

Geneza postmoderne misli o Bogu

Od metafizike k filozofiji religije, 1. del

Religija v sodobni družbi

René Girard, najpomembnejši sodobni antropolog, trdi, da je treba izvor kulture iskati v religiji. Človek je učljivo bitje, učljivost pa temelji na posnemanju. V naravi vsake živali je želja po posnemanju – tako tudi v človeku, to pa neizogibno vodi v spore, konflikte in vojne. Ljudje hočemo imeti isto, kar imajo drugi, hočemo biti drugim podobni ali biti na njihovih mestih. Nasilje, ki je posledica medsebojnega rivalstva, pa ogroža preživetje vrste. Da v vrtincu nasilja ne bi propadla, je človeška skupnost za obvladovanje nasilja iznašla mehanizem "grešnega kozla". Ko začne medsebojno nasilje v neki skupnosti naraščati, se ta mehanizem sproži, izbere nedolžnega, običajno najšibkejšega v skupnosti, mu naprti vso krivdo in iz njega naredi "grešnega kozla", žrtev, ki jo je treba žrtvovati. Žrtvovanje žrtve, ki je v resnici nedolžna, skupnost poveže in ji vrne mir. Brez tega mehanizma bi skupnost propadla. Skupnost pozneje v tem dogodku prepozna nadnaravno moč žrtve, ki ji je vrnila mir, in iz nje naredi nekaj svetega in božanskega. V tem imajo svoj izvor sveto in bogovi. Ta temeljni mehanizem je po Girardu toliko star kakor človeštvo, najti ga je mogoče v vseh kulturah, z obvladovanjem nasilja pa ustvarja pogoje za nastanek drugih kulturnih ustanov, kakor so vladarstvo, zakon, lov, prepoved incesta, pogrebni obredi in drugo. "Religija ni drugega kakor brezmejen napor, da bi ohranili mir." (Girard 1987, 32.)

Sodobna misel teh mehanizmov ni več zmožna razumeti, meni Girard (30). Prav nezmožnost razumevanja temeljnih religijskih in

kulturnih mehanizmov je po njegovem mnenju razlog krize, v katero tone sodobna družba. S tem, ko je sekularizem religijo odvrigel na smetišče zgodovine kot preostanek mračne preteklosti, je tja odvrigel nevarno eksplozivno sredstvo – religija namreč upravlja z nasiljem, ki je zakoreninjeno najgloblje v človeški naravi. Moč, iz katere se nasilje hrani, religije preusmerjajo v moč miru, medsebojnega razumevanja in ljubezni. Razpad religije kot kontrolnega mehanizma nad nasiljem pa odpira vrata nasilju in fundamentalizmu v sodobni družbi.

Pozornost, namenjena religiji v javnem življenju, je zato podpora vrednotam, brez katerih družba ne more preživeti. V to je prepričan nekdanji angleški prvi minister Tony Blair, ki se je po umiku iz politične kariere posvetil promociji religije. V westminstrski katedrali v Londonu je 3. aprila 2008 svoj pogled na religijo povzel z naslednjimi besedami: "Trdim, da je religijska vera nekaj, kar je dobro samo v sebi, da mora – daleč od tega, da bi bila reakcionarna sila – odigrati pomembno vlogo v oblikovanju vrednot, ki vodijo sodobni svet, da je lahko in mora biti moč razvoja. Rešiti pa jo je treba ekstremističnih, ekskluzivističnih teženj znotraj religije same in po drugi strani nevarnosti, da bi jo videli zgolj kot zgodovinsko, tradicionalno posebnost, ki nima nič povedati o sodobnem življenju. Vero in razum, vero in napredek vidim kot zaveznike, ne kot tekmece."

Ontoteologija – temeljna struktura metafizike

Če upoštevamo, da ima kultura svoj izvor v religiji in je vloga religije v preusmer-

janju nasilja, kakor dokazuje Girard, potem je misliti in razumeti religijo ena temeljnih nalog sodobne humanistike. Tega se je zavedal prvi kritični opazovalec religije, eleat Ksenofan Kolofonski (ok. 570-475 pr. Kr.), ki je "mislil, mimo ljudi, božanstvo si vse-skozi enako, ne premično ne trpno, še bolj duhovno ko misel" in je "nasproti sili mož in konj" postavljaj človeško modrost (*Pred-sokratiki* 1946, 66; 68). Nasproti fizični kulturi športa in vojn je Ksenofan postavljaj duhovno kulturo – modrost –, ki se navdihuje v duhovni podobi boga. Ideja, ki jo ima človek o bogu, vpliva na idejo, ki jo ima človek o sebi in družbi.

Od starih Grkov dalje je bila misel o bogu – tj. teologija – jedro filozofije. To jedro, poznano pod imenom "metafizika", je Martin Heidegger opisal z besedo, sposojeno od Immanuela Kanta (1724-1804): onto-teo-logija. Dva tisoč let – od Platona in Aristotela do Kanta – je imela filozofija kljub mnogim zunanjim obrazom isto temeljno, onto-teološko ogrodje in miselno strategijo. Beseda "onto-teo-logija" poudarja, da je metafizika kot celostni pogled na svet podrejena trem, med seboj neločljivim temeljnim vprašanjem: vprašanju o biti, ki obsega vse, kar je, in je zato tudi pojem z najširšim obsegom; vprašanju o Bogu, ki je temelj in zato tudi zadnji razlog biti; vprašanju o *logosu*, ki je – kakor Aristotel (*O duši*, 431 b 21) pravi za dušo – "na neki način vse", zato v njem vse postaja umljivo za človeka. Metafizika torej iz biti sklepa na Boga, zadnji temelj vsega bivajočega; v Bogu, ki je nepovzročena bit, bit, bivajoča sama v sebi (lat. *ipsum esse subsistens*), pa vidi polnost biti. Umljivost, inteligibilnost je skupni imenovalc biti in Boga. Po Heideggerjevem prepričanju je metafizika dosegla svoj vrhunec pri Heglu (1770-1831). Pri njem se dokončno pokaže, kako se predpostavke, na katerih je metafizika temeljila vse od svojih antičnih začetkov, stekajo v eno in

prepletajo v absolutnem duhu. "Za Hegla je absolutno – tj. resnično bivajoče, resnica – *duh*. Duh je védenje, 'logos'; duh je jaz, ego; duh je Bog, 'theos'; in duh je resničnost, čisto preprosto bivajoče, 'on'." (Heidegger 1980, 183.) Med eno in drugo predpostavko ni pravih razlik; med njimi velja razmerje zamenljivosti kakor na primer med umnim in dejanskim: "Kar je umno, je dejansko, in kar je dejansko, je umno." (Hegel 1955, 14.) Absolutni duh pa se uresničuje dialektično; dialektično v sebi premošča vse razlike in se uresničuje v vedno popolnejši enosti in istosti, dokler ne dvigne "človeka ... od končnega življenja k neskončnemu življenju". To imenuje Hegel religijo. (Schulz 1957, 89.)

Kaj se v resnici skriva za metafizično mislijo? Misel ni zgolj razkritje vsebine predmeta, ki ga misel misli. Misel je najprej odnos, miselna strategija, način, *kako* nekaj mislimo. Isti predmet lahko mislimo na različne načine. Dovolj je na primer imeti pred očmi stolnico v Ljubljani in različne zorne kote, s katerih nanjo gledajo ljudje z različnim zanimanjem. Ko bo nanjo pomislil umetnostni zgodovinar, bo najprej pomislil na njena umetniška dela, arhitekt na njeno ahritektoniko, vernik na bogoslužni prostor itd. Skrivnost misli ni v njenem "kaj?", ampak v njenem "kako?"; ni v vsebini, ampak v načinu. Kakšen je torej miselni način, na katerem metafizika temelji? Kakšnemu vzorcu metafizika sledi, kakšna je njena miselna strategija? Po Heideggerju je metafizika prevzela isti način ali vzorec mišljenja, ki ga najdemo v vsakdanji, preživetju namenjeni praksi: iskanje hrane, urejanje bivališča, izmenjava dobrin itd. Tudi odgovori na ta vsakdanja vprašanja so vsakdanji, daleč od pretanjenih pennisških uvidov, mističnih doživetij ali eksistencialne tesnobe. Skupni imenovalc vsakdanjih razmišljanj je predmetnost. Na isti način, po istem vzorcu – le na višji, abstraktni ravni – razmišlja metafizika. Kakor si lon-

čar najprej ustvari idejo o posodi, ki jo želi oblikovati, tako je tudi metafizika prepričana, da si Bog najprej ustvari idejo, nato pa v skladu s to idejo ustvarja. Metafizika torej razmišlja abstraktno, na filozofski ravni, v osnovi pa se ne razlikuje od vsakdanjega predmetnega mišljenja, ki je gluho za subjektivna doživetja. Predmetno, objektivno mišljenje pa je brez občutka za eksistencialno, osebno razsežnost človekovega življenja, za posamičnost in notranjost. V očeh metafizike zato "biti" ne pomeni "eksistirati", tj. ustvarjati samega sebe trenutek za trenutkom ter doživljati tesnobo v zavesti, da lahko zgrehšim svoj življenjski cilj in potonem v nič. Z vidika eksistencialne zavesti je tesnoba primarno življenjsko razpoloženje. Metafizika pa biti ne razume kot eksistencialni projekt, ki odloča o "biti ali ne biti", ampak kakor predmet, ki je tu pred menoj v svoji že-oblikovanosti, dovršenosti, ustvarjenosti in razpoložljivosti (lat. ob-iectum). "Smisel biti je biti-proizveden. ... Smisel biti je torej povsem določen ... Izvor ima v okoliškem svetu, kakor je izvorno dan ... Kmalu zapade splošnemu, nedoločenemu pomenu realnosti, ustvarjenosti." (Heidegger 1992, 52-53.) To, kar je realno, kar je "tu-pred-menoj", pa lahko postane moja last, to, kar "lahko imam", "moja dobrina" (Heidegger 1988, 298). Ne preseneča dejstvo, da se je znanstveno-tehnična drža – drža obvladovanja, ne občudovanja! – razvila iz metafizične misli, ki je sama v sebi volja po moči in obvladovanju. Tako Heidegger.

Podobno je razmišljal tudi Jacques Derrida (1930-2004), ki poudarja, da je bila zahodna filozofska misel logocentrična, utemeljena na metafiziki prisotnosti, navzočnosti. Že Aristotel je med tremi časi, med katerimi grščina razlikuje – preteklik, sedanjik in prihodnjik –, prvenstvo pripisoval sedanjemu času, ki govori o tistem, kar je v resnici realno tudi navzoče. Druga dva časa govorita o tem, česar ni več in česar še ni. Zato

ju ima Aristotel za manjvredna in ju označi za "odpadnika" (*Fizika*, 223 a 5). Prednost, ki jo daje Aristotel sedanjemu času pred preteklostjo in prihodnostjo, pa je zaznamovala metafizično misel v njenem bistvu in naredila iz nje metafiziko prisotnosti oz. prezence. Vse temeljne kategorije metafizike so nastale v luči prepričanja, da bit bitja pomeni prisotnost (Derrida 1967, 23).

Krščanska teologija, ki je bila samokritična in se ni izogibala tudi najbolj izzivalnih vprašanj, kakor je na primer vprašanje Tomaža Akvinskega (1225-1274) "Ali Bog je?" v začetku njegove *Teološke sume* – vprašanje, ki v drugih tradicionalnih kulturah ni samoumevno –, je vse do 18. stoletja imela pomembno mesto znotraj metafizike. A metafizika sama je že od Francisca Suáreza (1548-1617), španskega sholastika, začela slabeti, znotraj metafizike pa je tudi vprašanje o Bogu postajalo vedno bolj obrobno, omejeno na specifično področje. Tako je v novem veku filozofska teologija začela izgubljati svoje mesto znotraj filozofije, vprašanje o Bogu pa se je začelo izgubljati tudi v novoveški kulturi. Posledica tega zatona je bilo postopno širjenje ateizma. Ta je prvič v zgodovini postal množičen pojav, ki je v nekaterih okoljih in obdobjih dobil celo status uradnega, državnega svetovnega nazora. Takšen razvoj, ki se je začel z razgradnjo metafizike pri Suárezu, je svoj vrhunec dosegel v "smrti Boga", ki jo je oznanil blaznež iz Nietzschejeve *Vesele znanosti* (§ 125): "Kam je izginil Bog?" Obdobje od Tomaža Akvinskega in Suáreza do Nietzscheja ni bilo samo obdobje, ko se je metafizika povzpela do svojega vrhunca v Heglovi filozofiji duha, ampak je bil tudi čas, ko je metafizična podoba boga postopoma usihala vse do trenutka, ko blaznež oznanil smrt Boga.

Smrt Boga, o kateri govori Nietzsche, označuje razkroj metafizične podobe, ideje boga. To je ustvarilo prostor novemu mišljenju Boga, božanskega in religije. Razcep

med tradicionalno, metafizično podobo Boga in novim občutjem religioznega je zaznal že Pascal (1623-1662) v svojem razlikovanju med Bogom filozofov in Bogom očakov – Abrahama, Izaka in Jakoba –, Heidegger pa je to razliko povzel v misli: "... causa sui. Tako se v filozofiji glasi stvari ustrezno ime za Boga. K temu Bogu človek ne more niti moliti niti mu ne more žrtvovati. Pred causa sui človek ne more iz spoštovanja pasti na kolega in pred tem Bogom ne more igrati in plesati. – Brezbožno mišljenje, ki mora opustiti boga filozofov, boga kot causa sui, je mogoče zato božjemu bogu bliže. Tukaj pomeni to samo: zanj je bolj svobodno, kakor bi to hotela misliti onto-teo-logika." (Heidegger 1976, 65.) Čeprav Heidegger pretirava, ko pravi, da je metafizika Boga enačila s pojmom "samovzroka" (lat. causa sui), ima prav, ko opozarja, da lahko namesto pravega, živega Boga kmalu začne po božje častiti svoj umski proizvod, to je metafizični pojem Boga.

Filozofska ali naravna teologija – kakor jo tudi imenujemo za razliko od razodete teologije – ima za svoj temelj isto držo kakor metafizika. Ta drža je objektivirajoča drža – drža popredmetenja. Njena objektivirajoča drža se je najjasneje izrazila v ontološkem dokazu, ki ga je zasnoval sv. Anzelm (ok. 1033-1109) v svojem delu *Proslogion*; od njega so ga prevzeli še Descartes, Leibniz, Spinoza in Hegel, najdemo pa ga tudi pri arabskih filozofih al-Farabiju, Aviceni, al-Gazaliju in Averroesu. Jedro ontološkega dokaza je argument, ki pravi, da Bog v resnici tudi je, ker je "Bog" pojem, od katerega ni mogoče misliti nič večjega. Zato *mora* – kakor obstaja v misli – obstajati tudi v resničnosti. Objektivirajoča drža filozofske teologije, ki se razkriva v ontološkem argumentu, je povzeta v izrazu "mora". Ni mogoče, da pojmu Boga, ki velja za najvišji, najpopolnejši pojem, navzoč v razumu, v stvarnosti ne bi ustrezal resnični Bog, tj. Bog, ki v resnici tudi je. Objektivirajoča drža

razuma se kaže v tem, da razum stvarnost narekuje in jo postavlja. Bog tu ne prihaja svobodno in milostno naproti misli, ampak ga misel postavlja, predpostavlja ali zahteva s tem, ko mu ne dopušča, da ne bi bil resničen. Iz tega se postavlja ključno vprašanje: Če je ideja eksistence Boga resnična, se zastavlja vprašanje: Kje in kaj je kriterij njene resničnosti? Ali je razum pristojen, da na idejo božje eksistence prenaša svojo logiko in s tem idejo Boga zapira v meje svoje logike, ko o Bogu pravi: "Ne more ne-biti"? Ali pa je treba narediti korak naprej od razuma in njegove logike k razodetju in njegovi logiki paradoksa. Spomnimo na prepričanje Atenagore Atenskega (druga polovica 2. stol.), ki pravi, da o Bogu lahko povemo samo tisto, kar je sam povedal o sebi. Podobno misel je razvil tudi Pascal: "Bog govori dobro o Bogu." (Pascal 1986, 213.) Bog je "predmet" vere in, ko govorimo o Bogu, bi morali govoriti kot o tistem, v katerega je mogoče najbolj verovati, ne pa kot o pojmu, od katerega ni ničesar višjega. Zakaj naj bi se vera, če je vera, napajala iz logike razuma? Zakaj bi, da bi verovali, najprej potrebovali razumski uvid v božjo eksistenco? Ali je takšna vera, ki potrebuje logične dokaze, še vera? Zdi se, da ontološki dokaz, ki postavlja pred nas razumsko dokazano idejo božje eksistence, temelji na latentni predpostavki, da ni nič višjega od mišljenja samega. Nad božjo bit postavlja mišljenje. V tej luči se pojem Boga izkaže kot izdelek razuma, vera pa kot malikovanje razuma (Pavić 2005, 160-168).

Filozofija religije

Mišljenje Boga, ki je temeljilo na takšni metafizični, razumski drži, se je izčrpalo konec 18. stol. Na mesto filozofske teologije sedaj stopi filozofija religije. Izraz je prvi uporabil koroški jezuit Sigismund von Storck v delu, ki je izšlo leta 1772 v Augsburgu z naslovom *Philosophie der Religion*, v vse-

binskem smislu pa je pojem filozofije religije prvi razvil Karl Leonhard Reinhold v *Pismih o kantovski filozofiji* (1786). V svojem delu Reinhold misel preusmeri od ideje Boga k religiji in jo poskuša misliti v vsej njeni kompleksnosti. Kakor je v svojem popotnem dnevniku ob svojem začudenju nad institucijo svetih krav v Indiji zabeležil Aldous Huxley (1985, 32): "Večina človeških dejanj ni narejenih, da bi nanje gledali z očmi razuma." Filozofija religije svoj pogled razširi na religijo v njeni celostni pojavnosti, ki obsega tudi duhovne drže, stopnje in razpoloženja zavesti, obrede, institucionalno organizacijo in izvajanje oblasti znotraj religije. S tem je svoj pogled preusmerila z razumskega pojma Boga na religije v njihovi konkretni, pozitivni danosti.

Premik, storjen s tem, da je filozofija naredila korak od filozofske teologije k filozofiji religije, je bil radikalen. Jean Greisch (2002, 1:52) poudarja, da je šlo za premik od "religije razuma" (fr. religion de la raison) k "razumu religije" (fr. raison de la religion). Filozofija se v tem preobratu začne oddaljevati od logocentrične metafizike, ki je Boga podrejala logiki razuma, in se začne približevati fenomenološkemu principu, ki podredi razum pojavi. Ta premik je dokončal Edmund Husserl, ko je za "načelo vseh načel" v fenomenologiji razglasil to, kar je izvorno dano in kakor je dano: "Vse, kar se odpira v izvornem 'uvidu', je treba enostavno sprejeti ... kakor to, kar se daje."¹ S tem je Husserl postavil za kriterij in princip novega, fenomenološkega mišljenja dejstvo, da se stvari kažejo, in način, kako se kažejo. Pojave, kakršni se kažejo, postavi nad teorije in njihovo sistematično, hierarhično urejenost, ki velikokrat ne ustreza, kar se kaže. Fenomenološko metodo je Husserl uveljavil šele v začetku 20. stoletja. Vendar pa je bila pot, na katero je filozofija stopila konec 18. stoletja, do Husserlove utemeljitve fenomenološke me-

tode še dolga in postopna. Kakor smo že omenili, je tradicionalna metafizika svoj vrhunec dosegla v Heglovi spekulativni filozofiji. Ta je polje metafizike že razširila s kategorijo zgodovine in dialektike, ki vodi zgodovinski proces, še vedno pa zgodovini ni dodelila avtonomije. Po Heglu bedi nad zgodovinskim razvojem duha, ki neizprosno, z logično nujnostjo usmerja dialektični proces in ga vodi ven iz zgodovine, k večnemu, metafizičnemu jedru vsega bivajočega. Tudi Kant je religijo še obravnaval "znotraj meja razuma", a njegov pojem razuma ni več metafizičen, ampak kritičen: razumu odreka zmožnost, da bi uvidel stvar samo na sebi. Kritični razum nenehno spoznava svojo omejenost, svojo pogojenost in se uči iz izkušnje. Predvsem pa je Kant opozoril na "transcendentalne iluzije", tj. na zmote, ki jih človek dela v napačni veri, ko idejam (Bog, svet in duša), ki mišljenje le usmerjajo, pripiše resničnost izven uma. Tako na primer vernik idejo Boga zmotno pretvarja v prepričanje, da Bog tudi obstaja. Kant je imel ključno vlogo pri prehodu iz stare, tradicionalne, metafizične misli v nov način mišljenja, ki pa se je vedno bolj spuščalo na tla konkretnega življenja in človekovih eksistencialnih vprašanj ter je iz njih tudi črpalo zavest o svoji omejenosti, končnosti in pogojenosti. Z novim mišljenjem pa so povezane še druge korenite kulturne spremembe: zlomila se je antično-srednjeveška predstava sveta, ideja povezanosti med vero in razumom, enotni krščanski Zahod je razpadel v množstvo veroizpovedi, v krizo je prišla tudi svetost svetopisemskega besedila (Spinoza), uveljavijo se novi kriteriji spoznanja (empirizem, racionalizem), zlasti pa novo razumevanje subjekta, ki temelji na izkušnji svobode in zavrača sleherno heteronomnost (Greisch 2002, 1:57).

V tem novem miselnem okolju je religija dobila novo mesto in vlogo. Razsvetljenstvo, ki ga je v veliki meri navdihnil prav Kant s

svojim *Aude sapere!* [*Drzni si vedeti!*], je ena temeljnih kulturnih prelomnic v razvoju zahodne družbe, ki je sprožila proces modernizacije in z njo sekularizacije. Sekularizacija je prenos modernosti na področje religijskega življenja. Temeljna ideja modernosti je avtonomija človeškega subjekta. S tem se tudi na družbeni ravni vedno bolj uveljavljata ideji osebe in človekovega dostojanstva, ki imata svoje prve zametke v starozaveznih besedilih o tem, da je človek ustvarjen po božji podobi in mu Bog prepušča oblast nad svetom. Sekularizacijo, tj. modernizacijo na področju religije, so mnogi razumeli napačno kot tisti trenutek v razvoju kulture, ki je človeku prinesel odrešenje od temačnih religijskih spon preteklosti in je na mesto Boga postavil človeka. Takšno napačno razumevanje sekularizacije je pozneje odprlo pot političnim totalitarnim sistemom. V resnici pa je sekularizacija predvsem postavila v ospredje vrednote človekove svobode in z njo človekovih pravic. Seveda je proces sekularizacije vsaj v začetnih stopnjah sprožil potrebo po redefiniciji odnosov med družbo in posameznikom na eni strani in verskimi oblastmi na drugi strani. Dejstvo pa je, da se je v nasprotju z drugimi tradicionalnimi družbami, ki ne razlikujejo med versko in posvetno oblastjo, krščanstvo od samih začetkov zavedalo razlike v dolžnosti, ki jo ima kristjan do svetne, in dolžnosti, ki jo ima do verske avtoritete. Zgodovina teh odnosov resda ni bila mirna, a v teku stoletij se je prav skozi napetosti med "prestolom in oltarjem" izčiščevala ideja o pristojnostih ene in druge. Sodobna ideja o ločitvi države in Cerkve ima torej dolgo zgodovino s koreninami v evangelijskem navodilu: "Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22,21).

Z umikom metafizike postane misel bolj odprta za izkušnjo. Metafizika je temeljila na logičnih nujnostih in izpeljavah, Kant pa je po navdihu Huma mišljenje odprl za iz-

kušnjo. Tudi na področju znanosti je bilo med starim in novim v začetku veliko nesporazumov, med katerimi je najbolj znan primer Galilej. Nesporazum je bil posledica nespoštovanja meja med različnimi področji znanosti: naravoslovne znanosti so posegale na področje razlage Svetega pisma, teologi so posegali na področje naravoslovnih znanosti. Medsebojno prepletanje védenj je bilo še posledica metafizične misli, ki je prinašala splošno védenje o biti, ne da bi razlikovala med različnimi področji bivanja. Novo mišljenje pa je postopoma odkrivalo, da izkušenj z različnih področij bivanja ni mogoče obravnavati na vedno isti način, ampak zahteva vsako specifično področje izkušnje tudi svojo metodologijo. Danes so na načelni ravni ti nesporazumi odpravljeni. Katoliška teologija je šla skozi sito razsvetljenstva, ki ji je pomagalo, da je jasno opredelila vero in etiko kot področji, za kateri je pristojna. Pričakovanjem, da bi razsojala na področjih, ki niso njena in zanje ni pristojna, se je odpovedala. Nevarnost danes bolj prihaja s strani znanosti, ki se ne sprašuje po etičnih okvirih svojega delovanja in se povsem prepušča vprašanju, kaj zmore, in ne tudi, kaj sme. Tu se kaže vpliv, ki ga imajo na znanosti različne ideologije, bodisi tehnoscientistične ali politične. Najbolj tipičen primer politizacije znanosti je bila afera Lisenko na področju genetike v času stalinske Sovjetske zveze, ki jo je Nobelov nagrajenec biolog Jacques Monod označil kot "najbolj čudno in najbolj žalostno epizodo v vsej zgodovini znanosti" (v: Desanti 1975, 362).

Modernost in sekularizacija, ki sta pordrli mnoge dotedanje kulturne in miselne pregrade, sta postavili vprašanje Boga in religije v novo, do tedaj še nepoznano luč multidisciplinarnosti. Če sta bila Bog in religija do tedaj monopol teologije in filozofije, se začnejo sedaj o njima spraševati še druge, zlasti humanistične vede in družboslovne zna-

nosti, kakor so antropologija, zgodovina, psihologija, psihoanaliza, sociologija, lingvistika, danes pa tudi naravoslovne znanosti, kakor je na primer nevrologija. V svojih začetnih stopnjah so te znanstvene discipline religijo najpogosteje obravnavale negativno in spodbujale dvom vanjo. V njej so prepoznale družbeno prevaro, psihološko iluzijo, ostaneč otroške dobe človeštva. Ta skrajna, redukcionistična in do religije odklonilna stališča so se postopoma izčrpala in izkazala za znanstveno nevzdržna. Vseeno pa so odprla mnoge vidike, ki so religiji omogočili večplasten in multidisciplinaren pogled nase. Tako se je religija začela bolj zavedati svoje zgodovinske in jezikovne pogojenosti ali ambivalentne vloge, ki jo lahko igra v družbi ali pri posamezniku.

S tem so se pred filozofijo religije, ki poskuša različne aspekte religije povezati v enotno razumevanje, postavili novi izzivi. V nasprotju z metafiziko, ki je Boga videla kot prvega negibnega gibalca v začetku vzročnostne verige, v kateri ni nič naključnega, filozofija religije religijo razume kot obvladovanje temeljne izkušnje prigradnosti človeške eksistence. Te temeljne ontološke prigradnosti ni mogoče obvladati, mogoče pa je z njo vzpostaviti razumen odnos. Ob tem se postavljajo vprašanja o pluralnosti religij, o verski resnici, ki jo vsaka na svoj način oznanjajo, o odklonih in herezijah, ne nazadnje o vprašanju absolutne religije.

Reference

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.

Desanti, Dominique. 1975. *Les stalinien*s. Paris: Fayard/Marabout.

Girard, René, Jean-Michel Oughourlian, and Guy Lefort. 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Greisch, Jean. 2002-2004. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Zv. 1, *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*. Zv. 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Zv. 3, *Vers un paradigme herméneutique*. Paris: Cerf.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1952. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner.

—. 1955. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: F. Meiner.

Heidegger, Martin. 1976. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.

—. 1980. *Gesamtausgabe*. Zv. 32, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.

—. 1988. *Gesamtausgabe*. Zv. 34, *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.

—. 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* [Natorpbericht, 1922]. Mauvezin: T.E.R.

Husserl, Edmund. 1976. *Husserliana*. Zv. 3, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht: Springer.

Huxley, Aldous. 1985. *Jesting Pilate: the diary of a journey*. London: Triad-Paladin Books.

Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.

Pavič, Željko. 2005. *Arhonti biti: poskus filozofije vere*. Ljubljana: Študentska založba.

Predsokratiki. 1946. Prev. in ur. Anton Sovre. Ljubljana: Slovenska matica.

Reinhold, Karl Leonhard. 1789. *Briefe über die Kantische Philosophie: zum Gebrauch und Nutzen für Freunde der Kantischen Philosophie gesammelt*. Mannheim: Bender.

Schulz, Walter. 1957. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: G. Neske.

1. "Alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär ... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen ... als was es sich gibt." (Husserl 1976, 52 [§ 24].)