

Andrej Leskovic

RELIGIJA KOT SIMBOLNA INTENCA K NAJVIŠJEMU DOBREMU V FILOZOFIJI ERNSTA BLOCHA

1. Uvod

Utopična sanjarjenja o boljšem in pravičnejšem svetu, ki človeštvo spremljajo od prazgodovine do danes, imajo v človekovi ustvarjalnosti nešteto podob, v kulturni zgodovini pa so se še posebej intenzivno izražala v religijah, zato je nemški marksistični filozof Ernst Bloch (1885–1977) v svojem utopičnem filozofskem sistemu¹ religijam namenil posebno pozornost.

Blochova filozofija je teleološka: svet je zanj odprt materialni proces, od človeka, ki je bitje prihodnosti, pa je odvisno, ali se bo cilj procesa, najvišje dobro, kdaj uresničil – ali bo človek kdaj postal človeku človek in ali mu bo svet postal dom. Kozmološka in antropološka problematika se v njegovi filozofiji tesno prepletata in se združujeta v refleksiji o skupnem cilju procesa človeka in sveta, ki bo uresničen, ko bo konec vseh odtujitev; temu cilju bo, domneva Bloch, sledil kvalitativni skok v popolnoma drugo. K cilju je kot »invarianta smeri« usmerjeno upanje. Utopične anticipacije najvišjega dobrega Bloch odkriva na vseh področjih človekove ustvarjalnosti, najizraziteje pa se končni cilj človeka in sveta napoveduje v religijah, saj je eden njihovih bistvenih elementov »upanje na totaliteto«. ² Utopično upanje je, ugotavlja Bloch, najmočnejše v krščan-

1 Blochova filozofija je bila obširneje predstavljena v eni prejšnjih številkk revije *Stati inu obstati* (2009, 9-10; Cvetka Hedžet Tóth in Andrej Lreskovic).

2 PU, str. 1410/1404. Blochova dela, na katera se v članku najpogosteje sklicujem, navajam s kraticami; pred poševnico navajam stran v hrvaškem/srbskem prevodu, za njo stran v izvirniku. Uporabljene kratice: PU – *Princip upanja* (*Princip*

stvu, zato v *Tübingenskem uvodu v filozofijo* (1964) trdi, da iz *Biblije* izvira »totalna ekspanzija humanističnega upanja«. ³ V religijah Bloch odkriva protest proti stanju, v katerem je človek tuj samemu sebi in naravi, ter anticipacije sveta brez odtujenosti. Čeprav je utopični cilj človeka in sveta zelo negotov, je po Blochu uresničljiv, ni pa transcendenten kakor v religiji, marveč popolnoma imanenten; to stališče je izhodišče Blochove kritike religije.

Z vprašanjem religije se je Bloch ukvarjal zlasti v *Duhu utopije* (1918, 1923), tretjem zvezku *Principa upanja* (1959) in *Ateizmu v krščanstvu* (1968). S svojim razmišljanjem o religiji si je, kakor ugotavlja Cvetka Hedžet Tóth, prizadeval »misliti sintezo teizma in ateizma«, to pa pomeni: »S tem je nakazal novo pojmovanje človekovega duha, ki mu ne moremo več predpisovati meja in vsebine samo s teizmom ali ateizmom. Nehote je pri tem izoblikoval nov motiv filozofskega razmišljanja, ki ga velja označiti kot filozofiranje *onkraj teizma in ateizma*«. ⁴ Vsebina duha se namreč po mnenju avtorice, ki ima pri tem v mislih še Maxa Horkheimerja, Theodorja W. Adorna, Paula Tillichja in Dorothee Sölle, »nikdar in nikakor ne izčrpa samo z nečim religioznim in teističnim in tudi ne s svojim zagrizenim preganjalcem ateizmom, ki ga je sama porodila«. ⁵

Blochova filozofija je vplivala na krščansko teologijo, najprej na protestantsko, pozneje na katoliško, njegova dela je denimo prebiral tudi judovski filozof Gershom Scholem. Med teologi, ki so se navdihovali pri Blochu, je teolog upanja Jürgen Moltmann, ki je v delu *Teologija upanja*, s katerim je vplival na črnsko in feministično teolo-

nada 1–3, Naprijed, Zagreb 1981 / *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985); TU – *Tübingenski uvod v filozofijo* (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985); EM – *Experimentum mundi* (*Experimentum mundi*, Nolit, Beograd 1980 / *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985), AK – *Ateizem v krščanstvu* (*Ateizam u krščanstvu*, Naprijed, Zagreb 1986 / *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985).

3 TU, str. 185/199.

4 Cvetka Hedžet Tóth, *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Murska Sobota, Ljubljana 2002, str. 163.

5 Cvetka Hedžet Tóth, Onstran teizma in ateizma, *Znamenje*, let. 28, št. 3–4, 1998, str. 74.

gijo osvoboditve,⁶ po Blochovih besedah »predpostavil in uporabil metodo *Principa upanja* in *Duha utopije*«. ⁷ Blochu so blizu misel protestantskega teologa in filozofa Paula Tillich, politična teologija katoliškega teologa Johanna Baptista Metz, ki »practicira teologijo upanja«, ⁸ kakor se je izrazil Moltmann, pa tudi stališča evangeličanske teologinje Dorothee Sölle. S protestantsko teologijo povezuje Blocha tudi njegova polemika s stališči najvidnejših protestantskih teologov 20. stoletja. ⁹ Blochova misel je prav tako močno vplivala na latinskoameriško teologijo osvoboditve, »teologijo Cerkve ubogih, ki ji ta oznaka ne pomeni praznih besed, temveč nalogo in upanje«. ¹⁰ Po besedah Gustava Gutiérreza, enega izmed njenih utemeljiteljev, je prav Ernst Bloch teologiji osvoboditve odprl zavest odprtih možnosti. ¹¹ Toda Blochova misel ni teološka, Bloch »vztraja na dialoški poziciji in na očitni razliki med svojo mislijo in teološko«. ¹² Kakor ugotavlja

6 Jürgen Moltmann, *Teologija nade. Istraživanja o temeljenju i posledicama krščanske eshatologije*, Ex libris, Rijeka 2008, str. 20. Prim.: Cvetka Hedžet Tóth, Odgovornost upanja, *Stati inu obstatu*, 2010, št. 11-12, 200–219.

7 AK, str. 57/78.

8 Cit. iz: Józef Kosian, *Chrześcijaństwo jako istnienie dla innych. Antropologia teologiczna Dietricha Bonhoeffera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 95.

9 V delu *Ateizem v krščanstvu* Bloch kritizira Bultmannovo koncepcijo demitologizacije, po kateri so vsi miti »objektiviran prikaz neobjektivne transcendence«, in absolutno heteronomnost Bultmannovega Boga (AK, str. 50–52/69–72). Polemizira tudi s Karlom Barthom in Rudolfom Ottom, saj po njegovem prepričanju nista dovolj upoštevala eshatoloških elementov religije. Bloch se ne strinja z Barthovo popolno ločitvijo človeka (grešnika) in Boga, čeprav je – kakor ugotavlja Marko Kerševan – Barth z ločitvijo Boga od človeka odprl prostor človeške, k človeku usmerjene dejavnosti, da »je človek človeku najvišje bitje – ne v konkurenci z Bogom, ampak zaradi Boga« (Marko Kerševan, *Vstop v krščanstvo drugače. Protestantška teologija Karla Bartha v našem času in prostoru*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1992, str. 99). Barthovo trditev »Stvarnost religije je zgroženost človeka nad samim seboj« pa Bloch označuje za antiprometejsko. Seveda Blochov odnos do sodobne teologije zahteva obširnejšo obravnavo.

10 Vekoslav Grmič, *V duhu dialoga. Za človeka gre*, DZS, Ljubljana 1986, str. 71.

11 Cit. iz: Józef Kosian, *Filozofia nadziei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, str. 124.

12 Cvetka Hedžet Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji, *Bogoslovni vestnik*, let. 57, št. 1–2, str. 112. O vplivu krščanstva na Blochovo misel gl.: Cvetka Hedžet Tóth, Pol stoletja Principa upanja. Hkrati devetdeset let Duha utopije, *Stati inu obstatu* 2009, 9–10, str. 36–45.

Anna Czajka, je temeljna razlika med njegovo filozofijo in teologijo v tem, da »Blochov *futurum* izhaja iz nastajanja bivajočega iz notranjosti rojevajoče materije, pri teologijah pa je *futurum* Povsem Drugo, Bog, ki ga ni mogoče izpeljati iz nastajajočega sveta«. ¹³

V članku predstavljam Blochovo filozofijo religije v delih, natisnjenih po drugi svetovni vojni, predvsem v *Principu upanja* in *Ateizmu v krščanstvu*. ¹⁴

2. Težnja k netranscendentnemu transcendiranju v zgodovini religij in religija kot simbolna intenca k najvišjemu dobremu

Bloch ugotavlja, da ima vsaka religija ustanovitelja, a le v mlajših religijah ustanovitelj postavlja svojega novega boga – taka ustanovitelj sta Mojzes, ustanovitelj judovske religije, in Jezus, ustanovitelj krščanske religije. Dionizijev ustanovitelj se pred svojim naravnim bogom spremeni v peno, ustanovitelj astralnega mita pred njim zbledi, Buda na koncu potone v nirvano, piše Bloch, »Mojzes pa svojega Boga prisili, da gre z njim, ga spremeni v svetlobo eksodusa nekega ljudstva, Jezus kot ljudski tribun prebije transcendenco in ga utopizira v kraljestvo«. ¹⁵ Kraljestvo, ki je osrednji pojem religij, trdi Bloch, svoj pravi pomen – pomen zelene prihodnosti – dobi šele s krščanstvom.

Ustanovitelji so se, ugotavlja Bloch, v zgodovini religij vedno bolj vključevali v povsem drugo, ki je zato postalo »skrivnost človeške ali s človeško vsebino posredovane vsebine«. ¹⁶ Temelj tega vključevanja je preseganje, bolj kot kar koli drugega pa presega upanje na popolnost. Ta je v naravnih religijah, ugotavlja Bloch, zunanja ali astral-

13 Anna Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, FEA, Varšava 1991, str. 45.

14 Na svetopisemsko izročilo, mistiko, mesijanizem se Bloch navezuje že v svojih zgodnjih delih, še posebej v *Duhu utopije*, kjer sredi odtujenega sveta, ki ga predstavlja podoba povojne Nemčije, sveta, v katerem se zdi, da je »Odrešenik umrl, a tako, kot da je bil umorjen že v jaslih« (Ernst Bloch, *Dub utopije*, BIGZ, Beograd 1982, str. 213), išče »utopično zvezdo«. Teh del v članku ne obravnavam, saj menim, da bi to zahtevalo posebno, obširno predstavitev.

15 Prav tam, str. 1408/1402. (Ležeči tisk je avtorjev.)

16 Prav tam, str. 1415/1410.

nomitska in je nastala po naročilu despota, zaradi česar so te religije tesno povezane z ideologijo vladajočega razreda, religije, ki so se začele kot socialna gibanja med zatiranimi in v katerih je preseganje temeljilo na upanju, ustanovili pa jih niso konformni, temveč pre-roški utemeljitelji, pa so postale konformne šele s poznejšimi cerkvenimi kompromisi.¹⁷ Bloch opaža, da se transcendenca, ki je izraz človekove samoodtujenosti v religiji, v zgodovini religij postopno ukinja, s tem pa se ne izgublja tudi transcendiranje, ki bi se moralo ohraniti kot dediščina religije; kot dediščina bi se morala po Blochu ohraniti invarianta simbola, ki usmerja k uresničitvi netrascendentnega najvišjega dobrega.

V delu *Experimentum mundi* (1975) Bloch trdi, da so simboli, ki se nanašajo na invariantno poslednje, v temelju vseh religij (in so neodvisni od poznejših zlorab; sami po sebi niso dvosmiselni, temveč jim je dvosmiselnost vsiljena): grška religija je religija skladnosti, rimska religija je religija sfer, astralnomska, egiptovska religija je religija kristala, v Perziji je simbol zmaga dobrega nad zlim, kitajska religija je religija ravnotežja (pri Konfuciju) oziroma svetovnega takta (pri Lao Ziju), budizem je izmikanje krogu reinkarnacij, islam je religija zaupanja; judovstvo je religija eksodusa, krščanstvo pa je religija apokaliptičnega kraljestva: »Invarianta simbola, ki ne pozablja – predvsem v svoji krščanski podobi – teži [...] h koncu tega dozdajšnjega sveta, toda tako, da se ohranjata tostranskost in imanenca novega sveta. Ker se želi prav svet s posredovanjem človeka in njegovega apokaliptičnega uničenja vrniti v svojo imanenco [...], ki je še nikjer ni.«¹⁸ Simboli kažejo smer k tej končni imanenci.

3. Najrevolucionarnejša verska knjiga

Eshatološki elementi religije – predvsem upanje in zavest o *ultimumu* kot absolutnem *novumu* – so najbolj navzoči v krščanstvu, ugotavlja Bloch, v nebiblijskih religijah se cilj ne napoveduje tako

¹⁷ Prav tam, str. 1409/1403.

¹⁸ EM, str. 217/211.

kot v krščanstvu, vendar le, opozarja, če jih primerjamo z *Biblijo* herezije. Novost v *Bibliji* je, piše v knjigi *Experimentum mundi*, »Sin človekov, nizkega rodu in rojen v revščini hleva zato, da bi ubranil revne«. ¹⁹ Novo se najprej pojavlja kot herezija, največja herezija je Jezus – Sin Božji in Sin človekov hkrati – *a-theos, a-kyrios*:²⁰ po Blochu simbol ateizma v krščanstvu in upanja; simbol krščanstva pa je apokaliptično kraljestvo. Bloch trdi celo, da je samo ateist lahko dober kristjan in samo kristjan lahko dober ateist,²¹ in sprašuje, kako bi bil sicer Sin človekov, torej človek, enak Bogu. Interpretacije *Biblije* se v *Ateizmu v krščanstvu* Bloch loteva zaradi uporniških elementov v njej in njenega apokaliptičnega značaja, predvsem pa zaradi »prometejsko-aktivnega, ateistično-utopičnega razumevanja, kako postati človek«. ²² Bere jo kot *Biblio pauperum* in kot zgodovino odpadništva; heretiki so po Blochu najjasneje pokazali na njene uporniške, osvobodilne poteze, nasprotovali so heteronomni biblični mitologiji in so bili najostrejši kritiki religije kot »re-ligio« oziroma »regresivne zveze«, njihova kritika religije pa je izvirala iz upanja na udejanjenje *novuma*. *Novum*, utelešen v Sinu človekovem, je po Blochu največja herezija. Blocha je, kakor piše Cvetka Hedžet Tóth, verjetno »tudi branje *Biblije* napotilo k aktualizaciji tega, kar je samo docela človeško – upanje, ki ostaja povezano z našo sposobnostjo, da mislimo in dojemamo presežnostno«. ²³

Po Blochu je *Biblijo* mogoče brati z očmi *Komunističnega manifesta*, rdeča nit njegove interpretacije *Biblije* je deteokratizacija religije, ki v

19 EM, str. 215/209.

20 AK, str. 165/218.

21 Prim. str. 14/24. Bloch je sprva postavil le prvi del teze, drugi del je kot odgovor na Blochovo tezo postavil protestantski teolog Moltmann, Bloch pa je njegovo pripombo sprejel kot del svoje teze (navedeno iz: Branko Bošnjak, Blochovo viđenje *Biblije* – očima Komunističkog manifesta, v: *Ernst Bloch i marksizam, Rukovet*, 1982, 2–3, str. 222).

22 AK, str. 13/22. Blochovo delo *Ateizem v krščanstvu* lahko beremo tudi kot zgodovino ateizma; kar odlikuje Blochov ateizem in zaradi česar »je Blochu uspelo povedati nekaj novega, česar dotlej še ni bilo, je predvsem nova Blochova ontologija« in na »tem temelju je zgrajen tudi Blochov ateizem« (Andrzej Nowicki: Ontologiczny fundament ateizmu Ernesta Blocha (1885–1977), *Euchemer – Przegląd religioznawczy*, št. 2 (128), 1983, str. 66).

23 Cvetka Hedžet Tóth, *Knjiga knjig, Znamenje* 1995, št. 25, str. 1.

religiji ohranja upanje, in ne demitologizacija (s to trditvijo nasprotuje stališčem Rudolfa Bultmanna). Ugotavlja, da niso vsi miti mitični na enak način: poleg mitov gospostva obstajajo tudi prometejski – utopični, uporniški, eshatološki – miti. Krščanstvo po Blochu ni statični apologetski mit, ampak je humano-eschatološki mesijanizem, v katerem je navzoč »*substrat dediščine, ki v religiji pomeni: upanje v totaliteto*«. ²⁴ V svetopisemskih besedilih odkriva »sen o Mesiji kot čistem Pred-nami«, ²⁵ išče antiteokratske, demokratične, prometejske elemente *Svetega pisma*. V *Bibliji* odkriva dva nasprotna principa: prvega predstavlja Bog – Stvarnik in gospodar, ki pravi: »[...] glej, bilo je zelo dobro« (1 Mz 1,31), ²⁶ drugega predstavljajo Jezusove besede: »Glej, vse delam novo« (Raz 21,5). Prvo stališče ponazarja »mitologijo preteklosti«, ²⁷ Jezusovo apokaliptično stališče, ki spada v medsvetovja v zgodovini filozofije, tj. – po Blochu – med tiste vsebine človeške misli, ki so bile v zgodovini največkrat spregledane, pa predstavlja utopijo in mesijanstvo. Ena plat *Biblije* se vrača k začetku sveta, ugotavlja Bloch, druga pa napoveduje novo nebo in novo zemljo: »Kajti glej, ustvaril bom novo nebo in novo zemljo, prejšnje reči ne bodo več prihajale v spomin.« (Iz 65,17.) Nasprotna principa predstavljata tudi razliko med grško anamnetično in biblijsko eshatološko zavestjo.

Po Blochu obstajata dve *Bibliji*: prva je teokratska *Biblija*, ki nasprotuje upanju, druga je *Biblija* upanja, subverzivna *Biblija*. Kot dokaz za to Bloch navaja številna protislovja v bibličnem besedilu. Omenja, denimo, Ezrovo teokratsko redakcijo *Stare zaveze* iz 5. stoletja pr. n. št., ki ni bila v duhu »eksodusa prerokov iz faraona«, ²⁸ za poznejše urejevalce je bila najbolj sporna Jobova knjiga. H končni obliki *Nove zaveze* je veliko prispeval Pavel s teologijo Jezusove smrti kot prostovoljne žrtve, s čimer je »dialektiziral beli teror«, ²⁹ zato je

24 PU, str. 1410/1404. (Ležeči tisk je avtorjev.)

25 AK, str. 44/61.

26 Svetopisemsko besedilo je vzeto iz *Svetega pisma slovenskega standardnega prevoda* (SSP), Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

27 PU, str. 1507/1500.

28 AK, str. 76/102.

29 PU, str. 1497/1490.

treba po Blochu *Biblijo* brati detektivsko. Bloch svetuje, da se zavrže institucionalizirana religija, ki »divinizira gospostvo«, in reši njena plebejska vsebina, zaradi katere je *Biblija* »najrevolucionarnejša verska knjiga«. ³⁰ Bloch izpostavi tri predstavnike podtalne *Biblije*, Mojzesa, Joba in Jezusa, zastopnike – kot ugotavlja Anna Czajka – »treh smeri v *Bibliji*, ki ustrezajo načrtu filozofije upanja, te smeri pa so: eksodus – človek – kraljestvo božje. Te smeri so med seboj neločljive«. ³¹

Mojzesov nauk po Blochu predstavlja skok v religioznem doemanju sveta, ki je bil, piše Bloch, dotlej razumljen kot »astralno-mitska usoda«. Mojzesov Bog ni »gospod na visokem prestolu«, ³² »Mojzesovo intenco« predstavlja Jahvejevo ime, *Eh, je ašer eh, je*, ki pomeni *Bom, ki bom*. ³³ Njegov Bog ni *Deus Creator*, temveč *Deus Spes*, Bog prihodnosti, ki pripravlja prostor za človeka in spominjanje nadomešča z anticipacijo. ³⁴ »Mojzesovemu impulzu« so sledili preroki in razvili eshatološko moralo, ki jo predstavlja Amosova napoved vojne palačam in miru kolibam, in utopijo; Mojzesovo zavezo so imeli za »obojestranski sporazum med človekom in Bogom«, ³⁵ redko so omenjali Jahveja kot stvarnika, bili so zvesti konceptiji Boga eksodusa in se sklicevali na novo nebo in novo Zemljo. ³⁶ Zanje je značilen socialni protest. ³⁷ Zelo pomembna je Jobova knjiga. Job se

30 AK, str. 77/104.

31 Anna Czajka: *Człowiek znaczy nadzieja*, str. 259.

32 PU, str. 1463/1456.

33 V slovenskem prevodu *Svetega pisma*: »Jaz sem, ki sem« (2Mz 3,14).

34 Za podkrepitev te teze Bloch navaja te Mojzesove besede: »Spominjajte se prejšnjih reči, iz davnine, kajti jaz sem Bog in drugega ni, Bog, in ni ga kakor jaz. Od začetka oznanjam konec, od davnine to, kar se še ni zgodilo.« (Iz, 46,9.)

35 AK, str. 107/141.

36 PU, str. 1465/1458, 1507/1500; AK, str. 109/144.

37 V predgovoru k *Ateizmu v krščanstvu* Bloch kot zgled preroškega prezira gospostva navaja Amosove besede: »Sovražim in odklanjam vaše praznike, nočem vonja vaših slovesnosti. [...] Spravite izpred mene hrumenje svojih pesmi; igranja vaših harf ne bom poslušal [...]. Poslušajte to vi, ki teptate ubožca, pokončujete reveže v deželi [...] Za denar bomo kupili siromake, za par čevljev ubožca.« (Am 5,21,23; 8,4,6.) V 23. poglavju istega dela Bloch navaja še naslednje besede preroka Amosa: »Poslal bom ogenj v Juda in požrl bo dvorce v Jeruzalemu [...]. Ker za srebro prodajajo pravičnega in za par sandal reveža, ker dušijo v prahu zemlje glave siromakov in ubožce suvajo s pota [...]« (Am 2,5–7.)

ni uprl faraonu, temveč samemu Jahveju, ravnodušnemu ob krivicah, ki se dogajajo ljudem, trdi Bloch in ga zato označuje kot hebrejskega Prometeja. Z Jobovo knjigo siromaštvo, beda in trpljenje zastavljajo vprašanje: Kje je tukaj Bog? Z njo se začne »ogromen preobrat vrednot, odkrivanje možnosti utopije v sferi religije; človek je lahko boljši kot njegov Bog«. ³⁸ Mojzesov Bog je Bog eksodusa, Jobov eksodus pa presega Jahveja, zapiše Bloch, nato vpraša: »Po eksodusu Izraela iz Egipta, eksodusu Jahveja iz Izraela, se dogaja eksodus Joba iz Jahveja; seveda: kam?« ³⁹ Z izhodom iz Jahveja namreč še ni odgovorjeno na Jobovo vprašanje. Bloch načne vprašanje teodiceje, ki postane, trdi, zaradi Jobove obtožbe nemožna. Navede dve preprosti rešitvi teodiceje. Prva je razsvetljenska: »*que dieu n'existe pas*« ⁴⁰ – toda, ali ni tudi brez Jahveja dovolj neprizanesljive, človeško neposredovane narave, revščine, boleznin in smrti, vpraša Bloch. Druga rešitev teodiceje je upanje, možna humanizacija narave. Jobov eksodus iz Boga postavlja človeka nad vsako gospodstvo, Job ne verjame v Boga, ki prihaja z neba kot faraon, ampak v to, da »s človeške strani še ni izrečena zadnja beseda [...] o samem Sinu človekovem in ne o velikem gospodu [...], ki se sama, povsem brez strahu, dviga v tisto zgoraj«. ⁴¹

Jezus se je v nebo, ki ni ne naravno ali astralnomoško ne Jahvejev prestol, vključil kot Sin človekov, kar je *novum* v zgodovini religije – z njim se, piše Bloch, v nebo ni vključil človek, kakršen je, ampak utopija možnega. Jezusovo ime Sin človekov, kakor Jezus večinoma imenuje samega sebe, pove, da se človek primerja z Bogom. Izraz Sin človekov Bloch odkriva že v *Stari zavezi* – primerja ga z izrazom *ben adam*, ki pomeni »sin nebeškega pračloveka, božanskega Adama [...]». Jezus je glede na to prvi, drugačni, duhovni Adam. ⁴² Eshatološko ime Sin človekov je v poznejšem krščanstvu nadomestilo kulturno ime *Kyrios Christos*, Gospod Kristus.

38 AK, str. 114/150.

39 Prav tam, str. 115/152.

40 Prav tam, str. 124/163.

41 Prav tam, str. 125/166.

42 Prav tam, str. 146/192. V podkrepitev omenjene teze Bloch navaja ta mesta iz *Svetega pisma*: Dan 7,13; 1Kor 15,47; Job 15,7.

Kršćanstvo, trdi Bloch, živi od zgodovinske resničnosti svojega utemeljitelja, ki jo dokazujejo njegovo rojstvo v hlevu, njegova ponižnost in delovanje na učence. Pomembna je njegova eshatološka morala, ki je priprava na Kraljestvo in je smiselna le ob pričakovanju izpolnjenega trenutka. Jezus je bil upornik, revščina mu ni predstavljala dela odrešenja, marveč »sredstvo, da bi onemogočili kamnito srce, pospešili bratsko občestvo«,⁴³ ki temelji na komunistični ljubezni. Jezusova ljubezen, ki jo izžareva stavek »Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40), ima, piše Bloch, socialno-moralni značaj, toda poleg ljubezni in miru prinaša Jezus tudi ogenj in meč, ki se nanašata na ves stari eon. Jezus ni umrl prostovoljne smrti; ker je bil nevaren judovskemu vrhnjemu sloju in Rimljanom, so ga pribili na križ, s katerim je svet odgovoril na krščansko ljubezen. Po Jezusovi smrti ljubezen ni uspevala, Kraljestvo se ni približalo, temveč je v pavlinski teologiji dobilo pomen posmrtnega Kraljestva; toda po njegovi smrti so nastopili misteriji, vstajenje, vnebohod in vrnitev. Jezus se mora vrniti, da bi dovršil Kraljestvo. Do njegove vrnitve pa bo ostal Paraklet (pomočnik, tolažnik, zagovornik, branilec, glasnik) – Sveti Duh ali Duh resnice.⁴⁴ Ideja Parakleta po Blochu ne pomeni le navzočnosti Tolažnika do Kristusove vrnitve, Duh resnice »je prevod perzijskega Vohu mano, ki se pojavlja skupaj z zadnjim Zaratustom, s Saošijantom konca sveta«⁴⁵ – torej je Duh resnice, trdi Bloch, vrnitev; še bolj kot perzijski pa je za idejo Parakleta pomemben judovski mesijanizem – »*Vera v Mesijo, ki se je pojavil, je vsebovala tudi vero v Mesijo, ki se še ni pojavil,*«⁴⁶ piše Bloch. Šele prihod Svetega duha je resnični prihod Sina. Paraklet je dovršitelj še po Tertulijanu. Bloch omenja sekto ofitov, ki je »rajsko kačo prevrednotila glede na Kristusa kot Jahvejevega uzurpatorja«,⁴⁷ kača, ki v *Bibliji* predstavlja podtalno

43 PU, str. 149/1488, prim. še: AK, str. 142/186–187.

44 Bloch navaja ti mesti iz Janezovega evangelija: »Jaz pa bom prosil Očeta in dal vam bom drugega Tolažnika, da bo ostal pri vas vekomaj.« (Jn 14,16.) »Toda govorim vam resnico: za vas je bolje, da grem; kajti, če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal.« (Jn 16,7.)

45 PU, str. 1509/1502; prim. tudi str. 1472–1473/1466.

46 Prav tam, str. 1509/1502. (Ležeči tisk je avtorjev.)

47 Prav tam, str. 1504/1497.

gibanje, Adamu ni lagala, ko mu je obljubila, da bo postal kakor Bog, ko bo spoznal dobro in zlo – spoznanje dobrega in zlega pomeni izhod iz vrta, v katerem (kot piše Hegel) lahko ostanejo samo živali, pomeni postajati človek.⁴⁸ Rajska kača, ličinka boginje uma, simbol uma, ki razbija ta svet in napoveduje raj, boljši od Stvarnikovega, ljudi uči, naj presežejo Jahvejev zakon, da bi »postali enaki Bogu, ki ni Jahve in ki ga je ponovno napovedal šele Jezus – *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*«,⁴⁹ Bog se je znesel nad kačo in Jezusom – kačo Kristusa so pribili na križ,⁵⁰ toda kača se bo, piše Bloch, pojavila še tretjič, v Parakletu ali Svetem duhu, ki je ostal po Jezusu. Pojem Parakleta Bloch povezuje tudi z Joahimovim naukom o tretjem kraljestvu – ko bo stvarnost pripravljena, se bo Kristus vrnil, toda njegova vrnitev v obdobju Svetega duha ne bo vrnitev istega Kristusa – Kristus se bo vrnil z novim, spremenjenim imenom: »Paraklet, Duh resnice, ne govori več o samem sebi, določa stvarnost, v kateri je notranjost postala duhovna zunanost. Tako Paraklet postane utopija Sina človekovega, ki ni več utopija, ampak Kraljestvo v prezentu. Vse to ne presega okvira vrnitve k Jezusu, nasprotno: prav bistvo Kristusa se potencirano ponavlja v Tolažniku, ki je postal Sveti Duh.«⁵¹ Sin človekov prihaja »skupaj z oblaki neba« (Dan 7,13) in sodeluje pri skoku v *novum*, ki se nanaša, piše Bloch, »izključno na vsebino človeka, misticizem neba se spremeni v mistiko Sina, Božji sijaj v sijaj odrešenega občestva in njegovega doma. Zato je bil prav on v krščanski mistiki, predvsem pri Eckhartu, mišljen prav kot izpolnjeni trenutek vseh nas, kot njegov *nunc stans* Kraljestvu.«⁵²

4. Antropološka kritika religije in problem dediščine religije

Blochovo vizijo odnosa med religijo in ateizmom predstavlja trditev: »Kjer je upanje, tam je tudi religija.«⁵³ Seveda ne velja vedno

48 AK, str. 88/117.

49 PU, str. 1504/1497.

50 AK, str. 176/233.

51 PU, str. 1510/1503.

52 Prav tam, str. 1511/1504; prim. še str. 1551/1544, pa tudi Ernst Bloch, *Duh utopije*, BIGZ, Beograd 1982, str. 266.

53 AK, str. 14/26; PU, str. 1410/1404, 1422/1417.

obratno, dodaja Bloch. V *Principu upanja* piše, da se morajo trajno ohraniti eshatološki elementi religije, predvsem upanje, tj. nasprotovanje usodi. Usoda, ki je bila v Grčiji nespremenljiva, Moira je vladala celo bogovom, le da so jo ti v nasprotju z ljudmi poznali, je v *Bibliji*, pri prerokih, zlasti pri Izaiji, ugotavlja Bloch, postala spremenljiva, odvisna od človekove moralne odločitve. Metareligija (ateizem), ki pa ni več religija, bi morala od religije sprejeti in negovati »brezpogojno in totalno vsebina upanja«⁵⁴ in »živ cvet« religije – »zavest o poslednji utopični funkciji« in človekovem samopreseganju; zaradi svoje utopične dimenzije, trdi Bloch, religija ni iluzija.

S tega izhodišča Bloch, ki je marksist in ateist, nasprotuje marksističnemu zavračanju religije. Ugotavlja, da Marxova kritika religije v marksizmu ni bila pravilno razumljena in ima zadržke ob marksističnem označevanju religije kot opija ljudstva. Religija ni le opij, genitiv v kritiki religije je *genetivus subjectivus* in *objectivus*, religija je izraz slabih odnosov in njihova kritika; ni pa le izraz in kritika, njen »živi cvet« – ki ni makov – je namreč simbolna intenca, usmerjena k izpolnitvi Kraljestva na Zemlji.⁵⁵ Marx je, piše Bloch, s trditvijo, da »kritika ni uničila imaginarnega cvetja na okovih zato, da bi človek nosil okove brez fantazije in tolažbe, marveč zato, da bi okove odvrigel in utrgal živ cvet«, ⁵⁶ mislil na uporništvo Thomasa Münzerja⁵⁷ in na Joahima iz Fiore ter skok iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode.⁵⁸

54 PU, str. 1421/1415.

55 O tej, utopični, funkciji religije piše Marko Kerševan: »Sam obstoj religioznega drugega sveta je hkrati kritika tega sveta, dokaz, da 'ta svet' ni pravi, človeški svet [...]. Religiozni drugi svet pa skriva v sebi še drugo možnost protesta – ne le iluzornega, temveč tudi dejanskega: kadar se hoče realizirati v 'tem svetu', kadar se ne zadovoljuje z vlogo (iluzornega) dopolnila k njemu, temveč ga hoče odpraviti. [...] Religiozni drugi svet se potem ne postavlja nasproti temu svetu kot *iluzija*, temveč kot – uresničenje v njem samem zahtevajoča – *utopija*. Tako je funkcionirala religija v vseh apokaliptičnih in drugih koncepcijah uresničenja božjega kraljestva na Zemlji.« (Marko Kerševan, *Religija kot družbeni pojav*, str. 45–46.)

56 Karl Marx, *Kritika Heglove pravne filozofije. Uvod*, v: Karl Marx, Friedrich Engels: *Izbrana dela 1*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 192.

57 O Thomasu Münzerju je Bloch leta 1921 objavil monografijo *Thomas Münzer kot teolog revolucije*.

58 EM, str. 218.

Bloch celo zapiše, da je marksizmu in religiji skupen protest proti vsem oblikam odtujitve.

Bloch v *Ateizmu v krščanstvu* ugotavlja, da je bila prva kritika človekove samoodtujitve mistika.⁵⁹ Piše, da je vse, kar vre, usmerjeno h končni izpolnitvi upanja v faustovskem trenutku, izraženem z besedami: *Kako si vendar lep! Postoj!* Ta trenutek je identičen z *nunc stans*, *nunc aeternum*, najimmanentnejšo imanenco, popolnoma neodtujenim svetom mistike; v mističnem *nunc stans* ali *nunc aeternum*, v dialektični enotnosti trenutka in večnosti v mistični uniji, se končajo vsi dualizmi, tudi dualizmi jaza in ne-jaza, subjekta in objekta, subjekta in substance. Utopija popolnosti, ki jo je religija postavila na nebo, se po Blochu v mistiki vrača v jedro človeka in v možni subjekt narave,⁶⁰ *nunc stans* označuje najimmanentnejšo imanenco svet brez odtujitev.⁶¹ V *Ateizmu v krščanstvu* Bloch odkriva podobnost med mistiko in Feuerbachom:⁶² skupna sta jima antropologizacija religije; tako kot mistik Angelus Silesius je tudi Feuerbach zahteval vrnitev onstranskega v človeški subjekt.⁶³

Feuerbach je, piše Bloch v *Principu upanja*, »religiozno neuveljavljeno« občutil tako, kakor malokdo v 19. stoletju, ni bil grobar religije, ukvarjal se je s problemom njene dediščine. Po Feuerbachu je »razkol med Bogom in človekom, ki ga je začela religija, razkol človeka z lastnim bistvom«. ⁶⁴ Feuerbachu je religija »prvo, in sicer posredno človekovo samozavedanje«. ⁶⁵ Človek postavlja v Boga svoje lastno želeno bistvo, Bog je hipostazirana človekova idealna podoba. Feuerbach negira Boga, vendar ne negira človeške vsebine religije, negacija Boga mu pomeni afirmacijo človeka. Toda Feuerbachov človek je abstraktni statični subjekt, poudarja Bloch tudi v inter-

59 AK, str. 70/95.

60 Prav tam, str. 1547/1540.

61 PU, str. 1542/1534, 1548/1550.

62 AK, str. 70/94. O Blochovi interpretaciji Feuerbacha gl. tudi: Marko Kerševan, Feuerbachovo »Bistvo krščanstva« in sodobno vprašanje o religiji, v: Ludwig Feuerbach: *Bistvo krščanstva*, Slovenska matica, Ljubljana 1982, str. 50–52.

63 AK, str. 215/284.

64 Ludwig Feuerbach: *Bistvo krščanstva*, str. 113.

65 Prav tam, str. 91.

pretaciji Marxovih *Tez o Feuerbachu* v prvi knjigi *Principa upanja*, po Feuerbachu je statična tudi narava. Človeka in naravo je treba po Blochu dojeti utopično. Utopično upanje mora postati vsebina dediščine religije, zato Bloch trdi, da antropološka kritika ne sme upanja ukiniti, temveč ga le osvoboditi »zaupanja«. ⁶⁶ Bloch piše o potrebi po novi eshatologiji religije, pa tudi po novi antropologiji religije, ki ji ne gre za Boga, temveč za človeka, ki samega sebe še ne pozna. K Blochovemu zavračanju teologije in zahtevi po novi antropologiji religije pa je treba pripomniti, da je »vsebina njegove antiteološkosti samo antiteokratskost, skratka, zavrnil je teokratsko razumljeno, to je od zgoraj vsiljeno teologijo, saj ta po njegovem učinkuje represivno in regresivno«. ⁶⁷

Bloch načenja tudi vprašanje praznega prostora po Bogu (»tistem Nad-nami«), v katerega so se v religiji projicirale podobe želje in ki ni ne *tópos ouránios* ne navidezni problem; ⁶⁸ to je utopični prostor dediščine religije, ki ga razume kot prostor možnosti uresničenja končnega cilja – naturaliziranega človeka in humanizirane narave – in ga opisuje kot »vrenje, odprto sfero delovanja« človeškega subjekta in subjekta narave, ⁶⁹ kot »odprti topos tistega pred-nami, *novum*«, ⁷⁰ kot prostor utopije in upanja in ne kot »nihilistični« definitivne praznine. ⁷¹ A njegova možna vsebina sta tako *vse* (kraljestvo, nebo) kakor tudi *nič* (kaos, pekel), ki na področju religioznega anticipiranja ležita na skledicah tehtnice. Na pregibanje tehtnice vpliva človeško delo. Za zdaj sta *nič* in *vse* v praznem toposu v latenci, če bi vanj prodrli *nič* definitivne praznine, opozarja Bloch, bi se ta topos zaprl. Kot zapiše Bloch, »problemi utopičnega prostora iz dediščine religije pripadajo tisti cesti svetovne prihodnosti, ki vodi

66 PU, str. 1530/1523.

67 Cvetka Hedžet Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji, *Bogoslovni vestnik*, let. 57, št. 1–2, str. 115.

68 PU, 1538/1531.

69 Prav tam.

70 Prav tam, str. 1539/1531.

71 Prostora, kjer prebiva Bog, Bloch ne označuje v prostorskih, ampak v časovnih kategorijah, »ne več kozmološko kot nebo, ampak eshatološko kot kraljestvo« (Jürgen Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Wydawnictwo Znak, Krakov 1995, str. 311), kar Moltmann razume kot rehabilitacijo neba (prav tam, str. 312–313).

[...] v imanenco antropološkega inkognita«. ⁷² V kraljestvo razsvetlitve inkognita je bila po Blochu usmerjena vsa religija.

Skok v kraljestvo, domneva Bloch, mora biti nenaden, zgodi se v trenutku, ki je večnost. Nebeško kraljestvo napovedujejo čudeži. Pojem čudeža vsebuje pojem skoka, dialektično posredovanega obrata z lastno zakonitostjo, ki ni mehanično kavzalna. Svet se giblje v skokih, s skokom je povezano čudežno, vera v čudežnost je po Blochu vera upanja, ki se nanaša na napoved, pred-sijaj, pred-izkustvo in šifre v objektivno-realnem svetu; je »tisto, kar v religijah ni praznoverje«. ⁷³ Na podlagi samovključitve človeka v transcendenco daje religioznemu demitologizirano resnico, ki izhaja iz gona k svetlobi in ki bistveno živi v zgodovinsko posredovanem *futurumu* in *novumu*, v inkognitu v vsakem živetem trenutku. Spremenjenje v nasprotje preminutja in *nič*a, domneva Bloch, se zgodi kot trenutek. ⁷⁴ Moment gibanja, ne-imetje, ki je vprašanje biti in neizpolnjeni začetek sami sebi še neadekvatne tu-bitu, vsebuje popolno prispetje, če v inkognitu procesa »v temnem korenu svetovnega *da* vzcveti končno najdeni in uspeli 'kaj'«. ⁷⁵ V čudežnem subjekt in objekt nista več ločena, v njem se konča najresničnejša lastnost subjekta, *desiderium*, in najbolj neresnična lastnost objekta, odtujitev. Identičnost človeškega jedra in jedra narave se potrjuje v šifrah v naravi in najvišjem dobrem. Identično jedro človeka in narave je bilo po Blochu cilj vseh religij. Narava je Blochu problem konca zgodovine, šifre v njej napovedujejo genezo na koncu, kraljestvo svobode, kjer subjekt in objekt nista odtujena.

V *Principu upanja* postavlja vprašanje odnosa med človekom, kakršen je, in skritim človekom – skritim *humanumom*, na katerega kaže biblični izraz skriti Bog – *Deus absconditus* – in trdi, da je »z *Deusom absconditusom* povezan problem, kaj je pravzaprav z legitimnim misterijem *Homo absconditus*«. ⁷⁶ Skriti *humanum* je po Blo-

72 PU, str. 1540/1533.

73 Prav tam, str. 1555/1548.

74 Pri tem navaja mesto iz *Svetege pisma*: »Glejte, skrivnost vam povem: vsi ne bomo zaspali, vsi pa bomo spremenjeni, hipoma, kakor bi trenil z očesom.« (1 Kor 15,51.)

75 PU, str.1556/1449.

76 Prav tam, str. 1412/1406.

chu *summum bonum* sveta – je perspektiva končnega cilja odprtega in še negotovega procesa človeka in sveta; najvišje dobro, *unum verum bonum*, ki je bilo cilj religij, je po Blochu še nenajdeno skupno jedro človeka in sveta, uspela identiteta subjekta in objekta, zgodovine in narave. Na najvišje dobro, izpolnjeni trenutek, trdi, le bežno kažejo šifre in simboli. Možnost dovršitve in končne identitete Bloch v predgovoru k *Ateizmu v krščanstvu* napoveduje z Avguštinovimi besedami: *Dies septimus nos ipsi erimus*. Blochova interpretacija teh besed se glasi: »Sedmi dan, ki se še ni zgodil, bomo mi sami, v svoji skupnosti in v naravi.«⁷⁷

77 AK, str. 15/25.