

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,17—31

UDK: 27-67:28

Besedilo prejeto: 11/2017; sprejeto: 01/2018

*Mari Jože Osredkar***V začetku je bil dialog¹**

Povzetek: V prispevku razvijamo misel o nujnosti medreligijskega dialoga za preživetje sodobne družbe. Najprej ugotavljamo, da beseda, odnos oziroma dialog človeku omogoča preživetje. Brez dialoga bo sodobna družba propadla. Vendar obstajajo različne ravni medreligijskega dialoga. Sklicujemo se na Marie Thérèse Urvoy, francosko islamologinjo, ki postavlja veliko razliko med izrazoma dialog med krščanstvom in islamom ter dialog med kristjani in muslimani. Povzemamo njeno tezo, da je možen dialog med kristjani in muslimani, ne pa med islamom in krščanstvom. Za utemeljitev tega mnenja Marie Thérèse Urvoy medreligijski dialog razdeli na tri nivoje: na individualnega, na institucionalnega in na teološkega. Med seboj se lahko pogovarjajo verniki dveh različnih religij, lahko se pogovarjajo voditelji religijskih ustanov. Nikakor pa ni možen dialog med krščanskim in islamskim naukom. Ta opredelitev medreligijskega dialoga je v skladu z drugim vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom, ki je pred več kakor petdesetimi leti v dokumentu *Nostra Aetate* povabil katoliške vernike k dialogu z muslimani, ki »molijo edinega Boga, usmiljenega in vsemogočnega«, hkrati pa pozval k spoštovanju različnosti verovanj in k prizadevanju za sožitje v različnosti.

Ključne besede: dialog, kristjani, muslimani, Marie Thérèse Urvoy

Abstract: **In the Beginning there was Dialogue**

Christian theologians are aware that the future of religion depends upon the pursuance of interreligious dialogue. That religion will survive in so far as it will accept common, basic connections, however, with differences. Dialogue is a complex matter. In this paper we will rely on the treatment of dialogue in the writings of the French religiologist Marie Thérèse Urvoy. At the baseline of her thought, Marie Thérèse Urvoy highlights the point that dialogue can take place only between persons. She asserts that dialogue is only possible between Christians and Muslims, but not between Islam and Christianity. More specifically, we can speak about dialogue on three levels: the dialogue between individuals; the dialogue between institutions; and lastly, the dialogue on the theological level. The first two levels are plausible and support genuine exchange; the third

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0269, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

is not possible. Specifically, we can therefore talk about dialogue between Christians and Muslims, and we can talk about a dialogue between the leaders of the Catholic Church and the various Islamic communities. But in any case, it is impossible that any dialogue would be pursued in matters of Christian and Islamic doctrines. This notion of interreligious dialogue is in line with the Second Vatican Council which more than fifty years ago in the document *Nostra Aetate* invited the Catholic believers to engage in dialogue with Muslims who »pray to one God, merciful and almighty«, yet at the same time to respect the differences in belief and to strive for coexistence in diversity.

Key words: dialogue, Christians, Muslims, Marie Thérèse Urvoy

1. Uvod

Dejstvo je, da ljudje govorimo; izgovarjamo besede. Verbalno ali neverbalno se med seboj sporazumevamo. Izražamo svoja občutja, želje; skratka, to, kar mislimo, znamo tudi drugim povedati. In to se nam zdi samoumevno, tako rekoč naravno. Naravno v tem smislu, da je sposobnost komuniciranja ustvarila človeka. To je bistvo naše človeške narave. Sposobnost komuniciranja nenehno ustvarja človeka. Ohranja ga v bivanju. Čim bolj se nam ta sposobnost razvija, tem bolj smo ljudje. Še več, ta sposobnost nas dela Bogu podobne. Besed na prvih straneh Svetega pisma, ki pravijo, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, ne smemo razumeti v smislu telesne podobnosti. Prava božja podoba je opisana v prvih vrsticah Janezovega evangelija:

»V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo ničesar, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi. In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela.« (Jn1,1–4)

Bog je Beseda; Bog je komunikacija in človek lahko najde Boga v vsaki komunikaciji. To je njegova najpristnejša podoba. Človek je Bogu podoben po sposobnosti komuniciranja. Po besedah, ki jih človek izraža, ga tudi vrednotimo. Lahko rečemo, da je beseda največ, kar je človek dobil v upravljanje. Beseda je nekaj tako velikega, da izgovorjene besede človek ne more »potegniti nazaj«. Besede ne more nihče uničiti. Beseda je največ, kar človek lahko človeku da, ker beseda nas povezuje in nas s tem ohranja v življenju.

Če parafraziramo omenjene Janezove evangeljske besede, lahko zapišemo: v začetku je bil dialog! Beseda je namreč sredstvo dialoga, sredstvo komunikacije. Prav tako bi lahko rekli: v začetku je bil odnos! V tem prispevku bomo razmišljali o besedi, o dialogu in o odnosu. Naše razmišljanje bo usmerjeno k medreligijskemu dialogu, ki ga bomo konkretizirali z dialogom med kristjani in muslimani, kakor ga opredeljuje francoska islamologinja Marie Thérèse Urvoy. Naše razmišljanje o besedi in o odnosu ima namen, bralca privedi k boljšemu razumevanju medreligijskega dialoga.

2. Dvojna funkcija besede

Govorjenje ima dvojno funkcijo: govorimo zato, da nekaj povemo, to je: sporočimo novico, predvsem pa se z nekom pogovarjamo, da z njim ohranjamo odnos. O vsebini, ki jo vsaka beseda posreduje naslovniku, bomo spregovorili v tretjem poglavju. Najprej se zaustavimo pri besedi kot temeljnem sredstvu komunikacije, ki jo ljudje zavedno ali nezavedno uporabljamo za ohranjanje medčloveških odnosov, v katerih smo se znašli. Namenoma smo uporabili izraz »smo se znašli v odnosu«, ker izhajamo iz misli Guya Lafona, ki v svoji relacijski teoriji poudarja, da človek kot oseba ne vstopa v odnos z drugim. V odnosu se znajde. Odnos mu je podarjen. (1982, 57) Podrobno bomo o tej temi spregovorili v naslednjem poglavju.

Kadar nagovorimo človeka, z njim spregovorimo nekaj besed, ga s tem priznamo kot osebo in je pogovor z njim znamenje, da smo z njim že v odnosu. S pogovorom torej ne vstopamo v odnos z »drugim«, temveč lahko z njim kvečjemu ohranjamo že obstoječi stik. Beseda še zdaleč ni samo sredstvo za izmenjavo informacij. Izgovorjena beseda je predvsem ohranjevalka medčloveških odnosov. Eden najpogostejših izrazov sovraštva je ignoranca drugega, ko človek človeku ne privoščiti niti besede ter s tem onemogoča in greni življenje obema. V bistvu medčloveške odnose omogoča jezik, ki ga preučuje lingvistika. Na kratko si bomo ogledali dva misleca, Ferdinanda de Saussurja in Ludvika Wittgensteina, ki sta začetnika in utemeljitelja moderne lingvistike. (Marty 1990, 21–70)

Če želimo na kratko predstaviti de Saussurjevo misel, moramo takoj začeti z bistvom njegovega prevrata. Velja opomniti, da je de Saussure, švicarski jezikoslovec, za svojega življenja publiciral le svojo doktorsko disertacijo. Po njegovi smrti sta njegova učenca Bully in Secheyne izdala njegova predavanja pod naslovom *Cours de la linguistique générale* (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja*). (Benveniste 1974, 14) V lingvistiki je bila do de Saussurja poudarjena izključno zgodovinska narava lingvistike (diahronija). »Novost Saussurjevega stališča pa je bilo ozaveščenje, da jezik ne obsega nikakršne zgodovinske razsežnosti, da je sinhronija in struktura ter deluje le zaradi svoje simbolne narave.« (1988, 15) Po njegovem mnenju čas ni dejavnik razvoja jezika. Njegovi elementi se spreminjajo, ker imajo vzrok sami v sebi in v odnosih med seboj. Elementi govornice – ali preprosto besede – torej niso posameznikova last, ampak v izmenjavi besed govorjenje dobi svojo pravo funkcijo. De Saussure posebej poudari: bistvo niso besede, ki si jih ljudje izmenjujemo, ampak te besede omogočajo izmenjavo, odnos z drugim. (Marty 1990, 24) Sinhronija temelji na razlikovanju med »jezikom« in »govorom«. Lingvistika ima namreč dvojni objekt: govornico in jezik. (Hrženjak 2002, 38–40) Govornica kot človeška sposobnost je nekaj drugega, kakor so konkretni jeziki. V posameznem jeziku se govornica realizira. Govorjenje je v bistvu individualno dejanje, ki je označeno s točno določenimi lastnostmi posameznika: poudarek, melodija, stil ... Nekako bi lahko dejali, da pri govorjenju upoštevamo diahronijo – zgodovinsko odvisnost in okolje. Človek govori konkretni jezik na zanj značilni način, ki ga je prevzel od staršev, okolice ... Temu pravimo dialekt, narečje. Jezik pa je izključno socialno dejanje. In prav jezik, ne govornica, je prvi objekt ling-

vistike. Kdor obravnava jezik po zgledu de Saussurja, spozna temeljno načelo moderne lingvistike, da je namreč jezik sistem. Ne glede na kulturo in zgodovino je sleherni jezik sistem. Z besedama »sistem znakov« na drug način izrazimo jezikovno sinhronično funkcijo. Od znakov pa vse do najkompleksnejših izraznih oblik je jezik sistemska ureditev delov. Isti element lahko v dveh različnih strukturah izraža nekaj popolnoma različnega. De Saussure poudarja, da je lingvistični znak arbitraren (poljuben, samovoljen). S tem izrazom misli, da je »nemotiviran«. Če je lingvistični znak celota, ki je rezultat povezave označevalca (akustična slika: kar slišiš ali vidiš – črke ali zvok) in označenca (pojem), potem rečemo, da na primer pojem samostalnika »sestra« ni v nikakršnem notranjem razmerju z zaporedjem glasov s-e-s-t-r-a, ki je njegov označevalec. Prav tako dobro bi bil lahko predstavljen s katerimkoli drugim označevalcem. (Benveniste 1988, 59)

Ko jezikoslovci razlagajo jezik, v bistvu gledajo elemente jezika: lingvistične znake ali akustične slike, besede, ki označujejo neke pojme. In tem elementom pripisujejo pomen. Kako? Včasih si je semantik prizadeval opredeliti pomen besed. Semantika se je omejila na raziskavo »korenov«. Po de Saussurjevi zaslugi pa je postalo jasno, da nekega jezikovnega elementa ni mogoče preučevati izolirano, temveč samo v razmerju z drugimi elementi. De Saussure je v lingvistiko uvedel pojem »bipolarnost jezika«. Beseda »pol« označuje odnos. Pol je namreč veliko več kakor zgolj točka. Kakor na primer zvezda severnica označuje zvezde, ki so v odnosu do nje, in kakor na primer južni pol nikakor ne bi mogel obstajati brez severnega pola, tako ima tudi jezik dva »pola«: osebi, ki obstajata samo v povezanosti in različnosti hkrati. V bipolarnem odnosu je bistveno razlikovanje, ki omogoča dinamizem med poloma. Tako se je semantika obrnila k preučevanju nasprotij med sosednjimi besedami. Do tedaj je prevladovala paradigmatska narava semantike. To pomeni: opisati neki izraz s pripisovanjem pomena, ki naj bi ga izraz imel sam na sebi, ne glede na kontekst. V sobesedilo naj bi ta pomen šele prinašal. Pomen pa so odkrivali tako, da so preučevali posamezne izjave, torej kontekste, v katerih je element nastopal. Nasprotno pa sintagmatska koncepcija semantične deskripcije temelji na tem, da gola deskripcija besede le redko omogoča dojetje njenega prispevka k celotni semantični vrednosti izjav, v katerih nastopa. Če na primer stavke razstavimo na besede in vsaki besedi poiščemo pomen, bomo težko razumeli pomen stavka, saj je skrit v medsebojnem odnosu teh besed. Težko si zamišljamo, kako naj bi rekonstruirali smisel stavka iz pomena besed, če nam ta stavke velja za celoto. Šele iz medsebojne povezave besed namreč lahko spoznamo smisel in pomen stavka. Težko je torej izpeljati smisel izjave iz smisla besed, če ta smisel ni že opisan glede na funkcijo besede v stavku. Ali drugače povedano: paradigmatska semantika v nobenem pomenu ne more obstajati brez sintagmatske. (Marty 1990, 19–20)

Normalna pot v razumevanju naj bi torej bila: iti od akustične slike k pomenu (*du signifiant au signifié*). Beseda »konj« sporoča kontekstu neko določeno žival. Ampak akustično sliko »konj« lahko razumem kot jezikovni element v nekem določenem kontekstu tudi drugače. Konec koncev pa niso samo pomeni tisti, ki nekaj povedo, temveč so tudi akustične slike. Če govoriš slovensko v Avstriji, te verjetno

ne bodo razumeli, toda že zgolj besede same omogočijo, da z ljudmi ohranjaš stik. Vedeli bodo, da nisi Nemeč, pa tudi, da od njih nekaj želiš. Razlikovati moramo med znakom in simbolom. (34) Ta dva imata različno funkcijo. Znak označuje, simbol pa, preden kaj pove, povezuje (npr. slovenski grb, zastava ali beseda »Kristus«). Simbol nima le pomenskosti, ampak v nekem okolju ustvarja občestvenost. Pa tudi jezik sam deluje kot simbol. Ko na primer v tujini slišiš nekoga govoriti slovensko, boš takoj vedel, da je »naš«.

Filozofija Ludwiga Wittgensteina se deli na dve obdobji. Njegovo prvo filozofsko obdobje zaznamuje *Traktat*. V njem Wittgenstein predstavi logično oblikovan jezik kot transcendentalno sliko sveta. Jezik namreč vsebuje možnosti za tvorbe vseh možnih miselnih stavkov. Logično filozofski traktat opredeljuje bistvo stavka kot osnovne logične smiselne enote. Wittgenstein trdi, da zunaj jezika ni nobene čiste misli, ker je že sama misel notranji jezik. Misel je namreč neločljivo povezana z jezikom. V drugem obdobju Wittgenstein popolnoma zavrže svojo prvo filozofijo in na novo razmišlja o jeziku. Predstavljati si jezik pomeni, predstavljati si obliko življenja, način življenja. To drugo obdobje je kritika njegovih prejšnjih pogledov, ki jih je predstavil v *Traktatu*. *Traktat* namreč predpostavlja, da je pomen vsakega pravega imena identičen s predmetom, ki ga to ime označuje. Zdaj pa Wittgenstein ostro razlikuje med nosilcem imena in pomenom imena. Kar v stvarnosti imenu ustreza, je nosilec imena, ne pomen. Nosilec imena (označenec) lahko izgine, se uniči, ne da bi samo ime zgubilo pomen. Ko Sokrat umre, beseda »Sokrat« ne postane nesmiseln izraz, to pa bi se moralo zgoditi, če bi s smrtjo nosilca izginil tudi pomen imena. Če neka beseda, na primer ime v govorici, obstaja, zaradi tega še ni nujno, da objekt, ki ga označuje, predstavlja to, kar je obstoječe in nespremenljivo. Ime je lahko celo prazno; in to tedaj, ko mu nikdar ne ustreza nekaj resnično obstoječega. Wittgenstein v razpravi *Philosophische Untersuchungen (Filozofske raziskave)* začneja s kritiko Avguštinovih *Izpovedi*. Tu Avguštin kot edini v starih časih govori o jeziku:

»Od kod sem se naučil govoriti, sem sprevidel pozneje. Učili me namreč niso odrasli ljudje, ki bi mi po določeni učni metodi vtepali besede, kakor so mi ne dolgo za tem črke, navadil sem se namreč z razumom, ki si mi ga ti dal, moj Bog, še ko sem poskušal z jokom in z raznimi glasovi ter z vsakovrstnimi kretnjami razodevati občutja svojega srca, da bi se ugodilo moji volji, pa nisem mogel dopovedati ne vsega, kar sem nameraval, ne vsem, ki bi jim bil hotel. To pomanjkljivost sem izravnaval s spominom: kadar so odrasli kako stvar imenovali in glasu ustrezno tudi s kretnjo pokazali nanjo, sem to videl in si zapomnil, da označujejo s proizvajanjem zvokov predmet, ki so mi ga hoteli pokazati. A da so prav to hoteli, so mi odkrivali gibi njihovega telesa, ta, rekel bi, naravni jezik, ki je splošna rast vseh narodov in ki obstaja v poigravanju ličnih mišic, v trzanju z očmi in v kretnjah drugih udov ter v zvenenju glasov, ki napoveduje občutje duše, bodisi da duša kako reč želi ali ima bodisi da jo zavrača ali se ji izogiblje. Tako sem po pogostnem poslušanju besed, ki so v določenem redu izražale razne miselne zveze, polagoma razbiral njihov pomen in smisel; kmalu

pa se je tem znamenjem privadil tudi jezik, tako da sem mogel že z njimi izražati svojo voljo. Tako sem občeval z ljudmi, med katerimi sem bival, po znamenjih za sprotno izražanje želja ter stopil globlje v viharno občestvo človeškega življenja, vendar še zmerom odvisen od oblasti staršev in nepotkov odraslih.« (1980, 14)

Avguštinov temelj je intencionalnost. Wittgenstein v prvem obdobju misli enako, potem pa prav na podlagi kritike Avguštinovega mišljenja uči, da so pomeni besed v rabi. Pomen besede se izpelje iz »igre«. Za Wittgensteina jezik ni le socialna institucija, povezovalni element, kakor pravi de Saussure, ampak se jezik bistveno povezuje z vsemi socialnimi elementi. Kakor pravi Avguštin, je to želja, ki nam omogoča, da iščemo, imamo, odklanjamo ali se izogibamo. De Saussure je spoznal, da besede omogočajo odnos z drugim. Odnos pa je odvisen tudi od vsebine teh besed. Z jezikom namreč spoznavamo tudi resnico. Človek si postavlja vprašanja: Kaj je resnica? Kako spoznati resnico? Ko spoznavamo, da je več ali manj vse relativno, vezano na okoliščine in kontekst, je to vprašanje toliko pomembnejše. In eno od meril spoznanja resnice se ponuja tudi v kontekstu komunikacije, v kontekstu medčloveškega odnosa.

3. Ali beseda ustvarja odnos?

Ali je sploh možno vstopiti v odnos z Bogom in z drugim? Ali je beseda, ki jo oseba izgovori, vstopnica za odnos z drugim? Na to vprašanje je poskušal odgovoriti Buber, pa tudi Lévinas, vendar nekoliko drugače. V nadaljnjem razmišljanju bomo primerjali njuni razmišljanji in ju nadgradili z relacijsko teorijo Guya Lafona.

Za napredek znanosti je ponotranjenje zunanosti nenadomestljiva nujnost. Zunanji objekt mora postati predmet mišljenja. Zunanji objekt mora vstopiti v mišljenje, mora biti v njem. Drugost mora postati istost. Tako se je človeku vse do sedaj javljala resničnost. To je epistemološka značilnost, ki smo jo uporabljali vse do sedaj. Levinas pa dokazuje, da to ni celotna resničnost. Poleg tako dostopne drugosti obstaja še Drugi. Nikakor ne moremo enačiti zunanje resničnosti, ki jo lahko popolnoma zaobsežemo, spoznamo in celo reproduciramo, z Drugim, ki se mi približa in je izvirno takšen, da se izogiba moji sli pollaščanja. Pri takšnem načinu spoznavanja nastopi torej problem nedostopnosti Boga. Boga ne moremo zaobjeti, misliti ali obvladati, ker ni v dosegu subjektivne imanence. Toda tudi drug človek kot oseba ni v dosegu subjektivne imanence. Oba sta subjektu transcendentna. Kako bi bili torej imanenca in transcendenca v odnosu? Nastopi vprašanje možnosti človekovega spoznavanja, to je odnosa z D/drugim. Če namreč D/drugega vsrkam vase, ga istovetim s seboj, ukinjam transcendenca, ki je absolutno Drugo. Tako bi D/drugega oropal njegove drugosti oziroma ga ubijem. (Levinas 2014, 25–40) Levinas se je spraševal, kako lahko človek to, kar je popolnoma različno od njega, ponotranji. Bog je čista transcendenca, absolutno Drugi; zato je odnos z njim na epistemološki ravni nemogoč. Ta odnos bi bil kvečjemu lahko iz-

ražen v stvarjenju, ki pa le potrди razliko: svet ni Bog!

Buber trdi, da mi »Ti« postane blizu, ko ga spoštujem. Vztraja pri razodetju Boga, na božji bližini človeku. Vendar ker ga moj razum ne more zaobjeti, tega odnosa nimam v posesti. Kljub vsemu pa Buber vztraja pri nujnosti nekega človekovega spoznanje D/drugega, ki ga v Levinasovem smislu človek nima, ker je Bog vzvišen nad njim. V Bubrovem (1985) nauku transcendenca za seboj pušča sledove, ki jim človek lahko sledi. Tu se ta dva misleca razlikujeta. Za Bubra je človekov odnos do Boga vera, ki je neke vrste védenje. Človek ne vidi Boga. Vidi le njegove sledi in jim sledi in veruje. Za Levinasa pa je odnos do Boga osebni odnos, ki ga enači z etično zahtevo. Z Bogom ne morem imeti razmerja na spoznavni ravni, ker ga ne morem zaobjeti v spoznanju, lahko pa se z njim najdem v odnosu na etični ravni. Bog je namreč etično neizprosno do mene. Človekov odnos do Boga bi torej lahko bila le ljubezen, ki ni posesivna, ampak povezuje ločenost.

Za Bubra je odnos med Bogom in človekom vera. Bog se sklanja k človeku, človek pa mu odgovarja. To je dialog. Človekov odnos do Boga ima lahko dve temeljni obliki: obliko dialoga, odgovora, in obliko posnemanja Boga. Buber ti dve obliki med seboj preprosto združi v eno. Človekovo zgodovino si predstavlja kot veliko odrešensko dialoško gibanje. Človekov odgovor Bogu večkrat ni direkten, ampak zadeva druge ljudi. Odnos do drugih ljudi in do sveta ima temelj in pomen v besedi, s katero ga je Bog poklical. Levinas pa trdi, da bivanje izkušam v obličju D/drugega. Obraz otroka ali tujca, ki me nekaj prosi, ni le predmet med predmeti. To obličje D/drugega je živo in mi govori. Obličje drugega mi pove to, česar sam ne morem izreči. Ruši vse moje vnaprejšnje sodbe in me budi iz spanja. Obličje drugega mi pomeni prvo in nenadomestljivo izkušnjo resničnosti zunaj mene samega. Najzvirnejša resničnost zunaj mene ni drugo, ki ga lahko vsak čas vključim v svoj osnutek sveta – marveč Drugi. In ta Drugi kot izvorna resničnost zunaj mene odgovarja moji neskončni želji po resničnosti, torej tistemu duhovnemu gladu, ki človeka šele dela človeka. Ta glad Levinas jasno razlikuje od potrebe. Potreba namreč hoče zapolnitev, za to pa potrebuje imanenco in ne transcendence. Nasprotno pa želja razlašča. Želi si drugega, ki ostaja Drugi in ne postane del mene. (Levinas 2014, 25–40) Levinas vztraja pri izhodišču iz Drugega in iz pogleda obličja. Izhaja iz bližine trpečega Drugega. (Drugi me vedno zadeva. Drugi me gleda in ne morem reči, da se ne ozira vame) Drugi me kliče v preroško službo, še preden se tega zavem.

Medtem ko Buber gradi odnos Jaz – Ti na vzajemnosti, pa Levinas postavlja Drugega kot večjega od mene. Postavlja nesimetrično razmerje. Brez Drugega ne samo da ne bi mogel obstati, niti biti ne bi bil mogel brez njega. Drugi mi prihaja naproti v svoji vzvišenosti in me izterjuje. In šele po zaslugi te terjatve postajam sam resnični jaz. Ta terjatev, ki me nagovarja v mojem neskončnem duhovnem gladu, dobiva sedaj etični pomen. Seveda lahko drugega, ki se mi razodeva v obličju in upira vame svoj pogled, obravnavam kot predmet. To pa pomeni, da ga ubijem. Levinas pravi: Ne ubijaj! In celo: Ne moreš me ubiti. Čeprav nekemu vzameš telesno življenje, ne moreš uničiti dejstva, da je tisti vate upiral pogled. Vedno ga bo upiral vate. Kaj se ni nikoli znebil Abelovega pogleda. To stanje, ko me Drugi

nagovarja in je onkraj moje sle po posesti, je Levinas imenoval »biti talec za Drugega«. Kdor je talec za drugega, s svojim življenjem jamči, da se drugemu ne bo nič hudega zgodilo. Le če življenje Drugega ni ogroženo, se tudi sam osvobaja. Ta izraz uporablja Levinas, zato da bi ohranil konkretnost za Drugega, da se ne bi izgubil v splošnosti. Levinas pravi, da je to temeljno stanje človeka v vsej zgodovini in škoda, ker smo ga šele zdaj spoznali. Naš temeljni položaj, v katerega je vse vključeno in od njega odvisno, je v resnici takšen, da nas Drugi, ki ga fizično resda lahko ubijem – in vendar ne morem ubiti njegovega pogleda –, načenja, ogroža. Človek bi ta položaj rad zapustil; a ga lahko zapusti samo skupaj z Drugim.

Vsa prihodnost sveta, njegovega uničenja ali preživetja je odvisna od tega, kako bomo sprejeli zahtevo, ki nam jo postavlja obličje Drugega. To je etična zahteva. Neskončna zahteva po odgovornosti za Drugega. Drugemu moram odgovoriti, čeprav me še ničesar ni vprašal, čeprav ga fizično ni ob meni. Kajti stiska Drugega v meni budi smisel za odgovornost in šele kot odgovorno bitje se rodim v človečnost in tudi v filozofijo.

Na vprašanje, ali oseba lahko z besedo ustvari odnos, bomo odgovorili z relacijsko teorijo francoskega misleca Guya Lafona. Lafon izhaja iz dveh teorij spoznavanja sveta. Človek se je vedno trudil, da bi razumel svet, v katerem je, zato si je o svetu vselej ustvarjal neke določene predstave. Pri tem si je v teku zgodovine oblikoval različne poglede na stvarnost. Svet je gledal iz različnih zornih kotov. Poznamo Platonovo idejo oziroma njegovo prepričanje, da stvari niso takšne, kakor jih vidimo, ampak pravi svet obstaja v človekovi zavesti: to, kar vidimo, je samo podoba pravega sveta. Po njegovem so ideje večne in nespremenljive duhovne stvarnosti, ki sestavljajo posebni, nadčutni svet in so po njih upodobljena izkustvena bitja. Pozneje so modreci obrnili ta način mišljenja. Aristotel je zavračal Platonov nebeški svet in učil, da ideje niso nič drugega kakor liki ali forme tvarnih bitij. Tudi sv. Avguštin se je oddaljil od Platona in učil, da so ideje božje stvariteljske zamisli, uresničene v stvarstvu. Sv. Tomaž je strnil Aristotelov in Avguštinov nauk. Božje zamisli so uresničene v stvareh. Svet si je torej predstavljal kot skupek vidnih objektov. Bil je prepričan, da so stvari takšne, kakor so se mu prikazovale. Takšne so, kakor jih je spoznaval s svojimi čutili. Guy Lafon se v preseganju nasprotja med subjektivnostjo in objektivnostjo opre na človeško govorico, vendar brez ozira na Wittgensteina. Zelo verjetno je, da je nanj vplival Merleau-Ponty, ki obravnava fenomenologijo, rekoč, da jezika ne moremo razlagati niti kategorično niti empirično (1995, 73–95). Preseganje nasprotja med objektivnostjo in subjektivnostjo bomo imenovali »kopernikanski obrat«. Obrat zato, ker takšen način razmišljanja o stvarnosti namreč vse postavi na glavo, kopernikanski pa, ker omogoči odgovore na vprašanja, ki jih prejšnji način razmišljanja ni dopuščal. Lafon pokaže, da niso osebki² tisti, ki vzpostavljajo odnose med seboj, temveč je po njegovem učenju odnos tisti, ki rodi osebkke. To njegovo mišljenje smo v pisanju tega prispevka upoštevali vse od začetka. Guy Lafon misli o stvarnosti tako: na začetku se osebki znajdejo v odnosu. Tako kakor se človek (z)najde v življenju, brez svojih lastnih zaslug

² Tukaj so osebki: jaz, ti, on, mi, vi, oni ...

in brez osebne odločitve. To je izhodišče njegove teologije. Kaj obstaja? Beseda sama (»V začetku je bila beseda«, Jn 1,1). Resnica v besedi, izgovorjeni in slišani. Ker pa beseda ni nespremenljiva in trdna, tudi resnica ne more biti nespremenljiva in trdna. Toda resnica tudi spremenljiva ne more biti. Najdemo jo v srečanju med tistim, ki reče »jaz«, in tistim »jaz«, ki je izgovorjen, med tistim, ki reče »jaz«, in svetom, ki ga izgovarja; ta je namreč tudi vedno izgovorjen. Resnica je tudi med tistim, ki reče »jaz«, in tistim, ki mu govori, ki mu reče »ti«. Resnica se rodi v izmenjavi besed. Oseba z izgovarjanjem besede torej ne ustvarja odnosa. Oseba se v odnosu rodi in nenehno rojeva. Izgovorjena beseda je samo kazalnik, da se je oseba (z)našla v odnosu z drugo osebo.

4. Komunikacija – matерна resnice

Klasična opredelitev resnice je *adaequatio intellectus ad rem*, to je: ustrezanje med razumom in stvarjo. »Ampak človekovega védenja ali znanja ne moremo obravnavati v eni sami razsežnosti, v njegovem odnosu s svetom, s stvarnostjo, ki nam jo hoče podati takšno, kakršna je, in jo označiti za resnično, kolikor mu to »uspe«.« (Ocvirk 1981, 209) Človekovo vedenje namreč ustvarja družba, bolj ali manj. Beseda dobi pomen v komunikaciji. Napaka dosedanjega pojmovanja resnice je bila v tem, da si je človek postavil vprašanje in si nanj odgovoril. In to je resnica. In konec! Ampak resnica ni »pika na i«. »Resnica je nesmiselna, če ustavi proces, iz katerega izhaja, ker se s tem onemogoči prihodnost.« (210) Resnico so v preteklosti obravnavali v okviru vsebine. Zdaj pa je resnica uresničevanje takšne komunikacije, ki omogoča še globljo komunikacijo. Takšno pojmovanje resnice ima velik pomen prav v razumevanju Svetega pisma in sploh »božjega razodetja«. Cilj biblične modrosti ni enak znanosti. Bog ni toga, »negibna« stvar, o kateri bi lahko postavili »piko na i«. On je Bog, ki je nenehno v komunikaciji, ki se nenehno razodeva in se daje spoznati. (Marty 1990, 255–265)

Dejali smo, da je človekova beseda nosilec človekovega odnosa. »Temeljna filozofska teza Martina Bubra govori o osnovni besedi, ki jo človek lahko izgovori. Osnovna beseda pa ni samo ena, ampak sta vedno dve besedi: Jaz – Ti!.« (1985, XX) Buber omenja tri področja, na katerih nastaja zveza Jaz – Ti: življenje z naravo, kjer se razmerje zadrži na pragu jezika, življenje z ljudmi, kjer razmerje nastaja v obliki govorice, in življenje z duhovnimi bitnostmi, kjer je razmerje brez govorice, a vendar poraja govor. »Jaz« postaja prek svojih odnosov s »Ti«. Edino pravo življenje je v srečevanju. Svet tega »Ti« je zanj svet relacij, temeljna relacija pa je človekov odnos do božjega »Ti«. V tem odnosu se stekajo in združujejo vsi medčloveški odnosi; ta odnos je tudi temelj vseh medčloveških odnosov. Za Bubra je torej odnos človeka z Bogom osrednja in temeljna točka, ne samo za vero, ampak tudi osebnega medčloveškega odnosa in odnosa človeka do sveta.

Sedaj nista pomembni vprašanji: Sem ali nisem? Biti ali ne biti? Postavlja ju ontologija. Sedaj je pri Levinasu pomembno le vprašanje: Ali smem biti? ... Ob trpljenju in stiski Drugega. V tej etiki Drugi postane prva oseba. Drugi, ki se mi razode-

va v obličju, ki mi govori in vame upira svoj pogled, je zame zahteva ali izziv. Ob drugem spoznavam, da sem jaz sam sebi vprašljiv. Sem nekdo, ki ima čas, s katerim mora nekaj storiti, in to v razmerju do drugega. Prebudim se k samemu sebi, ker sem nekdo, ki ga vse, kar je zunaj njega, ogroža in napada. Ko sem namreč z Drugim, ki me že vnaprej vabi in zahteva moj odgovor, iz obličja v obličje, me nagovarja drugi čas, čas Drugega, ki ni moj čas, marveč je mojemu času transcendenten. Levinas to stanje imenuje diahronija. Čas kot čas zavesti se vedno kaže kot možnost, kot prostor, ki se iz zavesti razprostira v prihodnost. Ob srečanju z Drugim se tako zgodi čas, ki je onkraj mojih možnosti. Prihajam v razmerje s tem, česar ni moč zaobjeti. V priznavanju in sprejemanju Drugega se zgodi odprta prihodnost. Kakšna bo, ne vem. Torej je Drugi čista prihodnost. S tem ko v svojem umrljivem življenju sprejemam povabilo Drugega in stopam pred njegovo obličje, sem »ploden«. Ploden sem, ko dejavno odgovorim na zahtevo »biti talec za drugega«, ko ga sprejemem kot takšnega, ko sprejemem njegov čas. Vendar tako, da to ni le preprosto sprejemanje (*laisser faire*), temveč skrb, da bi bil Drugi in z njim tudi jaz sam svoboden. Oče in mati, na primer, s priznavanjem svojega otroka postajata njegova talca. Dajeta od svojega in s tem omogočata Drugega. Biti talec za Drugega je le trda beseda za ljubezen. Prav v tako umevani ljubezni, ki Drugemu omogoča njegov čas in s tem tudi naš čas, je življenje plodno. In to dogajanje med menoj in Drugim, ki me vabi k odgovornosti, mi odpira tudi dostop do razmerja z Bogom. V dolžnosti, ki jo čutim do Drugega, se čutim napadenega, ogroženega. Dolžnosti do Drugega namreč nikoli ne morem opraviti. To ni naloga, ki bi jo končal in pustil za seboj. Ta naloga je vedno pred mano in nikdar je ne opravim dovolj dobro. Čim resneje vzamem odgovornost, tem večja je ta naloga. Vendar ni kot nekaj naloženega, marveč kot nekaj, kar sam pravzaprav hočem, kar je že v meni. Odgovornost za Drugega lahko torej sprejemem le, če me v obličju Drugega nagovarja neskončni smisel. Ko se odločim za odgovornost, se me neskončni smisel dotakne in se mi hkrati že odtegne, če ne more nastopiti v nobeni predstavljeni sedanjosti. Ko prevzamem odgovornost za Drugega, »vdre k meni Bog«. Vprašujem se: »Čemu počnem to? Čemu se žrtvujem za Drugega? Zakaj dajem zanj svoje življenje?« Odgovor je: »Bog gre mimo!« Odgovornost je prostor, kjer se neskončnost približa končnemu, ne da bi pri tem zatajila svojo neskončnost. Zato je tudi »Tukaj sem!«, s katerim stopam v odgovornost, sam na sebi »religiozen«. Sam v sebi je že neskončni smisel, v katerem »se povečuje slava neskončnega«. (2014, 25–40)

Razlika med Bubrom in Levinasom je podobna razliki med krščanstvom in judovstvom. Buber je bolj formalen, Levinas pa zelo konkreten, kakor je konkretna tudi judovska Postava, ki ne pušča svobode. In ker je za Levinasa prva Postava, v kateri ni svobode, je zanj ljubezen nujnost. Moraš biti dober. V krščanstvu pa je prva svoboda, ki seveda prinaša s seboj tudi odgovornost. Človek se lahko odloči za pomoč bližnjemu ali pa ga prezre. Prav tako krščanstvo zahteva spreobrnjenje, ki temelji na svobodi. V tem smislu Valadier kritizira Levinasa in pravi:

»Po Levinasu naj bi mi bili »talci drugega«, kot zaporniki neke odgovornosti,

ki je pred vsemi odločitvami, prisiljeni, da ljubimo drugega. Prispodoba talca meri na idejo o pasti, v kateri smo ujeti in torej nas ima drugi zaprte. Nismo več svobodni. Toda drugi ni naš sovražnik, niti terorist, pripravljen uporabiti silo. Še manj pa je drugi naš ječar, ki bi nas čuval in veleval, kaj storiti. Drugi je nekdo, ki ga sicer res lahko pozabim (greh), je pa tudi nekdo, h kateremu lahko pridem. Podobno kot Marijino obiskanje. Marija, ki nosi božje dete pod srcem, teče k teti Elizabeti, da bi ji pomagala. Niti pomisliti ne moremo, da bi bila Marija talka. Nikjer niti besede o prisili. Tu je samo logika prostovoljne ljubezni.« (1991, 49)

Valadierevo krščansko kritiko Levinasove judovske miselnosti bi sklenili z Lafovimi razmišljanjem. V svoji knjigi *Le Dieu commun* postavi za izhodišče pogovor dveh zapornikov iz romana *Derviš in smrt* Meša Selimoviča. Na podlagi tega pogovora postavi temeljno vprašanje: »Kaj bi se zgodilo, če ne bi bili v komunikaciji?« (1982, 15) Od življenja bi imeli veliko manj, kakor imamo sedaj, če bi se bivanje brez komuniciranja sploh lahko imenovalo življenje. Krščanstvo ima za smisel življenja življenje v občestvu in občevanje tako z ljudmi kakor tudi z Bogom. Kvaliteta življenja je lahko le v kvaliteti odnosov. Vemo pa, da je najpopolnejši odnos, najintenzivnejše razmerje v prostovoljni ljubezni, ki se v vsej svoji polnosti pokaže v odnosu do bližnjega. Vendar človeku ljubezen pomeni odpoved. Odpoved samoljubnosti namreč. Kajti ko ljubiš, moraš umirati sebi. Umiranje je dolgotrajen proces, kakor je dolgotrajen proces tudi ljubezen. Če bi človek namreč nehal iskati in spoznavati osebo, ki jo ljubi, če do nje ne bi imel več zaupanja, ki je možno le, če človek zaupa višji ljubezni, bi ljubezen umrla in umrl bi tudi človek. Ko govorimo o dialogu, v bistvu mislimo na odnos, v katerem se človek uresničuje. Da bi človek lahko uresničil samega sebe, ima možnost, stopiti v trajen proces radikalnega spreminjanja samega sebe. Stopi lahko iz sebe k drugemu, kajti le po drugem prejema življenje.

Na temelju dosedanjega razmišljanja bomo pokazali, kako beseda Bog v različni komunikaciji dobi različen pomen. Spoznali smo, da beseda nima pomena sama v sebi. Nihče ji ne more določiti pomena. Pomen dobi v komunikaciji. Da je to resnično, se lahko hitro prepričamo. Vzemimo, na primer, slovenski glagol »upati«. Slovar slovenskega knjižnega jezika to besedo opredeli takole: »duševno stanje, ko se vidi možnost za rešitev iz težkega položaja.« (Slovar 2014, 825) V osrednji Sloveniji študent upa, da je uspešno opravil izpit, bolnik upa, da bo kmalu ozdravel, kmet pa upa, da se bo kmalu končalo sušno obdobje. Če se premaknemo nekaj desetnih kilometrov proti zahodu, v Vipavsko dolino, bomo slišali, da tam otrok ne upa priti v šolo, ker je bolan, delavec ne upa dvigniti bremena, ker je pretežko, in vernik ne upa brati verske literature, ker nima časa. Tam se glagol »upati« uporablja v pomenu »moči«. Torej morem – ne morem. Zakaj tako? Zato, ker beseda nima pomena sama v sebi in tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika ne more kar določiti pomena neki besedi, kakor ji tudi nihče drug ne more preprosto določiti pomena. Pomen »se rodi« v občevanju med ljudmi. Ista beseda med posamezniki v različnih okoljih izraža različen pomen. To pa zato, ker je človek vedno odvisen od nekega kulturne-

ga okolja in zunaj njega ne more niti zaživeti. Človek se izraža vedno v neki kulturi, z izrazi, ki so za to kulturo značilni. Zavedanje posameznika in njegova pripadnost kulturi sta odvisna prav od izrazov, ki so značilni za to kulturo. Otroka so naučili govoriti starši in okolje, in to tako, kakor so starši in okolje govorili in se izražali. Človek torej vse dela tako, kakor se je nauči od drugih. To pomeni, roditi se in živeti v neki kulturi. Vse, kar posameznika okolica nauči, ga zaznamuje in potem veže na to okolico. Če človek zamenja okolje, opazi različnost in tudi v drugem okolju ohrani »svoje navade«, ki ga identificirajo in vežejo na dom. Če pa je kulturna različnost prevelika, se človek ne more »vživeti« v drugo okolje oziroma ima težave s skupnim življenjem. Tako tudi beseda dobi pomen v okolju, v katerem je izgovarjana. Popolnoma iste zakonitosti veljajo za besedo »Bog«. Nima pomena sama v sebi. Pomen ji podari okolje, v katerem se beseda izgovarja. In ker se izgovarja v različnih okoljih, ima beseda »Bog« v različnih okoljih različne pomene.

Besede, ki sestavljajo jezik, so v bistvu podobe pojmov, kakršni v človekovi zavesti »zastopajo« materialno in duhovno stvarnost; ta stvarnost je subjektu »druga«. To velja tudi za abstraktne pojme, za srečo, ljubezen, trpljenje ... Besede, izgovorjene podobe, pomenijo tudi pojme z religioznega področja. Tako je beseda »Bog« v bistvu le ena od podob nečesa ali nekoga, ki si ga mi – spet je to le podoba – predstavljamo kot osebno bitje, ki presega človekovo spoznanje. Človek je namreč simbolno bitje in za komuniciranje poleg eksaktnega jezika uporablja tudi simbolni jezik, v katerem igrajo najpomembnejšo vlogo besede – simboli, ki v sebi skrivajo neko drugo vsebino. Za njihovo razumevanje je potrebna razlagalna sposobnost, intuicija. Navzoča je večpomenskost, saj lahko vsak človek takšen govor drugače dojema. Ne moremo reči, da neko razumevanje ni pravilno. Simbol namreč v ljudeh deluje različno. Pomen simbolne govornice je odvisen od kulture in od osebne zgodovine vsakega posameznika. Simbolni jezik namreč priključuje človeku v spomin izkustvo nečesa iz preteklosti, kar je povezano s tem simbolom. Odnos in razumevanje simbola sta zaznamovana z našo izkušnjo. Jasno je torej, da v islamski kulturi, ki temelji na Koranu in na tradiciji, ki je drugačna od krščanske, beseda Bog nosi v sebi popolnoma drugačno vsebino – resnico, kakor pa jo poznamo v krščanstvu. Tudi ime Jezus, ki ga s spoštovanjem izgovarjamo kristjani in muslimani, različno nagovarja vernike obeh religij.

5. Marie Thérèse Urvoy in njeno videnje dialoga med kristjani in muslimani

Kljub dokumentom, iz katerih izhajajo dejanja dialoga predstavnikov katoliške Cerkve, vedno znova doživljamo nerazumevanje, spore in celo nasilje med kristjani in muslimani. Vse to nas sili k bolj poglobljenemu razmišljanju o medreligijskem dialogu. Govoriti o dialogu med religijami kar tako, na splošno, je zavajajoče. Dialog kot pogovor ima namreč lahko različne ravni. Marie Thérèse Urvoy, francoska islamologinja, profesorica islamologije in arabske kulture na Univerzi v Bordeauxu in na Katoliškem inštitutu v Toulousu, je bila rojena francoskim staršem v Dama-

sku, kjer je že kot otrok spoznala arabsko kulturo in islamsko religijo. V svojem članku *Les difficultés et la nécessité du dialogue islamo-chretien* (2015) postavlja izhodišče, da »dialog lahko zaživi le med osebami, v našem primeru med kristjani in muslimani, nikakor pa ne med islamom in krščanstvom«. Kaj želi s tem povedati? Razlikuje več plasti dialoga.

a) Dialog na individualni ravni se dogaja v vsakdanjem življenju kristjanov in muslimanov, ki živijo v nekem skupnem okolju. Takšen dialog se dogaja, ko se verniki soočajo med seboj v vsakodnevnih situacijah, se pogovarjajo in spoznavajo. V ospredju je predvsem sodelovanje in priznavanje drug drugega zaradi želje po mirnem sobivanju dveh različnih verskih skupnosti na enem kraju. Kjer dialog med muslimani in kristjani poteka, poteka v tej obliki.

b) Dialog na institucionalni ravni se dogaja med predstavniki verskih ustanov. Papež se pogovarja z islamskimi predstavniki, kako si prizadevati za mir in sožitje na svetu. Lahko govorimo tudi o skupni molitvi predstavnikov kristjanov in muslimanov. Kakor razberemo iz tega članka, se to dogaja.

c) Dialog na teološki ravni pa je zelo kompleksen in praktično neizvedljiv. Dvema različnima verskima sistemoma je težko poiskati skupne temeljne verske resnice in na njih graditi teološki dialog. V teoriji tako krščanski kakor muslimanski predstavniki precej poudarjajo, kako je treba izhajati iz skupnih verskih resnic, ki obe veri povezujejo, a pri globlji analizi in argumentiranju teh resnic slej ko prej pride do nestrinjanja, saj sta obe verski skupnosti trdno in dokončno prepričani v svoj verski nauk. Teološki dialog med kristjani in muslimani nikjer po svetu ni stekel, saj pogovor v tej smeri privede nazadnje le do sporov in do spreobračanja v svoj prav. Sožitje in sodelovanje med kristjani in muslimani je vedno posledica uspešnega dialoga na individualni ravni in nikoli dialoga na teološki ravni.

Bistvo sporočila Marie Thérèse Urvoy je nezmožnost dialoga med kristjani in muslimani na teološki ravni. Lahko se pogovarjamo o prizadevanjih za mir in za čisto okolje. Nikakor pa se ne moremo pogovarjati o vprašanju, ali je Jezus Bog ali samo človek. Teologija je namreč govorjenje iz vere. Da bomo tezo še bolj utemeljili, si bomo pomagali z dvema slovenskima filozofoma.

Robert Petkovšek (2007; 2016a; 2016b; 2017) poudarja, da je dialog dvostranska komunikacija med osebami. To ni monolog, ki je izraz človekovega prepričanja, da ima v lasti absolutno resnico, in ga to zavede, da ne posluša sogovornika, ampak zgolj vztraja pri svoji resnici. Vernik pa je prepričan, da ima v lasti absolutno resnico. V nasprotnem primeru je slab vernik. In če je dober vernik, bo vztrajal pri svojem prepričanju; to pa imenujemo monolog. V monologu namreč izgine drugačnost. Pogoj, da se sploh lahko razvije dialog, je ravnovesje med enakostjo in drugačnostjo. »Jaz« in »ti« sta enakost in drugačnost hkrati in v dialogu morata biti v ravnovesju, tako da ni nobeden od obeh različnih polov v prednosti. V dialogu ne sme biti v središču ne »jaz« ne »ti«, enakost in drugačnost si morata biti enakopravni. (Petkovšek 2007, 121–122; 2016; 2017) Če povemo drugače, »jaz« in »ti« morata napraviti prostor drug za drugega. Pri izpovedovanju in izražanju nauka vere to ni možno.

Branko Klun v svojem članku Dialog med iskanjem enotnosti in spoštovanjem razlike. Odmevi zahodne miselne dediščine (2012) razmišlja o dialogu in ga opredeljuje v grško-judovsko-bibličnem izročilu. Tudi on poudarja raznolikost in enotnost sogovornikov v dialogu. Po grškem izročilu se morata sogovornika poenotiti glede pomena besed, da se sploh lahko pogovarjata. Deliti morata skupno umnost oziroma se strinjati glede skupne logike. Grška beseda *logos* (razum, um) je temelj besedi *dia-logos*, ki povezuje govor (besedo) in um. Dialog naj bi sam po sebi predpostavljal poenotenost sogovornikov, kajti *dia-logos* je utemeljen v *logosu*. Začetnik filozofskega dialoga je bil antični filozof Sokrat, ki je v dialogu pozornost usmeril predvsem na sogovornika in hotel slišati ter razumeti njegovo mišljenje in argumente. Ker so o nekaterih stvareh vladala različna mnenja, je Sokrat s sogovornikom želel priti do skupne resnice. Ta odprtost do drugega človeka, ki jo je Sokrat pokazal v dialogu, je po Klunovem mnenju temelj dialoškega odnosa. Resnica tiste stvari, ki jo je Sokrat iskal v dialogu s sogovornikom, je bila pravzaprav neki brezčasen, univerzalen in nespremenljiv *logos*, logična struktura celotne stvarnosti, ki pomeni tudi logiko našega uma. Sokratov cilj v dialogu je bil, priti do skupnega *logosa*, do skupne resnice. Skupna resnica pa v konfrontaciji dveh različnih nauk ni možna.

Katoliška Cerkev je z razvojem nauka o odrešenju, v katerem vključuje možnost odrešenja muslimanov, omogočila dialog z muslimani na individualni in na institucionalni ravni, nikakor pa ne na teološki ravni. Skratka, kristjani in muslimani se o teoloških vsebinah ne morejo pogovarjati, ker ni ravnovesja med enakostjo in drugačnostjo. Drugače povedano, krščanska in islamska teologija sta si podobni, toda kljub vsemu preveč različni, da bi med njima lahko stekel pogovor.³

6. Sklep

Beseda, ki je sredstvo komunikacije in s tem temelj življenja, kot posredovalka resnice ni enoumna. Njen pomen se namreč rodi v komunikaciji med osebami. To dejstvo ni zanemarljivo, ko govorimo o dialogu, predvsem o medreligijskem dialogu. Pogovor med pripadniki različnih ver je v zgodovini velikokrat privedel do preprirov, nasilja in vojn. Danes ni nič drugače. Zato je zelo pomembno učenje Marie Thérèse Urvoy (2016; 2015; 2009), ki medreligijski dialog razčlenjuje na tri ravni in poudarja, da dialog na teološki ravni ni možen. Ali pa privede do razdora. Beseda Bog, ki jo vsi uporabljamo, ima v dveh kulturah popolnoma različen pomen, ker beseda nima pomena sama v sebi, nihče ji ga ne more določiti. Beseda dobi pomen v komunikaciji.

³ Drugi vatikanski koncil je prvi cerkveni zbor, ki pozitivno spregovori o vseh tistih, ki so »onkraj« katoliških meja. Temelje ekumenske usmeritve Cerkve in medverskega dialoga najdemo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. To je tudi temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in medverski dialog. Kot referenca je služil naslednjim dokumentom: Odlok o ekumenizmu, Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. (Osredkar 2016, 13–25)

Reference

- Avguštin.** 1980. *Izpovedi*. Prev. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Benveniste, Émile.** 1988. *Problemi splošne lingvistične*. Zv. 1. Prev. Igor Ž. Žagar in Bernard Nežmah. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 1974. *Problèmes de linguistique générale*. Zv. 2. Pariz: Gallimard.
- Buber, Martin.** 1985. *La fede dei profeti*. Prev. Andrea Poma. Monferrato: Casa editrice Marietti.
- Klun, Branko.** 2012. Dialog med iskanjem enotnosti in spoštovanjem razlike: odmevi zahodne miselne dediščine. V: *Izhodišča dialoga v sodobnem svetu*, 53–69. Ur. Janez Juhant in Vojko Strahovnik. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Lafon, Guy.** 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- Levinas, Emmanuel.** 2014. *Le temps et l'autre*. Pariz: PUF.
- Marty, François.** 1990. *La bénédiction de Babel*. Pariz: CERF.
- Merleau-Ponty, Maurice.** 1995. *Eloge de la philosophie*. Pariz: Gallimard.
- Mounier, Emmanuel.** 1990. *Oseba in dejanje*. Prev. Rafko Vodeb. Ljubljana: Društvo 2000.
- Ocvirk, Drago.** 1981. Razodetje in védenje. *Bogoslovni vestnik* 41, št. 2:192–223.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71, št. 1–2:13–25.
- Petkovšek, Robert.** 2007. Dialogical Being: Religion, Philosophy, Culture. V: *Dialogue and Virtue: Ways to Overcome Clashes of our Civilizations*, 121–137. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Münster: Lit Verlag.
- . 2016a. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- . 2016b. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika.** 2014. 2. dopolnjena izdaja. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stres, Anton.** 1979. *Nič in smisel: filozofske osnove nihilizma*. Ljubljana: Naše tromostovje.
- Urvoy, Marie Thérèse.** 2016. Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 101–128.
- . 2015. Les difficultés et la nécessité du dialogue islamo-chrétien. *Bulletin de la littérature ecclésiologique* 116, št. 4:65–80.
- . 2009. Le dialogue islamo-chrétien: du principe à la réalité. *Catholica* 106:73–90.
- Valadier, Paul.** 1991. *Lettres à un chrétien impatient*. Pariz: La Découverte.