torej biti na nek način božja slika in prispodoba (Gleichnis). Človekov duh se torej lahko od te ustvarjene podobe vsaj toliko povzpne do spoznanja božjega bivanja in bistva, da pridobi nepopolno spoznanje (sicut in aenigmatē). Katoliška dogma o možnosti naravnega spoznanja Boga se opira torej na temeljno dejstvo 'analogie entis', torej na bistveno podobnost sveta in Stvarnika (ne pa na predpostavko bistvene enakosti). Zato tudi to spoznanje ne pomeni dejanske soudeležbe na božjem življenju, temveč vodi le do ravni, kjer se Bog sam razodeva. Je le preambula vere (Tomaž Akvinski - M.K.). Ker pa temeljni odnos med Bogom in človekom ni nasprotje, temveč analogija, gre vendarle za *dejansko* spoznanje, za mišljenje, ki sklepa od dane dejanskosti sveta na božjo pra-danost. Ne gre torej za 'skok' k Bogu, ki bi sledil stiski znanja in vesti, ne gre za postuliranje Boga, ki bi ga izsilil obup" (po Fritzsche II, 97-98).

Barth je bil in ostal do analogije entis neusmiljen. Vsaka doba, vsako niveliranje Boga in človeka v imenu bitja je za Bartha absolutno protikrščansko. Izrekel je celo sodbo: "Analogijo entis imam za antikristovo izmišljotino. Zaradi nje ni mogoče postati katoličan. Pri tem celo dopuščam, da so vsi drugi razlogi, zaradi katerih se ne bi moglo biti katoličan, kratko-vidni in neresni" (Predgovor k Cerkveni dogmatiki, po Küngu 1987, 472). Zgornja formulacija je izraz maksimalne zaostritve in maksimalne koncesije katolicizmu na drugi strani.

Naravno spoznanje Boga brez razodetja po Barthu ni spoznanje Boga, kot to tudi ni nobena religiozna ali kaka druga filozofija. Vse to ima status religije in človeškega podjetja, ki samo ne vodi do Boga, ampak do malika. Barth ne bi nujno nasprotoval formulaciji, da je vsa religija z naravno teologijo vred le preambula vere. Toda to preambulo bistveno drugače razume: naravna teologija (z bogom, ki ga dobimo po poti analogije entis) ni nikakršna nujna predstopnja spoznanja (vere v) Boga. Predstopnja je le v tem smislu, kolikor kot izraz zgolj človeškega na najvišji stopnji izraža zlom, nemoč človeka in človeškega, da samo pride do česar več, kot do malika, Neboga (do bogov, ki jih ustvarijo ljudje s svojimi rokami in jih potem časte ali rušijo). Brez te zavesti zloma, brez zavesti, da Bog stoji nasproti človeku tudi z "ne" (in ne le z dobrohotnim "da"), oziroma da stoji nasproti

človekovemu prizadevanju z DA, ki vključuje tudi NE - brez vere/milosti - pride človek v religiji, v naravni teologiji, v mistiki in religioznem doživljanju samo do malikov. Zato je čista 'analogia entis' - Antikristova iznajdba. Zato je lahko kritika take analogije entis in naravne teologije v ateizmu (na primer Feuerbachovega tipa) ravno tako ali celo bolj 'preambula fidei', če razbija malike in ne vzpostavlja novih. (Po Barthu jih sicer s svojo kritiko bogov ravno tako neizogibno vzpostavlja, kot jih neizogibno vzpostavlja religiozna apologetika: ateizem in religija sta človeški početji in prideta lahko samo do človeškega rezultata - do (novih) malikov.)

Videli pa smo že na radikalnih straneh Barthovega komentarja k Pismu Rimljanom, da je vedno vprašljivo, ali je človeška zavest kdaj sploh sama, ali je človeško spoznanje suverenosti Boga sploh lahko kdaj samó človeško spoznanje, ali natančneje, ali lahko kdaj sodimo, da je samo, brez milosti (edino kar lahko sami sodimo je, da nihče ni brez greha, ne pa, da je nekdo brez milosti). Od tod tudi spravljiv Pavlov in Barthov iztek Pisma Rimljanom: Naj vsak pogloblja svoje prepričanje; ne sodimo mi, da ne bomo sojeni; ne izključujmo, ker ne vemo, če je Bog vključil, ali izključil. Bog vedno stori svoje in bo vedno storil svoje. Ali morda ustrežneje: treba je brezkompromisno zavrniti načelo, da človekovo naravno spoznanje lahko vodi do Boga, enako kot načelo, da človekovo spoznanje lahko zanika Boga (ko oblikuje razulične podobe in pojme Boga, ali jih v drugem primeru ruši in jim jemlje utemeljenost). Ne gre pa obsojati človeka, ki razmišlja po poti analogije entis, ali po poti ateistične kritike, kajti z *božjo* milostjo lahko prideta eden in drugi do Boga, po tem in v tem, ko sama storita tisto, kar pač lahko sama storita: poglobljata do konca svoje prepričanje.

Bistveno v Barthovi kritiki religije in ateizma in s tem analogije bitja je, da ne postavlja na eno stran vse religiozne, ki iščejo in spoznavajo (pa čeprav nepopolno itd.) Boga - na drugo stran pa ateiste, ki da Boga in resnice ne iščejo in v nasprotju s prvimi ne najdejo niti nepopolne resnice. Religiozne in ateiste postavlja skupaj na eno stran - nasproti Bogu (in protesti ateistov proti dokazom za boga in njegovo pravičnost so lahko Bogu bližji kot hvalnice, ki se po nemarnem sklicujejo nanj - pri čemer seveda tudi tu velja: ne sodite, da ne boste sojeni).

Del katoliške obrambe in teološko subtilnejše kritike (kot na primer Urs von Balthasar v knjigi Karl Barth iz leta 1951), je dokazoval, da katoliški nauk o analogiji entis ni nujno tak, kot ga je prikazal in zavrnil Barth. Zasnovo lahko najdemo v že citiranem Adamovem tekstu. Poudaril je razliko med *enakostjo* in *podobnostjo*: 'analogija bitja' ne izbriše, da je onkraj vsake podobnosti še večja nepodobnost.

Toda težko, da bi - in tudi ni - to lahko odvrnilo ost Barthove kritike. Tudi že delni enačaji - pa čeprav hkrati zanikani s še večjimi neenačaji - v principu pomenijo človekovo poseganje po Bogu. Če pa podobnost ne vsebuje nikakršnega enačaja - potem je razprava o tem seveda ad acta ... Druga smer odgovora/ugovora, tudi že razvidna iz prej citiranega katoliškega teksta, je v tem, da čisto "filozofska" "analogia entis" res pomeni nelegitimno sklepanje iz sveta in človeka na Boga. Toda v katoliškem nauku naj bi bila ta filozofija, to sklepanje z naravnim umom, že vključeno v vero, saj že izhaja iz *verskega* (razodetega, razumu predhodnega) spoznanja, da je človek ustvarjen od Boga Očeta in Stvarnika. Sklepanje se torej ne glasi: ker je človek (...) potem je Bog; ampak: ker je človek ustvarjen od Boga (in to je verska, razodeta resnica, ne pa rezultat nujnega ali poljubnega sklepanja človekovega uma), lahko od sebe kot stvarstva z močjo naravnega uma sklepamo na Boga - iz sebe spoznavamo Boga (pa čeprav nepopolno z vsemi mogočimi zadržki o še večjih

nepodobnostih, ki spremljajo vsako podobnost itd.). Analogija entis je znotraj vere - je pravzaprav analogija vere. Urs von Balthasar izrecno dokazuje, da je tudi pri Barthu analogija entis vključena v njegovo teologijo, v njegovo 'analogijo vere' (Lutherhefte, 210). Kristus je prapodoba človeškosti/ustvarjenosti. Bog sicer s tem ne pridobi na filozofski prepričljivosti, dobi pa teološko vrednost. Ali drugače: zgubi svoj filozofski status (človeške postavke - sklepanja ali predpostavke), svojo naravo "malika" (proizvoda človeških rok in/ali razuma). Barthove navezne formulacije so naslednje: "Če obstaja neka analogija med Bogom in človekom (...), analogija, v kateri in s katero bo dana spoznavnost Boga - kako je lahko neka druga kot tista, ki je postavljena in ustvarjena z dejanjem Boga samega, analogija bitja, ki ima svojo dejanskost od Boga in samo od Boga, torej v veri in samo v veri" (Küng 1987, 473-474).

Spet še enkrat dosledno - kot pripominja tudi Küng -: religijo in naravno teologijo je treba razumeti iz razodetja in ne narobe. Kaj pa je razodeto, pove človeku - v veri - Bog in povedal je kot Kristus, v besedi Nove in Stare zaveze.

Mimogrede: Küng v zvezi z "naravno teologijo" dokaj površno argumentira s Pavlovim 'Pismom Rimljanom' *proti* Barthu in njegovemu komentarju, češ Pavlovi pogani tudi brez razodetja spoznavajo "božjo večno moč in božanstvo". Toda poudarek Pavlovega pisma je ravno v tem, da spoznanje Boga, vsemogočnega Stvarnika, ni pravo spoznanje Boga, kajti krščanstvo ni vera v Boga kar tako, ampak vera v božje stvarjenje *in* odrešenje, ki vključuje tudi spoznanje o človekovi grešnosti in potrebi po odrešenju. "Spoznanje Boga" brez tega spoznanja ni pravo spoznanje, je spoznanje nepravega boga, je izgradnja in čaščenje malika. Poleg tega so po Pavlu - in Barthu - pogani boga, ki so ga poznali iz stvarstvo, povezovali s tem stvarstvom in ga častili skozi njegove podobe - ali pa celo te podobe same - ne pa v njegovi "nenazornosti", "nevidnosti", v čemer je njegova "večna moč in božanstvo" (Rim, 1, 20-23).

Glede na premike na drugem vatikanskem koncilu, glede na dopolnila in na razvoj v poznem Barthovem delu, pa glede na dejstvo, da tudi znotraj protestantizma Barthova rigorozna kristocenintrična misel ni obče sprejeta, ampak, če že, le z zadržki in dodatki, bi lahko sklepali, da je Barth danes v svoji specifični rigoroznosti presežen. Presežen pa je le, v kolikor so zares presežene tendence, ki se jim zoperstavlja. Vsaj za katoliško okolje bi lahko rekli, da v tem smislu Barth nikakor ni presežen in da pravzaprav nikoli ne more biti presežen v tem smislu, da bi bil odveč. Nikoli ni presežen, ker prav v tem okolju nikoli ne morebitirealiziran.

Barthov veliki katoliški teološki oponent Urs von Balthasar je zapisal, da je pri Barthu dobil protestantizem svojo konsekventno podobo. Tudi sam Barth govori v "Pismu Rimljanom" o duhu svobode, ki ga prikazuje, kot o "bistvu protestantizma" (RB, 487). V zvezi z našo temo pomeni ta duh svobode svobodo vere v Boga, njeno nevezanost na kakršnakoli človeška spoznanja, norme, obrede, kulture, religije - in religijo sploh. Na prvi pogled - ali v bistvu, če hočemo - tudi katolicizem poudarja, da vera in Cerkev nista vezani na nobeno politiko, kulturo, posebno moralo, v skrajnem primeru bi dopustili tudi, če bi rekli: na posebno religijo. Vera ni istovetna z nobeno filozofijo, svetovnim nazorom, človeškim proizvodom, kot tudi Cerkev ni istovetna z nobenim narodom, državo, posvetno institucijo. Po drugi strani tudi Barth (in protestantska tradicija ne zanika vrednot in resnice naroda, razuma, človeške morale in etike, celo religije ne. Bistvena razlika je v usmeritvi: za katolicizem naj bi bila značilna stalna usmerjenost - ne sicer k identiteti in zlitju, ampak - k povezavi in navezavi, k prilagoditvi, k naravi in milosti, k naravnemu razumu in razodetju,

poganski religiji in krščanski veri, krščanstvu in civilizaciji, krščanstvu in socializmu, krščanstvu in narodu - k sinkretizmu z eno besedo, kot je to brez zadržkov izrekel eden od danes vodilnih mislecev katoliške tradicije. Razodetje, milost, cerkev v tem pojmovanju presegajo, dopolnjujejo, povzemajo na drugem višjem nivoju različne zemeljske stvarnosti. Prav to seveda misli tudi L. Boff, ki je to odprtost katolicizma, to njegovo moč (in slabost= poimenoval z ustreznim izrazom: krščanski, oziroma natančneje, *katoliški sinkretizem* (Boff 1986, 162).

L. Boff povezuje svojo oznako z razumevanjem razmerja med vero in religijo. Ker je to tudi naš problem, je prav, da si Boffovo pojmovanje nekoliko približamo, še posebej, ker Boff sam postavlja nasproti *katoliško* (sinkretizem) in *protestantsko* (opozicija, redukcija načelo. Obe načeli po njegovem delujeta tako znotraj konkretnega katolicizma kot konkretnega protestantizma, seveda v različnih razmerjih. Boff skuša prikazati svojo pozicijo kot "zdravo" in perspektivno, "katoliško" sredino med tradicionalističnim katolicizmom in protestantskimi skrajnostmi, kamor prišteva izrecno prav Barthovo zoperstavljanje vere in religije. Katoliško stališče je po Boffu umirjeno: zna razlikovati med vero in religijo, razume pa, da sta v praksi obe neločljiva enota. Pri Boffu najdemo formulacije, ki bi jih lahko zapisal tudi Barth (in nasprotno) in ki so eminentno krščanske. "Religija je človekov odgovor, vera pa je božji dar." "Religija je človekov odgovor na božji klic." Toda že nadaljnje opredelitve pokažejo na razliko: "Pri konkretni religiji gre v nepomešani in neločljivi enoti vedno za božjo besedo in človekov odgovor." "Vera se vedno pojavlja v podobi neke religije in religija vedno kaže na svoje prvotno jedro, na vero." "Religija je izrečena in institucionalizirana vera: vera je jedro in substanca religije." Religija je zato lahko predmet znanosti, "jedra, iz katerega religija raste, vere pa znanstvena analiza ne more doseči: ne le zato, ker je svobodna, ampak tudi zato, ker se ne da objektivirati!" "Vera je prvinsko izkustvo in se ne da zvesti na nobeno drugo" (L. Boff 1986, 170-176).

Stavek, da se vera ne da objektivirati, bi bil lahko Barthov. Toda prav zato je v nasprotju ali vsaj v nejasnem razmerju do formulacij (ki jih L. Boff povzema po bratu Clodovisu Boffu) o religiji kot institucionalizirani, izrečeni itd. veri. Razlika z Barthom (konsekventno protestantsko usmerjanostjo) je očitno v tem, da za Bartha (na vsak način za Bartha Pisma Rimljanom) religija vsekakor *ni* izrečena in institucionalizirana vera in vera *ni* jedro in substrat religije. Vera je kot božja milost nekaj, kar presega afirmacijo in negacijo vsake religije kot človeškega proizvoda, ni njeno jedro in substanca (torej jedro in substanca nekega človeškega početja, kakršno je po Barthu brez preostanka tudi religija). Boff in katolicizem mimo tega vidita v religiji (človeškem podjetju tudi po njihovem) bodisi *pot* k veri, pripravo zanjo, bodisi *posledico*, nepopoln, relativen človeški odgovor, institucionalizacijo, konkretizacijo vere v vsakokratnem človeškem jeziku in kulturi. Logična posledica tega je, da se v vsaki religiji vidi nepopolno, nezadostno pripravo na božjo resnico, ali pa spet nujno nepopoln odmev vsaj delčka spoznane/razodete božje resnice same. Prezre se možnost - po Barthu v "Pismu Rimljanom" celo nujnost - vsekakor pa resnost problema, da religija kot vsak človeški proizvod, kot proizvod grešnega bitja, zapira pot k Bogu. Ustvarja in časti malike, namesto živega in skritega/razodetega Boga. Če Bogu z religijo poti ni mogoče zapreti, je to zato, ker mu ni mogoče zapreti *nobene* poti, ker je Bog Bog, ne pa, ker človek po naravi teži k Bogu. "Po naravi" je človek brez-božen (in zato religiozen). Tudi nereligioznost, človeško zavračanje religije kot človeškega proizvoda, ravno tako ne more zapreti poti Bogu oziroma veri - oziroma jo lahko zapira le na isti način

kot religija. Boff in siceršnja katoliška pozicija ob vseh zadržkih (v smislu: vera kot milost je suverena) navsezadnje postavlja vero in religijo v nerazdružno zvezo (jedro - institucija ipd.) Tako nastane opozicija: *religija* (z *vero* ali narobe) nasproti *nereligiji* in ateizmu, namesto opozicije in zveze: *vera* nasproti *religiji in nereligiji*, božje nasproti človeškemu (pa čeprav se seveda to božje tudi po Barthu človeško vedno sprejema s človeškimi ušesi in izgovarja s človeškim jezikom). Simptomatična je že uporaba besede religija v ednini za nekaj, kar se vedno pojavlja v množini, kot religije. Logično je, da se Boff zato ne strinja z oceno generalnega tajnika ekumenskega sveta cerkva W.A. Vissert Hooffa (protestanta), po katerem naj bi bil "sinkretizem krščanstvu nevarnejši od odkritega ateizma" (Boff 1986, 164).

V ozadju Boffove pozicije je seveda drugačno teološko gledanje na človekovo grešnost: pri frančiškanih, ki jim pripada, še posebej pogosto zmanjševanje teže človekove grešnosti v primerjavi z luteranstvom in kalvinizmom in s tem povezano nezaresno upoštevanje razlike, da je Bog Bog in človek človek (te razlike Jezus Kristus kot Bog in človek ne zanika ali odpravlja, ampak afirmira in presega. Če ne bi bilo tako, kaj bi bil Jezus, vprašuje Barth: bili so ljudje, ki so bolj modro govorili, več trpeli, bolj skromno živeli, se kot ljudje bolj žrtvovali za soljudi itd.).

Od tod tudi neustaljeno - čeprav s pozivi in načelnimi deklaracijami stalno zaustavljano - katoliško drsenje v "opravičenje po delih", ki stalno izziva protestantsko zavračanje takega početja v imenu spoznanja, da z bogom, ki je Bog, ni mogoče trgovati.

Boff je dovolj subtilen teološki mislec, da ne bi pokazal na možnost in stvarnost patologije na eni in drugi strani, tudi na katoliški, ko se religija spreminja v psihično funkcijo za frustrirane, v magično prakso, legitimacijsko dejavnost ali legalizem, ki spremeni opravičenje v prazno prizadevanje za "dela". Nasprotna skrajnost, ki vidi v religiji elementarno nasprotovanje veri, naj bi vodila v zanikanje socialnih razsežnosti religije, v individualizem in privatizem; z uničenjem materialnih manifestacij, obredov in simbolov v agnosticizem in ikonoklazem; z zavračanjem čustvovanja v abstrakcijo in razčlovečenega vernika; z zanikanjem učiteljsko obdelane vere v popuščenje okusu posameznikov; z zanikanjem etičnih obveznosti v socialno neodgovornost (Boff, 181).

"Da postanemo deležni odrešenja, ki ga ponuja Kristus, pa ni dovolj, da se pridružimo cerkveni skupnosti. Doživeti moramo tudi tisto izkustvo radikalnega otroštva in globokega bratstva, ki ga je imel Kristus. Etika hoje za Kristusom omogoča nastanek občestva, ki nas usposablja, da postanemo deležni odrešenja, ki nam ga on ponuja" (Boff, 184). Tekst na meji: izkustvo, ki ga *moramo* doživeti, moramo doseči; etično *občestvo*, ki nas *usposablja*, da postanemo deležni odrešenja, ne sicer zaradi pripadanja samega, pa vendarle. Gre za *naše* ravnanje in *naše* dosežke kot *pogoj* za odrešenje (čeprav je tekst na silo mogoče brati tudi drugače).

Iz Barthove usmeritve ne izhaja zahteva po odpravi socialne razsežnosti religije; ravno tako ne cerkvenosti, materialnosti, čustvenega doživljanja v religiji. Ravno nasprotno, to so konstitutivne sestavine *religije*. Bart nasprotuje temu, da bi v tem, v človekovem delovanju in njegovih dosežkih videli pogojevanje *vere*, ali da bi v veri videli *conditio sine qua non* socialnih odgovornosti, etičnih dejanj in religioznih doživetij. Vsa ta dejanja, čustva in odgovornosti poznajo enako kot verniki tudi brezverni ljudje v okviru svoje religije in poznajo jih tudi neregiozni ljudje zunaj religije. Gre za človeške zadeve, ki so prav zato, ker so človeške, lahko sestavine religij kot človeških proizvodov, lahko pa obstajajo tudi zunaj njih in brez njih.

Nasproti Boffu dajmo besedo zopet Barthu (ki je seveda ni izrekel proti Boffu) in to spet neposredno ob problemu naravne teologije, čeprav velja tudi širše. Naravna teologija je dejansko širši problem kot zgolj dokazovanje Boga z razumom iz narave brez razodetja. Naravna teologija je po Barthu le teoretska raven iste usmeritve, katere praktična raven je opravičenje po delih (tudi Küng 1987, 474).

"Z veznikom 'in' se je povezovalo razodetje s pojmom razuma, zgodovine, humanitete in le s čisto površnimi zadržki se je branilo pred nevarnostmi takih kombinacij. Postavilo se je male vesele vezaje med besede 'moderen' in 'pozitiven', 'religiozen' in 'socialen', 'nemški' in 'evangeličanski', kot da je to že samo po sebi umevno. Prezrlo se je, da to že kaže na trojanskega konja, s katerim se je nadmočni sovražnik že vsilil; prezrlo v taki meri, da se je za ortodoksijo imelo prav samoumevno priznavanje ene od kombinacij, medtem ko se je nasprotovanje temu, imelo za zanesenjaško enostranost in pretiravanje (...). Za samo naravno teologijo v ožjem smislu predvsem velja, da brez težnje k samovladi ne bi bila naravna teologija". "Po logiki stvari bi moralo povsod, kjer se da naravni teologiji le mali prst, priti do zanikanja božjega razodetja v Jezusu Kristusu." "Zgodovina zadnjih stoletij, in ne le njih, je ena sama zgodba mučnega spopadanja Cerkve z dejstvom, da vsiljeni 'tudi' (priznan od nje same) pomeni 'samo'" (KD, 69, 70).

Drastičen vzorec tega je bilo na enem koncu prosvetljenstvo, ki je razumelo naravno teologijo kot pojem vsega, kar vsi ljudje lahko mislijo o Bogu, in to ne kot predstopnjo ali pot, temveč kot pravo in bistveno - prav zato, ker je to splošno mnenje - nasproti posebnemu in specifičnemu v različnih pojavnih oblikah (religijah), v raznih krajih in okoljih. Bog *in* Nemci, Poljaki, Slovenci, Srbi itd.; vera/religija in civilizacija, narod, socializem; Bog kot nalogodajalec in/ali zaščitnik Nemcev in Slovencev; religija in Cerkev kot opora, podpora, izvor ali izraz naroda, civilizacije, socializma; narod, civilizacija, socializem kot edino skupno in pravo, religija in cerkev kot *sredstvo* nacionalnega uresničevanja ali socialnega napredka in kot taka proglašena za vrednoto ali ignorirana in zavračana kot nepotrebna ali škodljiva. To je po Barthu notranja logika vezanja razodetja, vere in Cerkve na najrazličnejše življenjske vrednote. Pred temi povezavami je Cerkev v preteklosti varovala bolj inercija, miselna lenoba, nesposobnost, kot pa kaj drugega, pri čemer je treba še enkrat poudariti, da Barthova usmeritev ne zanika vrednosti narodnega, socialističnega, civilizacijskega, ne zanika, da bi bile to vrednote in resnice, niti ne nasprotuje temu, da Cerkev s svojim delovanjem *de facto* posega na ta področja; problem je po Barthu v tem, da jih (če jih) začne Cerkev uporabljati za vir svojega razodetja in za cilj svojega cerkvenega oznanjevanja. V takem primeru bo neizogibno zlorabljen, uporabljen kot sredstvo in v nič bo šlo tisto, po čemer in zaradi česar je Cerkev Cerkev in vera vera: oznanjevanje božje besede.

Katoliška cerkev, ki je po tradiciji in definiciji najbolj nagnjena k takemu - po Barthu samo navideznom, saj gre za dejansko za podleganje - sinkretizmu, je najbližja iluzijam, da lahko omenjene in druge vrednote, zlasti pa državo, civilizacijo, narod (in morda v bodočnosti tudi socializem) uporabi v prid vere. Toda največ, kar lahko s svojo posvetno organizacijsko močjo doseže, je, da se omenjeni neizogibni obrat izvrši znotraj nje same, da ona sama s klerikalno-integristično usmeritvijo uporablja v zemeljskih interesih vero kot vero in cerkev kot cerkev, ne glede na to, koliko pri tem uresničuje zahteve različnih posvetnih zemeljskih interesov (države, naroda, civilizacije). "Veliki inkvizitor" Dostojevskega je in naj bi bil stalni opomin tudi in predvsem katoliški cerkvi, čeprav seveda ne le njej. Konstitutivno nagnjenje katoliške cerkve k nerazlikovanju med vero in

religijo, neposluh za razliko (ki vključuje tudi nasprotje, ne le stopnjevanje), za razliko med človeško (pa čeprav cerkveno) in božjo besedo, seveda to iluzijo le še podpira. Uspeh, ki ga cerkev dosega na ta način v "verskem življenju", je lahko v najboljšem primeru uspeh religije, torej človeškega prizadevanja.

(O tej izgubi posluha priča in k njej prispeva že usoda druge in tretje božje zapovedi v tradicionalnih katoliških katekizmih. "Vsakdo" v katoliškem okolju ve, da je božjih zapovedi deset in da se glase: 1. veruj v enega Boga, 2. ne skrni božjega imena ... 9. ne želi svojega bližnjega žene, 10. ne želi svojega bližnjega blaga. Vpogled v tekst Mojzesovih "deset zapovedi" pokaže, da je ena zapoved preprosto izginila in to prav tista, ki pravi: "ne delaj si rezanih in drugih podob... in ne časti jih"; izginila je z argumentom, češ da je zajeta že v prvi, čeprav je pri Mojzesu razločno zapisana. Da bi bilo deset božjih zapovedi res deset, pa je zadnja Mojzesova zapoved razdeljena na dve: "ne želi bližnjega žene", "ne želi bližnjega blaga", čeprav je v starozaveznem patriarhalno lastninskem vzdušju žena pomešana med druge stvari: "ne želi svojega bližnjega hiše, ne žene, ne hlapca, ne dekle, ne vola, ne osla". Tretja zapoved: "ne imenuj po nemarnem božjega imena", je po katekizmih tolmačena v zoženem pomenu: ne preklinjaj, ne kliči Boga za pričo ipd., ne da bi ostala jasna sled spoznanja, da je vsako človeško govorjenje o Bogu neizogibno "nemarno". Drastično je tako popredmetenje in "poreligioznenje" vere prišlo do izraza na primer v klerikalnem geslu iz himne: "Povsod Boga!", kot da so ljudje tisti, ki s svojo vnemo nekam prinašajo ali ne prinašajo Boga.)

Katoliški sinkretizem je stalno od znotraj in/ali od zunaj soočen s protestantskim načelom, katerega konsekventno podoba je izoblikoval Karl Barth. V deželi z mnogo nekatoličani ali ateisti je kot "narodna" religija katolicizem znosen le, če se vsaj preko svojih teoloških predstavnikov zaveda, da je tudi katoliška cerkev le religija, človeška zadeva, medtem ko Bog in Kristus delujeta tudi mimo nje za vse ljudi in za ves narod. Ne bi govorili o drugi, luteranski reakciji na katoliški klerikalizem in integralizem, o nauku o dveh kraljestvih, kjer je vse zemeljsko z zunanjim bogočastjem in cerkvijo vred zadeva zakona in oblasti, ne pa evangelija in Cerkve. Taka luteranska pozicija predstavlja zaporo proti klerikalizmu/integralizmu, toda kot je pokazalo soočenje z nacizmom, je tudi ranljiva v tem smislu, da lahko cerkev kot cerkev in vernika docela odvrne od vprašanja, kaj - če sploh kaj - pomeni evangelij za zakon, za zemeljsko življenje kristjanov zdaj in tu, tudi če ne živijo v iluziji/grehu, da zdaj in tu z zakonom in silo gradijo božje kraljestvo.

3. KRŠČANSTVO IN "NOVO SVETO"

Eno najbližjih in najhitrejših, a tudi največjih napak naredimo, če Bartha z njegovim razlikovanjem vere in religije ukalupimo v poznano shemo: *religija in cerkev* kot institucionalno, dogmatizirano, ritualizirano, organizirano, kolektivno, zunanje, nasproti veri kot notranjemu, čustvenemu in doživetemu, individualnemu in osebnemu. V novejšem času - v slovenski ogradi - bi bila temu blizu delitev na "izvorno sveto" in cerkveno institucionalizirano in funkcionalizirano sveto, "sakralno". Barth ne naseda taki ceneni opoziciji. Kot teolog par excellence, predobro vidi - bolje kot laični razlagalci, iskalci in razglašalci svetega - da je tudi notranje doživetje Boga, osebno iskanje in spoznanje božjega ali svetega še kako "religija", se pravi človeški proizvod, in da je "grešno", kot je grešna

vsaka človeška težnja po opravičenosti z lastnimi deli. Človek se ne opraviči in odreši sam z lastnimi deli, pa tudi z božjim doživetjem in spoznanjem ne, kolikor sta le obliki in stopnji človeškega prizadevanja in kot taki sodita med "dela". Človek je opravičen in odrešen po suvereni božji milosti, uresničeni v Kristusovem *dejanju*. Barth nadvse jasno opredeli razliko med (krščansko) *vero* in krščansko ali drugo *gnozo*: Ne osvobaja in odrešuje človeka spoznanje (Boga in samega sebe), še manj iluzorno in zavajajoče spoznanje samega sebe kot Boga, samega sebe v Bogu, Boga v sebi itd.; človek je odrešen po božji milosti s Kristusovim dejanjem. Vera je spoznanje tega dejanja in njenega učinka in kot taka spoznanje božjosti Boga in človeškosti človeka. Le preko Kristusa človek spoznava Boga *in* človeka, pri čemer je - po cerkvenih očetih, reformaciji in, čeprav manj jasno, tudi po katoliški tradiciji - ta sama vera izraz božje milosti, božje opredelitve za človeka. Vera ni nikakršna gnoza, nemogoče "samospoznanje, ki osvobaja", niti nemogoča udeležnost na božjem in svetem. Odveč bi bilo na tem mestu ponavljati, da je kakršnokoli direktno povezovanje - miselno ali doživeto - Boga ali svetega in naroda (rase, države...) ne le tostran vere, ampak tudi *proti* krščanski veri. Nauk nacističnega posvečevanja narodnega je nadvse jasen...

Vse kar je Barth povedal o naravni teologiji v Cerkvi, velja toliko bolj za laično religijo zunaj nje. O tem bi bilo odveč govoriti, če ne bi v zadnjih letih s pospešeno hitrostjo vstajalo "narodno" in "sveto" (narodno kot sveto) tudi v našem prostoru, trenutno najbolj v srbskem in slovenskem. Če sem še lani za ilustracijo sodobnih stranpoti civilne religije oziroma nacionalizacije krščanstva navajal poljske primere, se zdaj kar vsiljujejo primeri iz Jugoslavije: od ritualnega potovanja - s častnim miličniškim spremstvom (?) - kosti, relikvij, svetega kneza Lazarja po Srbiji na Kosovo, do formulacij, kakršne lahko na primer preberemo pri M. Rožancu:

"Narod v svojem najglobljem bistvu ni samo kulturnen, ampak tudi religiozen pojav. Narod je mistični organizem realne človeške skupnosti, ki teži k nadčloveški in nadzgodovinski združitvi. Ta realna ljudska volja je volja po vsesplošni združitvi. Ta volja se ne more izraziti niti v eni obliki državnosti in družbenosti (...). Končni izraz te ljudske volje je lahko samo teokracija, božja vladavina na zemlji, božja vladavina kot mera človeškega dogajanja, v kateri se uresničujeta tako človeška oseba kot nadosebna skupnost. (...) Narod je ... organizem, v katerem se osebno in družbeno afirmirata v transcendenci" ("Svoboda in narod", Obzorja, Maribor 1988, 128-129).

Sem sodijo tudi vedno pogostejši primeri (kot tisti iz časa vzpona nemškega narodnjaštva), ko se narod poveže z Bogom celo preko Kristusa: narod je kot trpeči narod (nemški, poljski, srbski... slovenski že in celo pri Kocbeku) izbran da priča, spominja na Kristusovo trpljenje in s tem na Kristusovo obljubo (narodnega) vstajenja...

Spet Barth: mnogi so se žrtvovali in trpeli ne manj kot človek Jezus. Toda Jezusovo trpljenje in vstajenje ima povsem drugačno ceno zato, ker je tudi Bog (KD 141-142): Kristusovo vstajenje ni oznanilo vstajenja nemškega naroda! (RB 362)

Še en nauk se ponuja. Barthovo Pismo Rimljanom je bilo v drugi verziji napisano v začetku dvajsetih let, pred vzponom religioznega in drugega narodnjaštva in nato nacizma. Imelo naj bi velik odmev in vpliv, a vzpona religioznega narodnjaštva, krščanskega in poganškega ni preprečilo in njegove katastrofe tudi ne. Kvečjemu je pomagalo, da ta katastrofa ni pomenila enake katastrofe tudi za krščanstvo v Nemčiji. Olajšalo je Nemcem in kristjanom preživeti čas po katastrofi. Bo tudi za nas tako?

Ravno tako je Barthova teologija (oziroma je krščanstvo po Barthovem prepričanju) nasprotna Heideggrovemu bogu onkraj Boga in bogov. Heideggrov govor o svetem (v nasprotju z 'aktivnim' gnosticizmom) sicer enako kot krščanstvo (nasproti Bogu) poudarja človekovo pasivnost, predanost nasproti biti in svetemu, ki se "daje", "dogaja" in "prihaja". Za oznako razlik in nasprotij ni treba navajati le Heideggrove izjave, da "bit" ni identična s krščanskim Bogom, niti njegovo množinsko uporabo besede bog (pričakovanje bogov), (koketiranje s predsokratskim grškim svetom?). Krščanstvo ni več krščanstvo in bog ni več Bog, če ta ni osebni Bog za človeka, kot je in ker je Kristus edina pot človeka k Bogu, oziroma Boga k človeku. Krščanstva ni brez antropocentrizma, kakorkoli se človek povezuje tudi z naravo in doživlja odgovornost zanjo, vidi v sebi del narave itd. Trivialno je spominjati, da za krščanstvo človek ni le del narave, tudi zgolj privilegirani del ne. Po krščanstvu je človek cilj in vzrok stvarjenja in/ker odrešenja. Bog, ki ne odrešuje sveta, ki ga je ustvaril, ni Bog. Odrešuje pa ga zaradi človeka in po človeku/Bogu Jezusu Kristusu. "Svet ni svet" in tudi človek kot del sveta ne, zato tudi človeško življenje ali življenje nasploh ne. Le Bog je svet in zaradi njegove suverenosti je človek 'obsojen na svobodo', izbiro, in zato odgovoren. Brez boga res ne bi bilo vse dovoljeno kot se glasi klasični religiozni očitek nereligioznim, ampak vse prepovedano, ker ne bi bilo nič dovoljenega (Lacan). Toda, prepoveduje le "bog" - druga plat Zakona - torej človeška religija. Za Boga Pisma Rimljanom je, kot smo videli, "vse dovoljeno, čeprav ni vse k pridu" (Kor 10, 23) in v korist (za človeka).

Svet je le Bog onkraj sveta. Za krščanstvo je sveto v svetu le "sveto" - simbol, ker kaže na Boga. Tudi življenje ni sveto, sveto je le "večno življenje" z Bogom, ne pa zemeljsko življenje. Zemeljsko življenje je neizogibno in vedno tudi umiranje in morjenje - kolikor je zgolj naravno. Svetost zemeljskega življenja vključuje neizogibno tudi svetost (posvečenost) mrtvih in svetost umora. ("Pustite mrtve, da pokopljejo svoje mrtve", pravi nasprotno Kristus, M=8,22), Kristus ni posvetil sveta s tem, ko je umrl, niti s tem, ko se je rodil. Svetost življenja (rojstva in smrti) je poganski pojem. Kot tak je navzoč seveda tudi v "šibkem" krščanstvu. Poznano trivialno vprašanje izdaja zadrego poganškega razumevanja svetosti življenja: ali naj bomo vegetarijanci, da ne bomo ubijali (a tudi rastline so žive!), ali naj obstaja smrtna kazen za vsak umor ravno zato, ker je življenje sveto in je bilo z umorom oskrunjeno (kot je v vseh tradicionalnih družbah (religijah s svetostjo življenja), ali naj se ritualno umori/žrtvuje predstavnik živega/človeka v odkup svetemu življenju za vse umore življenja, ki jih živo/človek neizogibno izvrši (kot so to poznale religije, ki so poznale sveto v svetu). Svetost življenja, življenje kot poganski, nekrščanski bog, kliče še druge bogove, da je z njim sploh mogoče živeti; boga smrti in mrtvih na primer (ali drugačnega, "dvojnega" boga življenja in smrti), pa boga, s katerim si bomo pomagali, ko bomo neizogibno kršili svetost življenja in sveta, kajti sveto je *absolutno* nedotakljivo ali pa ni sveto. Eno sveto se lahko po logiki svetega omeji in nekaznovano krši le v imenu in pod zaščito drugega svetega, drugega boga, boga svete vojne na primer (ali neke svete skupnosti in v njenem imenu, na primer naroda in "narodne biti").

Nič ne pomaga, če bomo v predlogu za novo ustavo sprejeli za sveto "samó" življenje - eno konkretno sveto v svetu kliče drugega, en bog kliče druge bogove, bogovi kličejo svoje zanikanje: v imenu edinega Boga, ki ni eden od bogov sveta, niti njihovo "globlje" osmišljanje ipd., ampak njihovo zanikanje; ali pa - če se da - v imenu človeka in to človeka

kar tako. Krščanski antropocentrični monoteizem in humanistični ateizem sta v tem oziru zares skupaj.

Nič ne pomaga izmikanje: da tako govore tisti, ki novega svetega ne znajo misliti drugače kot staro, pogansko sveto ali kot cerkveno sakralno; da je treba vztrajati, neprestrašeno od prihajajočega svetega..Vse to pove le, da glasniki "novega svetega" sami niso pripravljeni in (ker) niso sposobni misliti konsekvenc svoje pozicije. Vključevanje postave o svetosti življenja v ustavo (pa čeprav le v njeno preambulo), v ta eminentno novodobni, dogovorni, humanistično samoomejujoči akt par excellence, bi bila retrogradna uvedba predkrščanskega in predhumanističnoateističnega elementa v (post)krščansko in (post) ateističnohumanistično konfiguracijo našega časa in prostora.

4. "VERA" IN "ZNANSTVENA" RELIGIOLOGIJA

Pri prikazu Barthove teologije smo se doslej gibali znotraj krščansko religioznega okvira. Kako se kaže Barthova vera od zunaj, iz vidika religiologije, ne-teološke teorije religije?

Od vseh teoloških oziroma znotraj religijskih refleksij, daje Barth znanstveni religiologiji največ prostora, največ koncesij in jo hkrati najbolj odklanja. Največ koncesij: saj sprejema izhodišče in rezultate znanstvene religiologije: vse religiozno, vse religije in vse v religijah je človeško prizadevanje in človeški proizvod. Največjo zaporo in odklonitev: krščanska vera, razodetje ni religija, ni religija med religijami ali nadreligija. Barth ne pristaja na tradicionalno "obrambno strategijo", na delitev: zunanje, ali pa individualno, psihično, ali pa kulturno-civilizacijsko specifično - to je predmet znanosti (od zgodovine do sociologije in psihologije); toda notranje, bistveno, središčno, splošno ali pa intimno - to je znanosti nedostopno. Po Barthu je vse v religiji, vključno z religioznim doživetjem in iskanjem, s splošnimi religioznimi vprašanji in odgovori (bog kot tak, transcendenca kot taka) človeški proizvod, človekovo prizadevanje in kot tako seveda potrjeno raziskovanju različnih znanosti. Na drugi strani tudi razmerja med dejanskim krščanstvom in drugimi religijami ne misli po starem vzorcu: druge religije so človeške zablode, ali vsaj človeške tvorbe, naša je božje razodetje in spoznanje Boga. Tudi krščanstvo in Cerkev se po njegovem neizogibno pojavljata kot religija, v človeškem, to je religioznem jeziku, kot človeško poslušanje in govorjenje, razumevanje in vrednotenje. Vera/razodetje je čudež, ki se dogaja skozi krščanstvo kot religijo in kljub njej. Skozi cerkev in kljub cerkvi kot zgolj in docela človeški zadevi.

Za znanstveno religiologijo, ki izhaja iz načela metodičnega ateizma in se giblje znotraj njega, tudi Barthova vera ne more biti zunaj tega. Ne more biti motrena drugače kot religija (v Barthovem pomenu). torej kot človeški proizvod, ki je zato proučevan na način, ki velja za proučevanje človeškega (v zgodovini, sociologiji, jezikoslovju, psihologiji itd.). Zanj je krščanska vera - krščanstvo kot vera - lahko kvečjemu posebna stopnja ali način obstoja krščanske religije, tista najvišja stopnja, ki vključuje kot svojo predpostavko znanstveno-kritično zavest o religiji, o njenem jeziku, obredju, doživljanju, organizaciji kot o človeškem proizvodu. To spoznanje pa vključuje vase ne kot znanstveno, ampak kot religiozno/versko predstavo, da je Bog Bog in človek človek, da je vse človeško delovanje- z religijo vred -

človeško, ravno zato, ker človek ni Bog. Lahko bi seveda brali razmerje religija-znanost tudi v drugi smeri: versko spoznanje/razodetje, da je Bog Bog, omogoča in zahteva gledati na človeka kot na človeka - in to brez preostanka. Lahko bi rekli, da je Barthova vera poizkus verodostojnega in vere dostojnega govora o Bogu po Ksenofantu, Kantu in Feuerbachu (Freudu). Barth sam priznava - deloma neposredno, delno preko Kierkegaardove "neskončne kvalitativne razlike med Bogom in človekom" - neobhodnost Kanta in Feuerbacha ("protestantska teologija 19. stoletja se ne more znebiti Feuerbachove sence"). Feuerbach je dejansko realiziral "zadnjo konsekvenco pomembne in značilne možnosti sodobne teologije" (L. Feuerbach 1982, 44-45). Problem, ki ga Barth rešuje, je: kako govoriti o Bogu, da to ne bo niti racionalistična dedukcija (rezultat nekega možnega, a po Kantu ne več nujnega sklepanja iz sveta ali pojma) niti projekcija človekovega iskanja in hrepenenja (á la Feuerbach ali Freud), niti seveda redukcija na neko abstraktno obče sveta (Spinozina substanca "ali bog" ipd.); kako govoriti tako, da skratka ne bo vezan na neko predstavo ali pojem boga (transcendence), ki se je izkazal kot človeška dedukcija, redukcija, projekcija. V verskem/religioznem jeziku: Kako misliti Boga in kako govoriti o Bogu, da bo zaresno vzeta njegova absolutnost in suverenost; kako misliti Boga kot absolutno suverena, čeprav človek kot človek v svojem delovanju in mišljenju, tudi v govorjenju in mišljenju o Bogu, ne zmore nič absolutnega in suverena. Kako "preprečiti", *stalno* preprečevati, da Bog (po človeku in za človeka) ne bi nehal biti suveren in absoluten na račun lažne človeške suverenosti in absolutnosti?

Odgovor in pot do njega ne zmoreta brez paradoksov. Človekova nereligiozna vera je "nemogoča možnost", je čudež - toda mogoča v Bogu in po Bogu, zunaj in znotraj religije in človekovega prizadevanja. Ta vera - še enkrat - za Bartha ni nikakršna mistika onkraj dogmatike, ritualov, organizirane religije. Mistika je zanj še kako religiozna, še več, je kvintesenca religije in celo magije. ("Molk o Bogu je resnica govora in molka o Bogu".)

Navsezadnje po Barthu poznamo samo religijo, samo "Ezavovo cerkev". Vera je čudež, ki izhaja iz Boga in jo pozna in prizna navsezadnje le Bog sam, samo Bog ve - in od Boga je odvisno - ali je človeško spoznanje Jezusa Kristusa kot Boga in človeka in njegovega odrešenja več kot religija (več kot "opravičenje z deli", z "delom verovanja" v tem primeru: "veruj - da boš večno živel" v istem smislu kot "spoštuj očeta in mater, da boš dolgo živel in da ti bo dobro na zemlji"). V svetu tega sveta in tega človeka, kaj drugega ni mogoče (ni mogoče seveda brez Boga). Znanstveno lahko in moramo torej ostajati "metodično ateistični", ko obravnavamo človeški govor o Bogu, saj religijo kot človeško zadevo ne moremo obravnavati drugače kot človeške zadeve: ostajamo brezbožni v istem smislu kot je brezbožen človek, ki zato, ker je brez Boga, išče in ustvarja/odkriva v svojem svetu svoje bogove. Toda če teologija ne more ubežati Feuerbachovi senci, tudi Feuerbach in njegovi nasledniki, ki neizogibno mislijo o religiji po Feuerbachovi formuli "in človek je ustvaril Boga po svoji podobi" - ne morejo ubežati senci teologije. Eni in drugi pa v Barthovem smislu ne morejo ubežati božji sodbi, ki je navsezadnje v tem, da je brez Boga človek človek in le Bog Bog in da človek o Bogu ne more presojati, pa naj govori o Bogu, ali pa govor o Bogu analizira kot govor (človeka) o človeku.

(GLEJ TUDI: M. KERŠEVAN, PISMO RIMLJANOM KARLA BARTHA "2000", ŠT. 44-45, LJUBLJANA 1988)

LITERATURA

RB - "Römerbrief".

KD - "Kirchliche Dogmatik".

Pismo Rimljanom, 1984, Sveto pismo nove zaveze, Ljubljana, Nadškofijski ordinariat.

Albert, Hans, 1979, Das Elend der Theologie, Hamburg, Hoffmann und Campe.

Balthasar, Urs von, 1951, Karl Barth, Köln.

Barth, Karl, 1922, Der Römerbrief (1922), Zürich, Theologischer Verlag (RB).

Barth, Karl, 1976, Kirchliche Dogmatik (Ausgewählt und eingeleitet von Helmut Gollwitzer), Gütersloher Verlagshaus (KD).

Barth, Karl, 1983, Dogmatik im Grundriss (1947), Zürich, Theologischer Verlag.

Barth, Karl, 1984, Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1938, 1946), Zürich, Theologischer Verlag.

Barth, Karl, 1985, Einführung in die evangelische Theologie (1962), Zürich, Theologischer Verlag.

Barth, Karl, 1986, Klärung, Wirkung, Aufbruch, Berlin (DDR), Union Verlag.

Boff, Leonardo, 1986, Cerkev: karizma in moč, Maribor, Obzorja.

Bošnjak, Branko, 1966, Filozofija i kršćanstvo, Zagreb, Naprijed.

Cancik, Hubert (ur.), 1928, Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf, Patmos V.

Daiber, Karl-Fritz, 1987, Produktion von Zivilreligion in der Predigt - Beispiele aus Deutschland 1914-1945, Frankfurt, epd Dokumentation, 1987/47-48.

Denzler G./Fabricius V. (ured.), 1984, Die Kirchen im Dritten Reich. Band 2: Dokumente, Frankfurt, Fischer Verlag.

Feuerbach, Ludwig, 1982, Bistvo kršćanstva, Ljubljana, Slovenska matica.

Fritzsche, Hans Georg, 1984, Lehrbuch der Dogmatik I, II, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.

Küng, Hans, 1974, Christ sein, München, Piper V.

Küng, Hans, 1987, Postoji li Bog, Zagreb, Naprijed.

Lübbe, Hermann, 1986, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien, Styria Verlag.

Lutherische Monatshefte, 1986/5, Thema: Karl Barth.

Matczak, Sebastian, 1968, Le problem de Dieu dans la pensée de Karl Barth, Louvain, Ed. du Nauwelaerts.

Moltmann, Jürgen, 1984, Politische Theologie - politische Ethik, München, Chr. Kaiser Verlag.

Müller, Norbert, 1983, Evangelium und politische Existenz, Berlin (DDR), Union Verlag.

Strle, Anton, 1977, Vera Cerkve, Celje, Mohorjeva družba.

Trebs, Herbert, 1986, Karl Barth, Berlin, Union Verlag.

Zahmt, Heinz, 1967, Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München, Piper Verlag.