

Naproti Tretji dobi ali o spravi med etiko in teologijo

Lenart Škof

Znanstveno-raziskovalno središče Koper in Alma Mater Europaea – Institutum Studiorum Humanitatis

Povzetek

Prispevek je posvečen srednjeveški heretični sekti amalrikovcev in širšemu kontekstu razumevanja njihovega učenja. Od izvorov njihovega učenja pri Joahimu iz Fiore in v okviru islamskih vplivov na srednjeveška učenja o panteizmu se prispevek giblje na osi učenja o »Tretji dobi«, kakor se slednjič izrazi pri Luce Irigaray. Pomemben del prispevka in vezni člen je Agambenovo učenje o *chôri* kot zavzetju prostora stvari kot božanskega. V prispevku se tako ukvarjamo z vprašanjem, kako v sodobni dobi, ki jo zaznamuje oster razcep med sekularistično etiko ter teologijo odrešenja, misliti vprašanje divinizacije ali poboženja človeka.

Gljučne besede: Amalrik iz Bene, Joahim iz Fiore, Giorgio Agamben, Luce Irigaray, Peter Sloterdijk, srednjeveške herezije, antinomianizem

Towards the Third Age or the Reconciliation Between Ethics and Theology – Abstract

The essay focuses on the 13th century heresy of the Amalricians and their contested teachings on the 'Third Age'. Firstly, we discuss the influence of Joachim of Fiore and of Islam on the Amalricians' materialist and pantheist teachings and introduce Agamben's notion of *chôra* in its idiosyncratic ethico-theological sense. We then discuss the 'Third Age' teachings from Joachim of Fiore to Luce Irigaray and her notion of the 'Age of the Spirit' and relate them to the teachings of the Amalricians. Finally, we tackle the question of divinization and its ethical consequences in the light of the new materialism and new pantheism.

Keywords: Amalric of Bene, Joachim of Fiore, Giorgio Agamben, Luce Irigaray, Peter Sloterdijk, medieval heresies, antinomianism

Uvod

V prispevku¹ se ukvarjamo z vprašanjem, kako v dobi, ki jo v okviru nekaterih humanističnih in družboslovnih paradigem zaznamuje oster razcep med sekularistično etiko ter teologijo odrešenja, misliti vprašanje divinizacije ali poboženja človeka in spremljajoče religijske etike. Tovrstna vprašanja se dotikajo tudi krščanske teologije in njene izrazito protimaterialistične paradigme stvarjenja (*creatio ex nihilo*) v razmerju do na

1 Pričujoči prispevek se v manjšem delu opira na članek »The Third Age: Reflections on our Material Core« (Škof, 2020a). Odlomki, ki so vključeni v prispevek, se nahajajo na str. 88–91 omenjenega angleškega članka.

materializmu utemeljenega panteizma in filozofije narave, zlasti v okviru sodobne filozofske teologije. Tovrstna vprašanja pa niso aktualna le danes, temveč so se v njih prepoznala že srednjeveška krščanska gibanja, ki so, med drugim tudi pod vplivom naprednih islamskih uvidov v naravo stvarnosti in Boga, želela pokazati na notranji razcep v sami ideji Cerkve kot zgolj 'duhovne' institucije in s tem na novo povezati etiko in teologijo novi in na *spiritualni materiji*² utemeljeni dobi naproti.

V prispevku se tako opiramo na nekatere nekoliko manj znane primere iz zgodovine krščanstva, ki so zavračali uveljavljene teološke vzorce ter se prek njih približujemo tistima dvema mislecema sodobnosti (Luce Irigaray in Roberto M. Unger), ki prihodnost religije vidita prav v novi možnosti divinizacije človeka – in to onkraj trendov kakršne koli naivne in zopet dualistične misli o sekularizaciji ali proti-sekularizaciji. Prispevek je tako posvečen vsem tistim pogumnim srednjeveškim mislecem – tako islamskim kot krščanskim in tudi sodobnim –, ki so bili za svoja prepričanja pripravljene zastaviti svoje ime ali ki so za to, da bi ljudje lahko živeli za svojo resnico sveta in kozmosa, dali celo svoje življenje. Slednjič ta skromni prispevek posvečam Markovemu pomembnemu delu na polju od srednjeveškega in renesančnega pa vse do sodobnega panteizma.³

O smislu etike pri Agambenu

Za Agambena se nam v njegovem delu *Prihajajoča skupnost* smisel etike razodene takrat, ko razumemo, da se dobro nahaja v razumevanju (in hkrati samolastni etični prisvojitvi vseh možnosti) zla in ko obenem vemo, da je zlo zaobseženo v pozabi transcendence, ki je vsebovana v zavzetju prostora s strani stvari: Bog, ali dobro, je za Agambena zavzetje prostora s strani entitet – kot je biti-črv črva, biti-kamen kamna itd. –, kar je sedaj razumljeno kot božansko (2009: 12). V okviru tovrstnega ontološko-etičnega približevanja sami *materialni* podstati stvari Agamben takole zajame zdaj zanj ključno misel o *chóri* in hkrati uvede misel srednjeveškega heretika Amalrika Benskega:

To in nič drugega je bila doktrinalna osnova herezije, ki je 12. novembra 1210 poslala sledilce Amalrika iz Bene v smrt na grmadi. Amalrik je razlagal Apostolovo trditev, da je »Bog vse v vsem«, kot radikalno teološko razvitje platonističnega nauka o *chóri*. Bog je v vsaki stvari kot kraj, v katerem se ta nahaja, ali rajši kot določitev in »*topia*« vsake bitnosti. Transcendentno torej ni vrhovno bitje nad vsemi stvarmi; *čisto transcendentno je zavzetje-prostora (taking-place) vsake stvari.*⁴ (*Ibid.*: 14 isl.)

2 O spiritualni materiji in sodobni okoljski teologiji gl. članek »Being in the Heart of the Matter: Reflections on the Cosmic Christ for a New Theology of Nature« (Škof, 2020b).

3 Prim. Uršič, M. (ur.) (1998). *Panteizem*, Poligrafi, 3 (9/10).

4 Gre za odlomek iz Pavlovega *Prvega pisma Korinčanom* (1 Kor 15,28: »Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrzel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem«; gl. SSP).

Dobro torej pomeni, da je Bog »vse v vsem«, in prav to prisvojitve platonističnega nauka o *chóri* Agamben povezuje s sekto amalrikovcev, ki so podobno kot albižani ali katari in njihovi *perfecti* nase gledali kot na izpolnjene ter onkraj greha in tako verjeli, da je bila v njih in njihovi inherentni božanskosti celemu človeštvu že razodeta nova spiritualna doba. Transcendenca tako ne prebiva kot neka vrhovna entiteta nad vsemi drugimi bitnostmi, temveč, prav nasprotno, je čisto transcendentno zavzetje-prostora vsake stvari.

Joahim iz Fiore

Prav ta misel na novo ali prihajajočo dobo je bila v srednjem veku prisotna v nauku in učenjih Joahima iz Fiore (ok. 1132–1202), čigar ideja je bila, da je zgodovina razdeljena v tri dobe: dobo Očeta (Stara zaveza), dobo Sina (Nova zaveza in prihajajoča Cerkev) in dobo Svetega duha (ki jo zaznamuje Tretja zaveza in nova spiritualna skupnost), ki pa še prihaja in v kateri bodo novi religijski redovi na zemlji in med ljudmi inavgurirali povsem novo duhovno Cerkev ali prihodnjo spiritualno/duhovno skupnost. Tovrstne ideje seveda niso bile novost Joahimove dobe. Pojavijo se že v *Babilonskem Talmudu*, v razpravi »Abuda Zara« se tako srečamo s sledečo konstelacijo:

Elijevi učenci so govorili: svet bo trajal šest tisoč let: prvih dva tisoč let je bil kaos (*Tabu*), drugih dva tisoč let je bila Tora, in tretjih dva tisoč let je doba Mesije. In zaradi naših grehov so pretekla mnoga leta in on še vedno ni prišel. (1. pogl., 1918: 16)

Ta misel je bila v ozadju nauka Joahima iz Fiore, ki je na njeni osnovi ustvaril svoj nauk o treh dobah. V njih zdaj obstaja samo eno ime, ki bo določalo to novo dobo – in to je ljubezen, ali kot pravi:

V svetih spisih so nakazane tri dobe sveta. Prva je doba, v kateri smo živeli pod zakonom; druga je ta, v kateri živimo pod milostjo; v tretji pa bomo živeli v popolnejšem stanju milosti [...]. Prva je minila v suženjstvu; za drugo je značilno sinovsko suženjstvo; tretja pa se bo odvila v imenu svobode. Prvo je zaznamovalo strahospoštovanje, drugo vera, tretjo ljubezen [...]. Prva doba pripada sužnjem; druga sinovom; tretja prijateljem [...]. Prva doba je pripisana Očetu, ki je stvarnik vseh reči; druga Sinu, ki je bil prepoznan za vrednega, da si z nami deli blato; tretja Svetemu Duhu, o katerem apostoli pravijo: »Kjer je Duh Gospodov, tam je svoboda.« (cit. po Vattimo, 2002: 29–30)⁵

5 Zadnji stavek je navedek iz 2 Kor 3,17, navajamo po SSP. Tu bi bilo mogoče v duhu (post)krščansko-(post)islamske primerjalne misli odkriti vzporednico s projektom *Dediščina in prenova* Hasana Hanafija, v katerem preiskuje muslimanski odnos do: (1) lastne dediščine (islam, ki se razvija okrog preobražanja temeljev islamskega zakona (*usul al-fiqh*) v splošno filozofsko metodo); (2) dediščine Zahoda (Hasan Hanafi je napisal kritiko Nove zaveze) in (3) trenutne situacije/realnosti (pod vplivom teologije osvoboditve in tudi zelo usmerjeno v prihodnost). Za ta uvid kot tudi za druge predloge, povezane z našim navajanjem islamske tradicije v tem prispevku, se zahvaljujemo Caroolu Kerstenu.

Isto učenje je bilo verjetno tudi eden izmed virov za že omenjeno srednjeveško heretično sekto amalrikovcev, v sedanjem času se ta misel jasno kaže v učenju Luce Irigaray o dobi Diha/Duha, v kateri bo po njenem naloga človeštva v tem, da samo postane božanski duh ali božanski dih. Toda za Irigaray vendarle obstaja ena posebnost te prihajajoče dobe, namreč da bo v njej mogoče (ponovno) združiti »dih ženske-matere z božanskim odrešenjem človeštva« (2004: 168). Tretja doba, tako Irigaray, bo ukinila ali preseгла patriarhalne ali maskuline teološke nastavke oziroma duhovna okolja prve in druge dobe, ali tudi tretje dobe, če je bila ta za Joahima iz Fiore še mišljena kot dogajanje v okviru (nove, vendarle v temelju seveda na maskulinosti utemeljene) meniške skupnosti. Za Irigaray se nastop tretje dobe (v njenih delih se imenuje *doba Diha* ali *doba Duha*) torej bistveno izraža s tem, da človeštvo ne bo več zaprto v svet enega dominantnega spola, v okviru te nove dobe pa moramo vsi skupaj – najprej kot moški in ženske, potem pa tudi v smislu spoštovanja drugih verskih tradicij – postati bolj povezani z življenjem univerzuma, njegovo imanentno transcendenco (maternico, *chóra*) in njegovim kozmično-teološkim utripanjem ter na dihu utemeljenim spiritualnim postajanjem.⁶ Tretja doba, tj. *doba Diha* ali *doba Duha*, je po Irigaray torej prihajajoče obdobje, v katerem bo človeštvo, na temelju razodetja Boga in Jezusove inkarnacije in prek spiritualno-etične *izmenjave Diha* med moškim in žensko, *sámo* postalo božanski dih. Docela v skladu z Amalrikovim naukom (kot bomo videli pozneje) Irigaray tako meni, da bo v tretji dobi nastopil trenutek, v katerem se bo celotni univerzum spet lahko povrnil k Bogu (Irigaray, 2004). V tej misli skoraj nima filozofskih sopotnikov in k njej se bomo vrnili v sklepu tega prispevka.

Sloterdijk: je religije res konec?

Toda kako je zdaj z religijo v svetu, ki se je na videz osvobodil vezi s preseženimi 'duhovnimi' na eni ali 'materialističnimi' tendencami na drugi strani? Sloterdijk svoje delo *Spremeniti moraš svoje življenje* začena s parafrazo znamenitega stavka v filozofiji, tokrat v novi obliki: »Pošast hodi po zahodnem svetu – pošast religije.« (2013: 11) V času, ko se dogajajo veliki migracijski tokovi iz onstranstva, ki za Sloterdijka že zavzemajo obliko množičnega eksodusa (*Ibid.*: 12), ne obstajata več niti religija niti religiozno. Kar ostaja, so različne prakse ali vadbene tehnike, ki nam ponujajo izboljšanje naših zmožnosti ali nas popeljejo do nove prakse, kar – v času, v katerem živimo – pomeni, da se iz sveta teotehnike preseljujemo v svet antropotehnike. Utrujeni *homo faber* in z njim *homo religiosus* se umikata novemu človeku, ki ga določajo vadbe – prihodnost se mora zdaj kazati v znamenju eksercij. Toda vprašanje, ki ostaja, je, ali mora biti ta prehod iz starih vertikalnih metafor v njihove nove horizontalne

6 Več o tej novi spiritualnosti kot logiki diha gl. Škof, 2012.

uporabe razumljen na način antropotehnike. Morda je tretja doba za Sloterdijka prav doba antropocentrike. V tem smislu je poziv *Spremeniti moraš svoje življenje* postal novi imperativ etike, ki zdaj sicer deluje pod kvalifikatorjem etične diference, toda brez preostanka religijskega smisla. Substitucija vseh oblik religije ali religioznega in teologije z etiko je sedaj rezultat tega procesa. Etika in teologija sta spet združeni, ločeni – tokrat z druge strani, a enako usodno. Vseeno pa lahko ohranimo smisel religije vsaj v tistem, kar bi tu želeli poimenovati s sintagmo *utripanje religije v nas*, kot nečesa, kar ostaja, in – četudi na skrit način – še vedno namiguje na možnost odrešitve ali poboženja v navidezni dobi antropocentrike. A pred odgovorom na to vprašanje moramo narediti še en korak nazaj.

Islamski vplivi na srednjeveški materializem in panteizem

Ernst Bloch v svoji odlični študiji *Avicenna in aristoteljanska levica* (2019) ključne islamske vplive poimenuje s sintagmo *levi aristotelianizem*, ki se še posebej kaže v misli Ibn Sīne oz. Avicenne (980–1037) ter Ibn Rušda oz. Averroësa (1126–1198), katerih filozofija je vsebovala pomembne materialistične in panteistične poteze in se je v tej obliki tudi hitro širila med krščanskimi krogi zgodnjih evropskih univerz (slednje velja zlasti za Pariz). V okviru vitalističnega aristoteljanskega materializma Avicenne oblika tako ne predhodi več materiji: materija je hkrati prvotna ter sovečna z obliko. Materija/narava je hkrati prvič v zgodovini postala subjekt, saj »znotraj sebe vsebuje zmožnost lastnega vznikanja« – kot vidimo pri Avicenni v njegovem delu *Metaphysika* (Bloch, 2019: 21). Po drugi strani Averroës v svoji *Destructio Destructionis* omenja izgubljeno delo Avicenne *Philosophia Orientalis*, ki je bilo znano le prek posrednih virov in v katerem Avicenna podpira misel, da »mora obstajati duhovna sila, ki je razpršena po vseh delih univerzuma, na enak način kakor obstaja v vseh delih posamezne živali neka sila, ki te dele povezuje« (*Ibid.*: 13).⁷ Ta čudovita intuicija temelji na njegovi predpostavki, da védenje pravzaprav predhodi veri. Bloch slednje povezuje z možnostjo, ki se pojavi znotraj razsvetljene perzijske elite (in torej ne toliko arabskega islama) tega časa – namreč le tako je bil Avicenna sposoben prelomiti z versko ortodoksijo in se namesto tega navezati na perzijski sufizem ter učenja tajne družine mislecev, poimenovanih Bratje čistosti iz Basre, ter svoj nauk o elementih navezati tudi na staro zoroastrično in v svojem temelju kozmološko metafiziko luči (*Ibid.*: 8).⁸ Ti trendi so tako odločilno vplivali na heretične krščanske skupine v 12. stoletju in pozneje, med njimi pa so v ospredju prav amalrikovci.

7 Omeniti je treba, da je bil Averroës zelo kritičen do *Philosophie Orientalis*, ki jo je imel za mračnijaško.

8 Tako Avicennove kot Averroësove knjige so zagovorniki ortodoksnega islama pozneje prepovedali in sežgali.

Amalrikovci in tretja doba človeštva

Mojster Amalrik iz Bène (1150–1206/07)⁹ je bil ustanovitelj srednjeveške heretične ločine, poznane po imenu svojega ustanovitelja – amalrikovci. Takoj za Mojstrom Amalrikom je bil filozof David iz Dinanta (ok. 1160–1217), ki je bil med najbolj plodoviti člani takratne ločine. David iz Dinanta, ki je preživel svoje bližnje prijatelje, je bil znan po svoji panteistično-materialistični sentenci *Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*, ki jo je ohranil Albert Veliki (Bloch, 2019: 30).¹⁰ 20. novembra 1210 je bilo deset najpomembnejših sledilcev Mojstra Amalrika (vsi so bili študentje teologije na takrat novoustanovljeni Univerzi v Parizu) sežganih na grmadi v Parizu pred veliko množico gledalcev. Drugi člani ločine so bili aretirani ali prisiljeni opustiti svoja heretična učenja. Sam Amalrik je umrl leta 1206/07, le malo časa po tem, ko je bil obsojen. Leta 1210 je bil Amalrik posthumno ekskomuniciran, njegove kosti pa so bile izkopyane in premeščene na neposvečeno zemljo. Do leta 1215 je bila ta ločina praktično izničena. Za nas je pomembno vedeti, da je bilo med amalrikovci mnogo žensk in da so se med člane ločine uvrščali pripadniki nižjih razredov, npr. rokodelci in kmetje, kar kaže na izjemno revolucionarno naravo njihovega gibanja. Amalrikovci so imeli s svojo usmerjenostjo k plebejskim družbenim razredom tako tudi jasno politično dimenzijo in socialni program za tuzemsko kraljestvo moških in žensk svojega časa onkraj Cerkve in državnih hierarhij ter razrednih razlik. Glede na nauk amalrikovcev lahko tako vsak človek še začasa svojega življenja postane božanski sam po sebi, kar je bilo v okviru mišljenja 13. stoletja lahko pojmovano bodisi kot očitna provokacija Cerkve bodisi kot popolna norost.

9 O Amalriku iz Bene v *Encyclopædia Britannica* (1911: 779) izvemo sledeče: »AMALRIK (fr. AMAURY) IZ BENE (u. ok. 1204–1207): »Francoski teolog, rojen v drugi polovici 12. stoletja v Beni, vasi v škofiji Chartres. Na pariški univerzi je poučeval filozofijo in teologijo ter užival velik ugled kot pretanjen dialektik; njegova predavanja, v katerih je razvijal Aristotelovo filozofijo, so pritegnila širok krog slušateljev. Leta 1204 je univerza obsodila njegove doktrine, po zagovoru pred papežem Inocencem III. pa je bila sodba ratificirana in Amalriku je bilo zaukazano, naj se vrne v Pariz in se odreče svojim zmotam. Njegovo smrt naj bi povzročila bridkost ob ponižanju, ki ga je doletelo. Leta 1209 je bilo deset njegovih sledilcev sežganih pred pariškimi vrati, Amalrikovo lastno telo pa so ekshumirali, sežgali in pepel raztrosili v vetru. Četrtri lateranski koncil leta 1215 je uradno obsodil doktrine njegovih sledilcev, poznanih kot amalrikovci. Zdi se, da je Amalrik svoj filozofski sistem izpeljal iz Eriugenovih načel, ki jih je razvil v enostranski in strogo panteistični obliki. Z gotovostjo mu je mogoče pripisati le tri propozicije: (1) da je Bog vse; (2) da je vsak kristjan zavezan veri, da je del Kristusovega telesa in da je ta vera nujna za odrešenje; (3) da tisti, ki ostaja v božji ljubezni, ne more grešiti. Te tri propozicije so njegovi sledilci nadalje razvili in zagovarjali, da se je Bog razodel v trojnem razodetju, najprej kot Abraham, ki je zaznamoval dobo Očeta; drugič kot Kristus, ki je pričel dobo Sina; in tretjič kot Amalrik in njegovi sledilci, ki so otvorili dobo Svetega Duha. Pod pretvezo, da resnični vernik ne more grešiti, so se amalrikovci predajali raznovrstnim ekscesom in ločina po smrti svojega ustanovitelja ni več dolgo živeła.«

10 In Tomaž Akvinski je dodal: »[...] navdse nespametno je učil, da je Bog prvotna snov (*Summa Theologica* 1.3.8.; gl. *Ibid.*: str. 84, op. 133). Giordano Bruno v svojem delu *O vzroku, počelu in enem* (*De la causa, principio, et Uno*) iz leta 1584 omenja prav Davida iz Dinanta in njegov stavek o enosti Boga, materije in duha (2004: 121). Davida Dinantskega obravnava tudi Marko Uršič, in sicer v predgovoru k Brunovim *Kozmološkim dialogom* (gl. Uršič, 2004: LIX isl.), kjer ga povezuje z Brunovimi nauki in Amalrikom Benskim. Kot je Bloch pravilno opazil, za Bruna svečni Bog-Narava sam zase tke večno oblačilo sveta, natura naturata. [...] Brunov žareči naturalizem, ki polno oživlja Avicenko, Avicembra in Averroësa, je tako širok, da celo aristotelski pojem teženja materije proti formi (kot nečemu, kar ji daje obliko) vidi kot nekonsistenten z avtarhijo materije (kot večne matrice stvarstva).« (2019: 31)

Toda če slednje povežemo s smislom etike pri Agambenu – kot je že bilo omenjeno v zvezi z amalrikovci –, potem smo pred vprašanjem, na kakšen način se zdaj odpira misel o tretji dobi človeštva oziroma ožje krščanstva. Morda za prehod v to mišljenje ni boljšega odlomka, kot ga najdemo v Ungerjevi *Religiji prihodnosti*, kjer govori o antinomianističnem elementu, ki določa pot k novi postkrščanski dobi:

Antinomianistični element v krščanstvu, ki je tako blizu izvorom vere, pa vendarle ostaja prej prednost kot slabost. Antinomianizem je tesno povezan s pojmovanjem osebe kot umeščenega in *utelešenega duha*: ta presega institucionalne in konceptualne okvire, ki ga oblikujejo, in zanj ni mogoče, da bi ga okoliščine popolnoma opredeljevale. (2014: 277; *moj poudarek*)¹¹

S tem odlomkom Unger nedvoumno pokaže, da je njegova misel v popolnem sozvočju s tistimi heretičnimi trendi v okviru srednjeveške teologije, ki so opozarjali na nujno materialistično dopolnitev duhovnega ali raje spiritualnega nauka Cerkve (spiritualnost namreč v etimološkem smislu vsebuje navezavo na prvobitno ontološko elementarnost in s tem materialnost duhovnosti kot utemeljene na dihu).

A če se vrnemo k naši nesrečni ločini amalrikovcev: obtožbe proti njim so vsebovale tri področja: problem panteizma, doseganja spiritualne popolnosti na zemlji ter antinomianistične in antizakramentalne implikacije Amalrikovih pogledov na omenjeni področji. V okviru tega učenja so amalrikovci verjeli v tretjo dobo – dobo Duha –, znotraj katere je na podlagi ontološke kontinuitete med Bogom in ustvarjenimi rečmi mogoče doseči odrešitev žensk in moških *že v tem življenju* (to učenje bi lahko imelo ustreznice v sočasnih tantrinih gibanjih v okviru indijske religioznosti). Menili so tudi, da v okviru odrešenjskega načrta zavzemajo posebno mesto ter da dejansko posedujejo milost prebivanja v tretji dobi (ki naj bi se sicer po Joahimu iz Fiore začela s Sv. Benediktom iz Nursije). Amalrikovci so torej – in to je sedaj skladno z Agambenovimi besedami – vzeli tezo o Bogu, ki je »vse v vsem«, resno, ter odrešenje razumeli kot »prijahanje lastnega kraja« – kar je zdaj (docela nedoumljivo!) veljalo tako za minerale ali kamne, kakor tudi za rastline, živali ter slednjič ljudi. Doba duha pomeni, da vsaka bitnost, ali njena transcendenca, implicira resnično materialistično teologijo odrešenja; še danes, v dobi sodobne okoljske teologije in močnih znanstvenih uvidov v kvantno naravo univerzuma, je težko misliti vse posledice te radikalne teološke misli, kakor so jo razprli že srednjeveški islamski in krščanski misleci. Ta panteistični moment, ki pa v sebi nosi močne teološke nastavke, ki jih zmore v celoti misliti šele sodobna postkrščanska teologija, se bo pojavil tudi v okviru najradikalnejših postavk misli dveh s strani teologije njenega časa prav zavračanih in obsojenih mislecev – Giordana Bruna in Barucha Spinoze (Albert, 1976: 195).

11 Unger omenja tudi pridigo Tomaža Akvinskega *Praznik sv. Rešnjega telesa in krvi*, v kateri bremo sledeče: »Ker je bila volja edinorojenega božjega Sina, da naj človek deleži v njegovi božanskosti, je privzel našo naravo, da bi tako s tem, ko je postal človek, iz človeka naredil boga.« (Unger, 2014: 286) Unger pravilno komentira, da ko slišimo slednje, se nam zazdi, da »beremo iz Feuerbacha ali Emersona in ne Akvinskega.« (*Ibid.*)

Če sklenemo: amalrikovci so učili sledeči nauk: »Kar je vedno v Bogu, je Bog. V Bogu pa je vse, saj ima vse, kar je ustvarjeno, življenje v njem. Torej je Bog vse.« (*Ibid.*: 209)¹² Za papeža Inocenca III., ki je leta 1208 uradno razglasil dogmo *extra Ecclesiam nulla salus* in preganjal amalrikovce, so bila ta učenja ne le heretična, temveč povsem nora.¹³

Luce Irigaray in »Tretja doba« – doba diha

Kako lahko torej v luči povedanega prispemo do točke sprave med etiko in teologijo? Radikalno in heretično teološko trinitarično sporočilo Amalrika Benskega se skriva v tem, da se je zanj Bog utelesil v Abrahamu, Sin v Marijinem naročju, Sveti Duh pa v Amalriku in njegovih učencih. V tem je Amalrik neposredni duhovni predhodnik Luce Irigaray, ki je v svoji že omenjeni dobi Diha predstavila prav takšno genealogijo razvoja oz. evolucije arhaičnega prostora (ali *chôre*) Boga. Po prvi dobi, ko je Bog-Oče ustvaril človeštvo, ki je zapadlo v greh, je sledila druga, v kateri se je iz Marije rodil Jezus; človeštvu je ta doba prinesla obet odrešitve (Marija in Jezus sta tako nova Eva in novi Adam). Tretja doba ali doba Diha pa je torej obdobje, v katerem bo človeštvo *sámo* postalo božanski dih. O tej dobi Irigaray pravi takole:

Po mojem mnenju se doba Diha ujema z dobo kultivacije, s strani moških in žensk, božanskega diha, ki so ga ti prejeli kot ljudje – če lahko zaupam pripovedi iz Stvarjenja kot temeljnega mita naše tradicije. Bog-Oče ustvari človeštvo tako, da pošlje svoj dih v materijo, v zemljo, kot pravi besedilo. Potem se pojavi greh, izguba božanskosti za moškega in žensko, in nujnost druge dobe, dobe odrešitve skozi ustvaritev ženske – Marije – in moškega – Jezusa, ki sta oba naseljena z dihom Duha. V tretji dobi v judovsko-krščanski zgodovini, po dobi odrešitve sveta, zahvaljujoč Mariji in Jezusu, pa je naloga človeštva, da bo samo postalo božanski dih. Moški in ženske morajo zdaj biti sposobni v sebi kultivirati in drug drugemu darovati ali izmenjevati dih, ki postaja božanski. Zmožni morajo biti postati božanski brez pričakovanja tega daru s strani očeta ali matere. (2004: 167)

V tem je njena misel v polnem soglasju z idejo *chôre* kot prvotne *matrice Boga* (v obliki subjektivnega in objektivnega rodilnika). Ta misel je izjemno pomembna za današnji čas, saj omogoča, da celotno stvarjenje pojmujeemo kot proces spiritualne izmenjave božanskih energij, vključno z naravo in njenimi dragocenimi bitji, kar je bistveni sestavni del tako Amalrikovega nauka kakor tudi učenja Luce Irigaray.

12 »*Quicquid in deo est, deus est. Sed in deo sunt omnia, quia, quod factum est, in ipso vita erat. Ergo deus est omnia.*« Konec koncev Albert amalrikovce označuje kot idealistične in *ne* materialistične, vendar pa bi bila lahko protiutež tej izjavi njegov lastni izrazito marksističen pogled.

13 Dickson, 1987: 41. Pokončanje amalrikovcev je povzročil ekleziastični vohun Rihard iz Namurja, ki se je infiltriral v ločino in tako povzročil njen konec.

Literatura

- »Abuda Zara« (1918). V *The Babylonian Talmud, Book 9, Vol. 1*, ang. prev. Rodkinson, M. L., Boston: Boston New Talmud Publishing Company.
- Agamben, G. (2009). *The Coming Community*. Ang. prev. Hardt, M. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Albert, K. (1976). »Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus«. V Zimmermann, A. (ur.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin, str. 193–212. Dostopno na: <http://opac.regesta-imperii.de/id/959234>.
- »Amalric, of Bena« (1911). V *Encyclopædia Britannica, Vol. 1* (11. izd.), Cambridge University Press, str. 779.
- Bloch, E. (2019). *Avicenna and the Aristotelian Left*. Ang. prev. Goldman, L. in Thompson, P. New York: Columbia University Press.
- Bruno, G. (2004). *O vzroku, počelu in Enem*. V Bruno, G., *Kozmološki dialogi*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 114–239.
- Dickson, G. (1987). »Joachism and the Amalricians«. *Florensia*, 1, str. 35–47.
- Irigaray, L. (2004). »The Age of the Breath«. V Irigaray, L. (ur.), *Key Writings*, London in New York: Continuum, str. 165–170.
- Sloterdijk, P. (2013). *Spremeniti moraš svoje življenje: o antropotehnologiji*. Prev. Leskovec, A. Ljubljana: Slovenska matica.
- Škof, L. (2012). *Etika diha in atmosfera politike: od etike k politiki ali poskus o intersubjektivnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Škof, L. (2020a). »The Third Age: Reflections on Our Hidden Material Core«. *Sophia*, 59 (1), str. 83–94.
- Škof, L. (2020b). »Being in the Heart of the Matter: Reflections on the Cosmic Christ for a New Theology of Nature«. *Studies in Spirituality*, 30, str. 253–268.
- Unger, R. M. (2014). *The Religion of the Future*. Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press.
- Uršič, M. (ur.) (1998). *Panteizem, Poligrafi*, 3 (9/10).
- Uršič, M. (2004). »Neskončno veselje Giordana Bruna«. V Bruno, G., *Kozmološki dialogi*, Ljubljana: Slovenska matica, str. V–CIII.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. Trans. D'Isanto, L. New York: Columbia University Press.