



*Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)*  
*Besedilo prejeto Received: 24. 8. 2023; Sprejeto Accepted: 8. 9. 2023*  
UDK UDC: 27-144.81:26-277.2  
DOI: 10.34291/Edinost/78/02/Krasovec  
© 2023 Krašovec CC BY 4.0

Jože Krašovec

## Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski hermenevtiki

*The Perception of the Unity of God's Being  
in Early Jewish and Christian Hermeneutics*

**Izvleček:** Članek odpira vprašanje ustreznosti filozofske hermenevtike v percepciji enosti in edinosti Boga, kot se razodeva v svetopisemskih besedilih, ki niso filozofski traktati, ampak večinoma literarne prezentacije različnih načinov Božjega razodetja v stvarstvu in v zgodovini izraelskega ljudstva. Bog je že s stvarjenjem s človekom vzpostavil dialog z besedo, z vidnimi znamenji in z nevidnimi načrti. Poglavitno sredstvo izražanja Božjega bitja v njegovem bistvu in delovanju so antropomorfizmi, ki omogočajo konkretne predstave z odprtimi obzorji in s toplino medosebnih odnosov. Filozofija pa teži k abstrakciji, ki Boga prikaže kot nespremenljivo Idejo, ki se v konkretnih zgodovinskih in življenjskih situacijah oddaljuje od človeka, ker ga ne more odrešiti. S tem se izniči vrednost svetopisemskih atributov, kot so pravičnost, zvestoba, sočutje, usmiljenje in ljubezen. S stališča humanistike in teologije gre torej za vprašanje veljave temeljnih osebnih in družbenih vrednot. S to težavo se je soočil že judovski filozof Filon Aleksandrijski, pozneje največji judovski filozof Maimonides, med kristjani pa nekateri cerkveni očetje in srednjeveški »sholastiki«. Članek kritično presoja izvore abstraktne filozofske hermenevtike, ki so prej ovira kakor olajšava v iskanju celostne metode v strokovni eksegezi in v misijonarski katehezi. S tem nakazuje možno razlago, v čem je bistvo apelala po vrnitvi k virom v osebnem, družbenem, religijskem in medreligijskem dialogu.

**Ključne besede:** enost in edinost Boga, Božji atributi, antropomorfizem, Bog kot oseba v Svetem pismu, Bog kot Ideja v filozofiji

**Abstract:** *The article raises the question of the relevance of philosophical hermeneutics in the perception of the oneness and unity of God as revealed in the Biblical texts, which are not philosophical treatises, but mainly literary presentations of the different ways of God's revelation in creation and in the history of the people of Israel. Already at creation, God entered into dialogue with man through the Word, through visible signs and invisible plans. The main means of expressing God's being in its essence and action are anthropomorphisms, which allow for concrete representations with open horizons and the warmth of interpersonal relationships. Philosophy, on the other hand, leans toward abstraction, presenting God as an immutable Idea which, in concrete historical and life situations, distances itself from man because it cannot redeem him. This nullifies the value of biblical attributes such as justice, faithfulness, compassion, mercy and love. From the point of view of the humanities and theology, then, the question is one of the validity of fundamental personal and social values. This problem was already faced by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, then later by the greatest Jewish philosopher Maimonides, and among Christians by some of the*

*Church Fathers and the medieval »scholastics«. The article critically examines the origins of abstract philosophical hermeneutics, which are an obstacle rather than a relief in the search for a holistic method in professional exegesis and in missionary catechesis. In doing so, it suggests a possible explanation of the essence of the appeal for a return to the sources in personal, social, religious and interreligious dialogue.*

**Keywords:** *unity and oneness of God, attributes of God, anthropomorphism, God as a person in the Bible, God as an idea in philosophy*

## Uvod

Osrednjo judovsko veroizpoved v Peti Mojzesovi knjigi 6,4-8 navajajo vsi najpomembnejši filozofi in teologi, ki so pisali o Božji enosti, edinosti, dobroti in pravičnosti.<sup>1</sup> Besedilo se glasi:

Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vso močjo! Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu. Zabičuj jih svojim otrokom in govori o njih, ko bivaš v svoji hiši in ko hodiš po poti, ko legaš in ko vstajaš! Priveži si jih za znamenje na roko in naj ti bodo za načelek med očmi! Napiši jih na hišne podboje in na mestna vrata! (5 Mz 7,9)

Pavel pa v 1 Kor 8,5-6 poudari edinost v Bogu Očetu, v Božjem Sinu in med nami: »Tudi če so tako imenovani bogovi ali na nebu ali na zemlji – kakor je res veliko bogov in veliko gospodov – je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse in mi zanj, in en Gospod, Jezus Kristus, po katerem je vse in mi po njem.«

To besedilo je dalo pečat celotni Peti Mojzesovi knjigi in je zaznamovalo judovsko religijo vsaj skozi 2500 let vse do danes. Bolj kakor se morda zdi, pa je narekovalo poudarke v celotni knjigi Nove zaveze. To besedilo vključuje neločljivo povezanost dveh načel: prvič, da je Bog samo eden in edini; drugič, da Bog ni brezoblična Ideja in Usoda, ampak najvišje osebno duhovno bitje, ki ga je mogoče in treba brezpogojno ljubiti. Bog, ki je edini, je izbral eno ljudstvo, Izrael, in z njim sklenil večno zavezo.

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).



Tako je Izrael postopoma za vse človeštvo postal znamenje edinosti, ki pomeni najdrznejšo provokacijo za vse antične in novodobne politeizme in panteizme. Namesto Usode antičnih mitov, filozofij in misterijev Sveto pismo postavlja Božjo Previdnost. Namesto cikličnega pojmovanja časa in zgodovine postavlja teleološko smer zgodovine z obljubo dopolnitve vsega stvarstva v polnosti časov. Namesto determinizma brez osnove za kakršnokoli moralo postavlja svobodo človekovega duha in globinski čut za osebno in družbeno moralo ter v središče celotne vizije vesolja in človekove duhovne kulture postavlja neodtujljiv čut za odgovornost. Vse bistveno, kar je v Stari zavezi zapisano za Izrael, je Jezus vključil v Novo zavezo, ki Staro zavezo dopolnjuje najbolj očitno s tem, ko na široko odpira vrata svobode, odgovornosti in ljubezni do Boga in človeka vsem narodom sveta.

Zgodovina filozofije kaže, da so se filozofi zaradi racionalističnega pristopa na različne načine oddaljili od svetopisemske celostne percepcije Božje enosti in edinosti. Z nadvlado racionalizma se je srečeval že antični judovski filozof Filon Aleksandrijski (med 15 in 10 pr. Kr.–45 po Kr.), v srednjem veku pa Maimonides (1138–1204). Krščanski filozofi srednjega veka – sv. Anzelm (1033–1109), sv. Tomaž Akvinski (1225–1275), sv. Bonaventura (1221–1274), Albert Veliki (1193–1280) in Duns Skot (1266–1308) – so si pomagali z razlikovanjem med enovitostjo Božjega bistva in pluralnostjo Božjega delovanja v ustvarjenem svetu v dialogu z omejenimi človeškimi bitji. Na tej podlagi se je uveljavilo načelo analogije bitja (*analogia entis*). Dionizij Areopagit (konec 5. in začetek 6. stoletja) in Nikolaj Kuzanski (1401–1464) abstraktni racionalizem premostita s tem, da se zatečeta v mistično doživljanje Boga. S pojavom idealizma in panteizma v novem veku pride do abstrakcij, ki še bolj otežijo interakcijo med racionalno logiko, intuicijo in duhovno izkušnjo. Za prikaz problema se ta prispevek omejuje na percepcijo nekaterih starejših judovskih in krščanskih razlagalcev Božjega bistva.

## 1 Biblične osnove dojemanja Božje enosti in edinosti

Za svetopisemsko dojetje Boga in človeka je značilno dojetje vzajemnosti med edinostjo in pluralnostjo. Bog je stvarnik in edini absolutni gospodar zgodovine, zato samo v njem vsak posameznik in vsa človeška



družina najde svoje mesto, dostojanstvo in namen. Izvolitev Izraela in sklenitev zaveze z njim pomenita zanj posebno dostojanstvo, ki vključuje tudi posebno odgovorno poslanstvo, da si prizadeva za popolnost. Suzan Haber v članku *God, Israel and Covenant: Unity in the Book of Deuteronomy* (1999) izpostavi osrednje sporočilo Stare zaveze, da za Izrael izvolitev pomeni posebno odgovornost in poslanstvo, da resnico o Bogu in človeku posreduje vsem narodom. Trije avtorji so obsežno predstavili misijonski značaj Stare in Nove zaveze: David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991); Christopher J. H. Wright, *The Mission of God* (2006); Walter C. Kaiser, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (druga izdaja 2012). Skupno spoznanje teh avtorjev je, da celotno Sveto pismo poroča o Božjem poslanstvu, ki omogoča poslanstvo Izraela in celotnega človeštva. Temeljna vprašanja so, kdo je Bog, k čemu je poklical svoje ljudstvo in kako se narodi vključujejo v Božje poslanstvo.

Enotnost Svetega pisma se kaže v tem, da je celotno Sveto pismo, od Geneze do Razodetja, rezultat same narave Boga in Božjega ljudstva. Dialoška narava odnosov med enim Bogom in v njem zedinjenim Izraelom je razlog, da v Svetem pismu Bog ni prikazan kot abstraktna najvišja resnica niti kot kozmična predstava večnega gibalca, temveč predvsem kot najvišja pravična sočutna, usmiljena oseba (Krašovec 2007, 2010; 2020a; 2020b; 2022). Zato v Svetem pismu igrajo izredno pomembno vlogo osebni atributi in antropomorfizmi. Biblična izrazito personalistična dialoška osnova dojemanja in čaščenja Boga predstavlja posebno priložnost za oznanjevanje (homiletiko in katehezo), biblično hermenevtiko in medverski dialog v okviru treh monoteizmov: judovstva, krščanstva in islama. Irena Avsenik Nabergoj je prednosti personalno-dialoške osnove svetopisemske religije pomenljivo predstavila v svojem članku *Izvori in strukture biblične pridige* (2020). Dialog te edinstvene vrste govorništva predstavlja za vse vernike, predvsem pa oznanjevalce, tudi edinstveno odgovornost: »Pridiganje, ki temelji na Svetem pismu, ima med vsemi vrstami govorništva poseben status, to pa od pridigarja zahteva tudi posebno odgovornost. Temelji namreč na veri, da Sveto pismo pričuje o razodetju enega samega Boga, ki je ljubezen in ki ljubezen do resnice zahteva tudi od svojih vernikov. Govornik mora Sveto pismo razlagati s tako zvestobo in občutljivostjo, da vernik po njem sliši Božji glas, ter hkrati s tankočutnostjo do sočloveka v sodobnem svetu.« (Avsenik Nabergoj 2020, 519).



Kolikor bolj Sveto pismo poudarja, da je Bog samo eden, da je absolutno popoln in kot stvarnik združuje celotno človeštvo, toliko bolj smo pozorni na pluralizem imen in atributov, ki jih Sveto pismo uporablja v navajanju Božje dejavnosti v svetu in s tem daje videz pluralnosti. Veliko število Božjih imen, nazivov in atributov sestavlja popoln mozaik enega samega osebnega Boga in torej izraža edinost Božjega bitja. Zaradi edinosti enega osebnega Boga lahko govorimo o edinosti Svetega pisma Stare in Nove zaveze. Harold Henry Rowley v svoji knjigi *The Unity of the Bible* (1955) zavrača vse vrste tipološke in alegorične razlage, ki žive zgodbe, konflikte in spravna dejanja spravljajo pod skupni imenovalec konceptov in statičnih stanj. Sam svetopisemska besedila dojema kot »dinamično enotnost«, se pravi edinost znotraj različnosti. Edinost ali enotnost Svetega pisma je »enotnost (*unity*) procesa in razvoja« (Rowley 1955, 15). Rowley je s svojo študijo močno spodbudil razmišljanje o naravi biblične edinosti in enotnosti. David Syme Russell v knjigi *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964) pomenljivo razlaga enotnost odrešenjske zgodovine na podlagi sporočila, da so vsi ljudje ustvarjeni po Božji podobi in so torej eno v Bogu, v Novi zavezi pa še eno v Jezusu Kristusu. Zlasti preroki so v zgodovinskih dogodkih prepoznavali Božji načrt in so »zgodovinske dogodke razlagali *sub specie aeternitatis* ter v videzu zgodovinske zmešnjave zapažali neki red in cilj« (Russell 1964, 2020). Russell sklepa: »Navsezadnje obstaja enotnost, ki je širša od enotnosti zgolj svetovne zgodovine; gre za enotnost, v kateri je časno prevzeto v večno s pomočjo tistih moralnih in duhovnih lastnosti, ki sestavljajo Božji namen – namen, ki sicer najde svojo uresničitev v zgodovini, vendar mora svojo utemeljitev iskati zunaj zgodovine.« (1964, 224)

Enotnost omogočajo torej moralne in duhovne lastnosti. Iz tega logično sledi sklep, da enotnost ruši in ljudi razdvaja moralna in duhovna alienacija: sebičnost, prevračanje pravice, zatiranje šibkih, gospodovalnost, malikovanje materije itd. Na koncu svojih spodbud k zvestobi in ljubezni do Boga v Peti Mojzesovi knjigi Mojzes v poglavju 32 v pesniški obliki slika nasprotje med Božjo popolnostjo in nepopolnostjo Izraela. V vrsticah 3-6 toži:

Oznanjal bom Gospodovo ime,  
 priznajte veličino našemu Bogu!  
 Skala je, popolno je njegovo delo,  
 saj so vsa njegova pota prava.



Zvest Bog je in v njem ni krivice,  
 pravičen je in iskren.  
 Spridili so se mu, niso več njegovi otroci  
 spričo svojih prestopkov,  
 sprevržen in popačen rod!  
 Ali tako vračate Gospodu,  
 bedasto in nespametno ljudstvo?  
 Mar ni on tvoj oče, ki te je ustvaril,  
 ki te je naredil in te utrdil?

Roger Good je v svojem članku *Plurality yet Unity in God* (2005) v okviru celotne Stare zaveze zbral primere Božjega imena v množinski obliki in pluralno rabo Božjih atributov v kontekstih, ki kažejo, da pluralnost služi poudarjanju Božje edinstvenosti in edinosti. Članek zaključuje z razlago: »Pluralnost v poimenovanjih za Boga, v pronominalnih referentih in v Božjih razodetjih ali manifestacijah, čeprav ni dokončna pri dokazovanju trojnosti Boga, vsaj napoveduje in pripravlja pot za novozavezno razodetje troedinega Boga, kjer so trije, ki so različni, a ne ločeni, in ki delujejo skupaj kot eno.« (Good 2006, 56)

Walter C. Kaiser je to vrsto besedil v Stari zavezi predstavil v monografiji *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (druga izdaja 2012). Kaiser tu pokaže, da je bilo poslanstvo Izraelcev vedno dejavno širiti med pogane veselo novico o obljubljenem Mesiju. Že v prvem poglavju trdi, da prvo biblično pooblastilo za misijonsko razmišljanje in dejavnost najdemo v 1 Mz 12,1-3, kjer Bog obljublja, da bo blagoslovil Abrahama, po njem pa tudi vsa ljudstva (Kaiser 2012, xix). V drugem poglavju opisuje Božji načrt v obdobju očakov in v Mojzesovem času. Obljuba Abrahamu v blagoslov vseh narodov razkriva Božjo misijonsko namero (12). V poročilu o Mojzesovih nastopih pred faraonom Bog izjavlja, da bodo Egipčani »spoznali«, kdo je pravi Bog, in da bo njegovo ime »razglašeno po vsej zemlji« (2 Mz 9,14.16). Ko so Izraelovi rodovi zapustili Egipt, je tudi »mnogo ljudi od drugod šlo z njimi« (2 Mz 12,38). Bog je z Izraelovimi rodovi sklenil zavezo z obljubo: »Če boste zares poslušali moj glas in izpolnjevali mojo zavezo, boste moja posebna lastnina med vsemi ljudstvi, kajti moja je vsa zemlja.« (2 Mz 19,5) Obljuba Davidu v 2 Sam 7 spominja na zavezo z Abrahamom. Božji blagoslov, ki velja tudi za vse narode, je tema tudi v Ps 67,96 in 117. Glede univerzalnega



dojemanja vloge obljubljenega Mesija so pomembni preroki, ki niso bili glasniki samo za Izrael, temveč tudi za narode. Opazna je misijonarska vizija Amosa, Miheja, Izaije, Jeremije, Jona in Zaharije. »Gospodov služabnik« pri Drugem Izaiju deluje misijonarsko in narodom oznanja pravičnost in luč (Kaiser 2012, 56–57). Pavlovo citiranje Stare zaveze pri poučevanju in pisanju kaže na njegovo prepričanje, da je bilo oznanjevanje evangelija poganom v središču njegovih teoloških razglabljanj.

## 2 Vpliv grške filozofije na razlago judovskega filozofa Filona Aleksandrijskega

Helenistični judovski filozof Filon Aleksandrijski (Philo Judaeus; med 15 in 10 pr. Kr.–45 po Kr.) je napisal zelo vplivno delo z naslovom *O nespremenljivosti Boga* (*Quod Deus immutabilis sit*), v katerem razlaga svoje stališče, da antropomorfnih svetopisemskih izrazov in besedil, ki Bogu pripisujejo časovnost in čustva, ne smemo razlagati dobesedno, temveč kvečjemu metaforično kot podobe, kajti življenje Boga »ni čas, ampak arhetip časa (*ou chronos, alla to archetypon tou chronou*)« (Filon Aleksandrijski 1988a, 26–27). Vse antropomorfne podobe »so mitične fikcije brezbožnežev (*asebôn hautai mythopoiiai*), ki božanstvo, ko ga predstavijo v človeški obliki, v resnici prikazujejo kot bitje, ki ima človeška čustva« (Filon Aleksandrijski 1988a, 40–41). Posebno zgovorno je Filonovo antitetično razumevanje razmerja med časovnostjo in večnostjo:

Bog pa je tudi ustvarjalec časa (*dēmiourgos de kai chronou theos*), saj je oče očeta časa, to je vesolja, in je povzročil, da je gibanje enega vir nastajanja drugega. Tako je čas do Boga v odnosu vnuka. Kajti to vesolje, ker ga zaznavamo s svojimi čutili, je mlajši sin Boga. Starejšemu sinu, s tem mislim razumsko vesolje, je dodelil mesto prvorojenca in hotel, da ostane v njegovi lasti. Tako je ta mlajši sin, svet naših čutov, ko se je dal v gibanje, razsvetlil tisto entiteto, ki ji pravimo čas, do svetlosti svojega vzpona. In tako pri Bogu ni prihodnosti, saj je meje vekov podredil sebi. Božje življenje namreč ni čas, temveč večnost, ki je arhetip in vzorec časa; in v večnosti ni ne preteklosti ne prihodnosti, temveč le sedanja eksistenca. (1988a, 24–27)



Najbrž ni naključje, da je Soren Kierkegaard v nekem vzgojnem govoru izrazil stališče o nespremenljivosti Boga pod istim naslovom »Nespremenljivost Boga« v absolutnem smislu:

On spreminja vse, sam pa je nespremenjen. Ko se zdi, da je vse stabilno (kajti zunanji svet je le na videz za nekaj časa nespremenjen, je v resnici vedno v toku) in v prevrnitvi vseh stvari, On ostaja enako nespremenjen; nobena sprememba se Ga ne dotakne, niti senca spremembe; v nespremenjeni jasnosti je On, oče luči, ostal večno nespremenjen. (1958, 256)

Druga njegova izjava je:

Ne, na neki način večno nespremenjen, vse je za Boga večno prisotno, vedno enako pred Njim ... Kajti nespremenljiva jasnost Boga je obračun, popoln do zadnje podrobnosti, ki ga predstavlja On, ki je večno nespremenljiv in ki ni pozabil ničesar od stvari, ki sem jih jaz pozabil, in ki se nekaterih stvari ne spominja drugače, kot so v resnici bile, kot se jih spominjam jaz. (1958, 262)

Kierkegaardovo matematično absolutno razumevanje Božje nespremenljivosti je tako zmotilo Rema B. Edwardsa, da je leta 2008 v ugledni reviji *Religious Studies* objavil članek z naslovom *The Pagan dogma of the Absolute Inchangeableness of God* (Edwards 2008, 305–313), ki se začne z besedami: »Soren Kierkegaard je v svojih *Poučnih razpravah* objavil pridigo z naslovom *Nespremenljivost Boga*, v kateri je ponovil dogmo, ki je prevladovala v katoliških, protestantskih in celo judovskih izrazih klasične nadnaravoslovne teologije od prvega stoletja pred Kristusom do prihoda procesualne teologije v dvajsetem stoletju.«

Edwards v svojem prispevku najprej izpostavi svojo tezo, da so vsi judovski in krščanski filozofi in teologi, ki absolutizirajo tezo o nespremenljivosti Božjega bitja, odvisni od pogledov antične grške filozofije, ki so v nasprotju z bibličnimi postavkami o Bogu stvarniku, saj ta ni abstraktno bitje, ampak je dejaven v svetu. Že na začetku članka piše:

V tem članku želim poudariti, da so vse te različice teme o nespremenljivosti Boga izšle iz grške filozofije. Nobena od njih ni nastala





v svetopisemski religiji, čeprav so jih tako dolgo brali v Svetem pismu, da se še vedno slepimo, da so nastale v judovsko-krščanski tradiciji. Klasični supernaturalizem ni enak svetopisemski religiji. Nastal je kot posledica združitve izbranih svetopisemskih motivov z grškimi predstavami o božanski popolnosti, ki so jih oblikovali Filon in zgodnji cerkveni očetje, ki so mu sledili. Svetopisemska religija je predstavljala Boga kot osebo, ki sodeluje z naravo in človeško zgodovino, ko se razvijata v času, in nikjer ni nakazovala, da je to le zavajajoč človeški pogled, ki ga je treba zavrniti kot metaforičnega, ko se zavemo, da se z Božjega stališča celotna drama sveta odvija hkrati in brezčasno, ne pa zaporedno. Svetopisemsko razumevanje Božje večnosti je, da gre za Boga, ki samozadostno obstaja od vekomaj do vekomaj, brez začetka in brez konca; toda nikjer v Svetem pismu ni navedeno ali nakazano, da je Božja večnost sestavljena iz hkratnosti preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ki so v Bogu vse naenkrat. Res je, da je to mogoče prebrati v Svetem pismu, vendar tega iz njega ni mogoče izluščiti. V Svetem pismu se celo Božje spoznanje in Božja volja spreminjata kot odziv na človeške odločitve, ki se sprejemajo v času, čeprav tega, ko Sveto pismo beremo s predsodki klasičnega supernaturalizma, ob soočenju s tem sploh ne moremo prepoznati. (2009, 305–306)

Ob primerih izjave v Jakobovem pismu (1,17-21) in pri preroku Malahiju (3,6) Edwards pomenljivo izrazi nasprotje med »pogansko« in biblično razlago Božje nespremenljivosti. V nasprotju z vsemi pogledi skozi zgodovino od antike do sodobnosti, ki Bogu pripisujejo absolutno nespremenljivost, se postavi na stran svetopisemskih predstav Božjega bitja v akciji, ki ga ne jemlje le metaforično, ampak tudi v realnem smislu v odnosu do pojma »popolnosti«. Po njegovi razlagi je Bog Svetega pisma vedno v akciji, absolutno nespremenljiv pa je v svoji ontološki in moralni popolnosti.

V resnici obstajata dva logično neodvisna pogleda na nespremenljivost Boga, ki ju ne smemo zamenjevati med seboj, čeprav ju klasična teologija že skoraj dva tisoč let združuje. Obstaja neskončna pojmovna razlika med trditvijo, da (1) se Bog ne spreminja *glede svoje dobrote ali pravičnosti* (kar je bil svetopisemski pogled na popolnost in nespremenljivost Boga), in trditvijo, da (2) se Bog ne spreminja *v nobenem možnem pogledu* (kar je bil grški pogled



na naravo božje popolnosti). Vzeta v kontekst, Malahija in Jakob potrjujeta le prvo od teh trditev; prvi potrjuje le, da je Bog nespremenljivo Bog pravičnosti, ki bo sodil hudodelcem (2,17 do 3,6), drugi pa ne potrjuje nič več kot to, da se na Boga lahko popolnoma zanesemo, da nas ne bo zapeljeval v zlo, ampak nam bo podaril dobre in popolne darove (1,13-17). Res je, da je v te vrstice mogoče vnesti zgornjo trditev (2), čeprav kontekst za to ne daje nikakršne utemeljitve; vendar pa bi to pomenilo vnesti v Sveto pismo poganški pogled na Božjo popolnost in nespremenljivost. (2008, 306)

Edwards ugotavlja, da se je odklon Filona Aleksandrijskega od dinamičnega bibličnega načina prikazov Božjega bitja kot dejavne osebe v zgodovini sveta k statičnemu grškemu konceptu o nespremenljivosti Boga zgodil pod vplivom grške filozofije. Toda Filonu sta sledili celotna patristika in srednjeveška filozofija. Takole argumentira:

Težava je v tem, kje so Anzelm, Akvinski in vsi ostali dobili merilo, po katerem so se odločili, da Sveto pismo govori dobesedno, ko zanika spremembo Boga, in zgolj v prenesenem ali metaforičnem pomenu, ko Bogu pripisuje spremembo, kompleksnost in resnično sočutje? Merilo zagotovo ni prišlo iz samega Svetega pisma, saj so svetopisemski pisci pisali prav tako zaupljivo in nesebično o spreminjajočih se izkušnjah in odločitvah Boga, ko je sodeloval s svetom svojega stvarstva, kot o njegovi nespremenljivi dobroti in pravičnosti. Resnica je, da je merilo izhajalo iz grških predstav o popolnosti, ki jih je na razlago svetopisemske religije najprej naložil Filon, judovski teolog v Aleksandriji v prvem stoletju po Kristusu, ki je ustvaril konceptualno nestabilno nadnaravoslovno teologijo s spojitvijo (ali zamešanjem) grških in hebrejskih predstav o Božji popolnosti, nato pa številni zgodnji cerkveni očetje, kot so Justin, Klement Aleksandrijski, Origen, Ambrož itd., ki so Filonovo stališče nekritično sprejeli. Do Avguština se je Filonovo prepričanje o popolni nespremenljivosti Boga izkristaliziralo v nezmotljivo in nesporno dogmo. (2008, 308)

Med grškimi filozofi sta ideja o popolni nespremenljivosti Boga posebno vidno zagovarjala Parmenid s svojim pojmom o nespremenljivem Enem in Platon, ki v drugi knjigi *Države* utemeljuje obstoj popolnoma



nespremenljive popolnosti (Edwards 208, 309–311). Vendar tudi Edwards v svoji kritiki »poganskega« vpliva ne izpostavi nedvomno najpomembnejše posebnosti svetopisemskih teoloških postavk v primerjavi z vsemi antičnimi religijami. Klasični grški filozofi, kot so Parmenid, Aristotel in Platon, Boga prikazujejo v bistvu kot idejo, formo, prvi vzrok vsega bivajočega. Pisatelji mitov in pesniki pa se ne menijo za ta abstraktni svet filozofije in izhajajo iz preproste življenjske izkušnje in globinske intuicije, ki daje slutiti, da onkraj vsega pojavnega sveta nevidno deluje Usoda, ki človeku ne dopušča nobene svobode. Življenjski izkušnji preprostih vernikov politeističnega panteona je svet mitov bližji kakor svet večnih idej v družbi filozofov. Zato so tudi v politeističnih religijah gojili molitev k bogovom, čeprav filozofija ni razmišljala o možnosti Božjega sočutja, usmiljenja, odpuščanja in sprave na osebni in družbeni ravni. Lahko bi torej rekli, da imamo v antičnih poganskih religijah razkol med čisto filozofijo, antropomorfno teozofijo pa tudi čisto duhovnostjo brezpogojno pravičnih in solidarnih ljudi.

Svet svetopisemskih pripovedi, poezije, preroštva, modrostne refleksije in molitvenika Psalmov pa najbolj ustreza globinski človekovi duhovni izkušnji dvomov, upanja, hrepenjenja, čuta za krivdo, upanja v odrešenje in spravo. Sveto pismo namreč uči, da Bog ni neka abstraktna čista ideja ali forma, temveč je Oseba, ki je v neprekinjenem dialogu s celotnim stvarstvom, na duhovni ravni pa s človekom, ki ga je ustvaril po svoji podobi. Sveto pismo torej najbolj celostno združuje čisto »modrost in preroštvo« o absolutni avtoriteti enega Boga Stvarnika, zato radikalno zavračanje vseh vrst malikov, absolutno razumevanje Boga kot prvega vzroka vsega bivajočega, absolutno razumevanje Boga kot osebne bitja, ki deluje v svetu z navdih, sočutjem in odrešilno močjo, posledično pa zato tudi absolutno razumevanje morale. Če je že antični svet politeističnih religij poln nasprotij in kontradikcij v omenjenem smislu, Sveto pismo prav nasprotja in kontradikcije zaostri do skrajne možne mere. Namesto filozofije o nespremenljivih čistih idejah ali formah postavlja preroško sporočilo o enem Bogu kot osebi, ki na neštete možne načine deluje v stvarstvu. Postavka monoteizma pa pomeni popolno netoleranco do katerekoli vrste malikov. Iz postavke o absolutni avtoriteti enega Boga kot Osebe pa logično sledi, da je *Summum esse* kot oseba tudi absolutno sveto, pravično in dobrohotno bitje, torej *Summum bonum*. Sveto pismo v odnosu do vseh politeizmov, determinizmov usode, ideologij, panteizmov in materializmov predstavlja



največjo možno provokacijo na ontološki in moralni ravni v teoriji in interakciji prakse. Nasproti si stojita prerok Mojzes in faraon in končno Kristus na križu ter vojaške legije velesil.

Iz navedenega nasprotja med poganskimi monoteizmi in bibličnim politeizmom sledi dejstvo, da so judovski in krščanski filozofi in teologi vendarle veliko manj zapadli enostranski formalistični teoriji o nespremenljivosti božanskega bitja, kakor se je to dogajalo v antični grški kulturi in religiji. V izboru judovskih in krščanskih teologov in filozofov bomo iskali predvsem novosti v spoznavanju stičnih točk in bolj izostrenega poudarka na moralne kategorije nasprotij in kontradikcij.

### 3 Dionizij Areopagit o Božjih imenih

Dionizij Areopagit (konec 5. in začetek 6. stoletja) v svojem delu *De divinis nominibus* predstavi svoje razumevanje vloge imen in nazivov, s katerimi Sveto pismo opisuje Božje lastnosti. Dionizij razlikuje med številnimi lastnostmi božanstva kot celote, ki se nanašajo na Boga kot na enoto. Najprimernejši predmet imen je Bog kot najvišje bitje. Zgledni primeri »dobrote«, »bitja« in »življenja« so imena, ki jih Dionizij označuje kot »razumljiva imena«. Dionizij poudarja, da Bog presega pravi pomen vseh imen, zato preprosto reče, da je Bog »nad bitjem«, »nad življenjem« in »nad intelektom«. Dionizij izrecno zanika, da bi imena lahko pridobili iz kateregakoli drugega vira kot iz hebrejskih in krščanskih spisov. Tudi če bi imena lahko izpeljali iz kontemplacije o razumljivi strukturi sveta, jih v teologiji uporabljamo za vzrok te strukture, in ne za strukturo samo. Ker je vzrok za to strukturo izven dosega človeškega raziskovanja, se za naš opis ne moremo zanesti na lastne moči. Namesto tega smo odvisni od razodetja svetih spisov kot našega vira za razumljiva imena.

V 13. poglavju Dionizij govori o povezavi med edinostjo in popolnostjo Božjega bitja. Bog je Eden in popoln po vsem svojem bistvu tako samoumevno, da je »onkraj« popolnosti, ker je vzrok vsega množstva ustvarjenih bitij. Brez enosti in edinosti ali zunaj njiju Boga Stvarnika množstva ne more biti. Sveto pismo govori o Bogu – najvišjem bitju – kot vzroku vseh stvari, zato so Božja imena, ki jih uporabljamo analogno iz izkustva množstva iz stvarstva, razumljiva (Dionizij Areopagit 2004, 184–190).



#### 4 Božji atributi v negativni teologiji judovskega filozofa Maimonida

V srednjem veku so pomembna dela o vprašanju Božjega bitja in o možnostih lastnosti in atributov, ki jih Sveto pismo pripisuje Bogu, prispevali judovski filozof Moses ben Maimon (Maimonides, 1138–1204) in krščanski filozofi in teologi sv. Anzelm (1033–1109), sv. Tomaž Akvinski (1225–1274), sv. Bonaventura (1221–274), Janez Duns Skot (1266–1308).

Maimonides je bil najpomembnejši srednjeveški judovski filozof, ki je v svojem delu *Vodnik zmedenih* definiral Boga kot entiteto z enovitim, nesestavljenim bistvom, brez množice zmožnosti, moralnih dispozicij ali bistvenih lastnosti. Razvil je smer mišljenja, znano kot negativna teologija. V celem prvem od treh delov tega dela Maimonides razlaga svoje razumevanje edinosti in nedeljivosti Boga in neprimernosti pripisovanja atributov Bogu na podlagi naših izkušenj iz ustvarjenega sveta. Izjave, kot je »Bog je vsemogočen«, so nesmiselne in jih je mogoče razumeti, če jih analiziramo kot prikrite negacije v smislu »v Bogu ne manjka moči«. V 58. poglavju prvega dela *Vodnika zmedenih* povzema svoje razumevanje »negativne poti«:

Vedite, da je opis Boga, naj bo cenjen in vzvišen, s pomočjo negacij pravičen opis – opis, ki ga ne prizadene popustljivost v lahkotnem jeziku in ne pomeni nobene pomanjkljivosti glede Boga na splošno ali na kakršenkoli poseben način. Po drugi strani pa, če ga opišemo z afirmacijami, pomeni, kot smo že pojasnili, da je povezan s tistim, kar ni On, in implicira pomanjkljivost pri Njem. Najprej vam moram pojasniti, kako so negacije v določenem pogledu atributi in kako se razlikujejo od afirmativnih atributov. Nato vam bom pojasnil, da nimamo druge možnosti, kot da Ga opišemo z negacijami, in ne drugače.

V skladu s tem bom rekel, da atribut ne partikularizira nobenega predmeta, o katerem je prediciran, tako da ta na podlagi tega določenega atributa ni povezan z drugimi stvarmi. Nasprotno, atribut je včasih pripisan predmetu, o katerem je prediciran, kljub temu da ga ima slednji skupno z drugimi stvarmi in se ne partikularizira po njem. (1963, 1: 134)



Maimonides torej zavrača pripisovanje atributov Bogu v realnem pomenu. Razume jih kot antropomorfizme, ki jih lahko uporabljamo le v metaforičnem smislu glede na naše človeške zmožnosti dojemanja Božje absolutnosti in popolnosti. Skozi ustvarjeni red razumemo, da je Bog moder, dobrohoten, vsemogočen, večni, eden in nespremenljiv. Da bi razrešil protislovje med absolutno verodostojnostjo razodetega svetopisemskega besedila in njegovim filozofskim pogledom na popolno edinstvenost Boga, je Maimonides za filozofe predlagal tri strategije razlaganja antropomorfni svetopisemskih atributov: da jih razlagajo s prikritim zanikanjem (*via negativa*); da jih sprejemajo kot attribute ustvarjenega sveta; da jih razlagajo kot metafore.

Z epistemološkega vidika je izjava, kot je »Bog je mogočen«, sporna, če implicira, da imamo vpogled v bistvo Boga. Prednost negativne formulacije je, da ne implicira nič takega. Reči, da Bogu ne primanjkuje moči ali da jo ima na način, ki je primerljiv z drugimi stvarmi, pomeni reči, da Božje moči presegajo naše razumevanje. In podobno velja za Božje življenje, modrost, edinost ali voljo. Tako je večina izrazov, ki jih uporabljamo za opisovanje Boga, popolnoma dvoumnih kot med Bogom in nami. Po Maimonidesu trditve, kot sta »Bog je usmiljen« ali »Bog je jezen«, vsebujejo attribute v delovanju, ki jih je treba razlagati kot attribute ustvarjenega sveta. Bistvo ni v tem, da ima Bog čustva, podobna našim, ampak da so učinki Božjih dejanj podobni učinkom naših.

Maimonides te lastnosti označuje kot lastnosti delovanja. Maimonidov problem z definicijo Boga je v tem, da Boga NE MOREMO definirati, ampak lahko SAMO definiramo, kaj Bog počne. Tako lahko Bog deluje ljubeče, zaščitniško, močno in tako naprej, vendar s temi besedami ne moremo dejansko opisati Boga. Lahko npr. rečemo, da je Bog stvarnik, kar kaže, kaj Bog počne ... In če nekdo uporablja deskriptor z Bogom, mora za opis uporabiti dvojno zanikanje, npr. »Bog je mogočen« pomeni, da če želite opisati Boga, morate reči, da Bog ni nemočen. Samo zanikanja nam resnično pokažejo, kdo je Bog.

Bistvo težave v razlaganju svetopisemskih opisov Božjih lastnosti je nazorno opredelil David Kaufmann v svojem pomembnem delu *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni* (1877, 1982):



Z eno samo izjemo nobeno od Božjih imen, ki jih najdemo v Svetem pismu, ni bistveno, temveč relativno, tj. ker ne izhajajo iz kontemplacije njegovega lastnega bitja, temveč iz sklepanja na podlagi danosti sveta, so le izrazi različnih odnosov Stvarnika do ustvarjenega. So poimenovanja Božjih učinkov, izraženih v obliki lastnosti, ker iz takih lastnosti po navadi izhajajo analogna dejanja v ljudeh. Kako malo Boga označujejo ta imena v pomenu, ki ga povezujemo z njimi, kaže na primer ime Usmiljeni, ki je Bog po svoji naravi lahko prav tako malo kot Gorečnik. Izražajo le naklonjenosti, ki jih v skladu s človeškim pogledom predpostavljamo pri Bogu kot korenino učinkov, ki izvirajo iz njega, nikakor pa ne njegovega bistva samega. (1982, 157–158)

### Sklepna presoja pogledov

Sveto pismo Stare zaveze izpričuje intenziven dialog med Bogom in Izraelom na osebni ravni, na ravni intuicije in na ravni sintetične refleksije. Bog nagovarja že Adama in Evo, pozneje pa posebej izvoljene osebe, kot osebno bitje z različnimi imeni in nazivi. Zaradi človeških napak dialog ne poteka samo v harmoničnem vzdušju, ampak pogosto v konfliktnih razmerjih. Tako se je oblikovala podoba Boga s temeljnimi poudarki na njegovi svetosti, dobroti, pravičnosti in usmiljenju. Temeljno sporočilo je, da je Bog edini in sveti Bog, ki ukinja vse osnove za mnogoboštvo in od Izraela, končno pa od vsakega človeka zahteva spoštovanje in zvestobo. Kolikor bolj se uveljavlja absolutna avtoriteta enega Boga, toliko več Božjih nazivov se pojavlja v vseh literarnih vrstah in zvrsteh. Ker nazivi za Boga temeljijo na izkušnji človeških lastnosti, je dojemanje in izražanje o Bogu neizbežno antropomorfno, torej analogno.

Antropomorfizmi svetopisemskih pisateljev očitno niso motili. Z njimi so najbolj jasno izražali svojo vero v Boga, ki so ga dojemali in sprejemali kot sveto in dobrotno osebno bitje. Pri tem so na različne načine izražali zavest in prepričanje, da nazivi za Božje lastnosti po analogiji s človeškimi lastnostmi za Boga ne veljajo v relativnem, ampak v absolutnem smislu. Absolutne Božje popolnosti in nazivi zanje tako dobijo tudi časovno dimenzijo večnosti. Iz tega sledi, da je dialektično razmerje med Božjo enostjo, ki vključuje edinost, in pluralnostjo atributov treba presojati celostno



v odnosu do Božje enosti in notranje edinosti. Nova zaveza še bolj kakor Stara zaveza sloni na osebnem dialogu med Bogom in človekom, zato kaže še več razlogov za celosten pristop v dojemanju pluralnosti jezikovnih izrazov za Božje attribute. Oseben dialog med Bogom in človekom zaradi Božje svetosti omogoča pot do duhovne edinosti. Po eni strani stopi v ospredje dialog med tremi Božjimi osebami, na drugi strani dialog treh Božjih oseb s človeštvom. Pluralnost atributov se zlije v enovito celoto doživljanja enosti in edinosti v Bogu.

Zgodovina percepcije in interpretacije Svetega pisma na področjih označevanja (kateheza, homilije), liturgije, študija (komentarji), hermenevtike (filozofija in teologija) in ljudske pobožnosti kaže, da značilni svetopisemski antropomorfizmi, metafore in simboli največ težav povzročajo filozofskemu razglabljanju. Teistična filozofija pa je naletela na resne težave, le ko je Božje lastnosti presojala enostransko razumsko. Prva težava pristopa racionalne logike je razlaga postavke o Božji večnosti in nespremenljivosti v soočanju s svetopisemskimi opisi stalne Božje navzočnosti v prostoru in času in njegovega razodevanja vseh vrst čustev v odnosu do človeka. Druga težava se pokaže v racionalnih poskusih razlage antinomij, kot so nasprotja med fizičnim in metafizičnim, čutnim in duhovnim, dobrim in zlim, časovnim in večnim. V filozofskih razlagah o Božji pravičnosti (teodiceja) Jobova knjiga postane model preseganja človeške parcialne racionalne perspektive s celovito Jobovo izkušnjo osebnega srečanja z Bogom, ki nasprotja izravnava s pogledom na čudovito skladnost stvarstva, ki ne dopušča domneve o kaosu in nesmislu. Racionalnost in bivanjska izkušnja srečanja z Bogom kot osebo skupaj odpreta pogled v končni odrešitveni namen človekovega bitja v okviru celote stvarstva.





## Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2020. Izvori in strukture biblične pridige. *Bogoslovni vestnik* 80/3: 519–536. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/avsenik>.
- Bosch, David.** 1991 [2011]. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Dionzij Areopagit.** 1920. *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*. Prevedel C. E. Rolt. London: Society for promoting Christian knowledge; New York: Macmillan.
- . 2014. *The Works of Dionysius the Areopagite*. Zv. 1. *On the Divine Names*. Prevedel John Parker. San Bernardino, CA.
- Edwards, Rem B.** 2008. The Pagan Dogma of the Absolute Unchangeableness of God. *Religious Studies* 14: 305–313. <https://doi.org/10.1017/s0034412500010829>.
- Filon Aleksandrijski.** 1988a. On the Unchangeableness of God [Quod Deus Immutabilis sit]. V: F. H. Colson in G. H. Whitaker, ur. *Philo in Ten Volumes*. Zv. 3, 1–101. Cambridge, MA: William Heinemann.
- . 1988b. About Those Whose Names Are Changed and Why They Have Their Names Changed. V: F. H. Colson in G. H. Whitaker, ur. *Philo in Ten Volumes*. Zv. 5, 142–281. Cambridge, MA: William Heinemann.
- Furry, Timothy J.** 2010. Analogous Analogies? Thomas Aquinas and Karl Barth. *Scottish Journal of Theology* 63/3: 318–330. <https://doi.org/10.1017/s0036930610000396>.
- Good, Roger.** 2006. Plurality yet Unity in God. *Affirmation & Critique* 11/1: 50–57.
- Haber, Suzan.** 1999. God, Israel and Covenant: Unity in the Book of Deuteronomy. *European Judaism: A Journal for the New Europe* 32/1: 132–141.
- Kaiser, Walter C.** 2012. *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Kaufmann, David.** 1877 [1982]. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni*. Gotha: Friedrich Andreas Perth [Hildesheim; New York: Gerog Olms Verlag].
- Kierkegaard, Søren.** 1958. *Edifying Discourses*. New York: Harper & Row.
- Krašovec, Jože.** 2007. *Svetopisemska lastna imena: Fonetika, etimologija, prevajanje in transliteriranje [Biblical Proper Names: Phonetics, Etymology, Translation and Transliteration]*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2010. *The Transformation of Biblical Proper Names*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 418. New York; London: T&T Clark International.
- . 2020a. Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra. *Edinost in dialog* 75, št. 2: 31–50. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/krasovec>.
- . 2020b. *Razsežnosti Božje pravičnosti in pravice v hebrejskem Svetem pismu [Dimensions of God's Righteousness and Justice in the Hebrew Bible]*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Družina.
- . 2022. *God's Righteousness and Justice in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Lore, Andrew.** 2010. Divine Omnipotence and Moral Perfection. *Religious Studies* 46/4: 525–538. <https://doi.org/10.1017/s0034412510000181>.
- Maimonides, Moses.** 1956. *The Guide for the Perplexed*. 2. izdaja. Prevod iz izvornega arabskega besedila M. Friedländer. New York: Dover Publications.
- . 1963. *The Guide of the Perplexed*. 2. zv. Prev. Shlomo Pines. Uvodna študija Leo Strauss. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Rowley, Harold Henry.** 1955. *The Unity of the Bible*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.



**Russell, David Syme.** 1964. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 20 BC-AD 100*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.

**Wright, Christopher J. H.** 2006. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Westmont, IL: IVP Academic.

