

JEAN GREISCH¹

Hermenevtični obrat v filozofiji religije²

V izdaji časopisa *Badische Zeitung*, ki je posvečen današnjemu zborovanju, je zapisano: "Verjetno najbolj pomenljivo dejstvo o Bernhardu Welteju je to, da je človeku bilo zmeraj jasno, o čem govori." Tega pa nikakor ne moremo trditi za naslov tega prispevka. Niti pridevnik "hermenevtičen" ne pomaga. Še posebej, če je v povezavi s samostalnikom "fenomenologija". Enako lahko trdimo za kričeči pojem "obrat", in to ne samo zato, ker vse več govorimo o "ljudeh, ki se obračajo po vetru".

Paul Ricoeur je povezavo med fenomenologijo in hermenevtiko poimenoval "cepitev" ("presaditev"). A vrtnarji in kirurgi dobro vedo, da ni vsaka presaditev uspešna, saj prejemnik nemalokrat zazna vsajeno kot tujek.

Samo en pogled na portret Bernharda Welteja, ki je natisnjen v časopisu *Badische Zeitung*, zadostuje, da uvidimo, da ni šlo za filozofa, ki bi "se obračal po vetru". Nikakršnega dvoma ni, da velja za enega najpomembnejših pripravljavcev hermenevtičnega obrata v filozofiji religije. V nadaljevanju pa slednjega ne bom utemeljeval prek imanentne interpretacije njegovih spisov, ampak na podlagi svojega skoraj dokončane tretjega zvezka lastne filozofije religije, ki govori o utemeljitvi hermenevtične paradigme filozofije religije.

Na podlagi soočenja z Weltejevo mislijo bom podal dva kratka namiga:

"Kdor več vidi" (to pomeni: kdor ima več nazornih evidenc), ta "ima prav": ta Husserlova misel je bila eden najljubših citatov Bernharda Welteja, kar kaže na njegovo duhovno sorodstvo s Husserlom. V skladu s temeljnimi potezami filozofije religije Bernharda Welteja bi to misel lahko preoblikovali tako: "Kdor ima boljši vpogled, ta ima tudi boljše razumevanje."

Druga, prav tako pomembna značilnost Weltejeve filozofije religije je besedna zveza "luč ničā", ki mu je služila kot most med spekulativno mistiko Mojstra Eckharta in Heideggerjevo "metafiziko tubiti". Toda tudi če ne dvomimo o trdnosti tega mostu, lahko vseeno zastavimo vprašanje, ali je lahko "luč ničā" alfa in omega filozofije religije.

Zaradi preglednosti bom v svoji predstavitvi za vstop v teze o današnjem stanju filozofije religije uporabil predavanja in sestavke o

filozofiji religije leidenskega filozofa religije Johana Hendrika Adriaanseja, objavljene v njegovem delu *Von Christentum aus*³. Adriaanse se sklicuje na koncept "kritične" filozofije religije, ki ga je uveljavil Wolfgang Trillhaas, in poudari, da je filozofija religije "pomožna veda", vsaj z vidika sodobnega razumevanja, ki je nastalo na ruševinah naravne teologije in ki jo je sesul "vseuničevalec" Kant (Medelssohn). Pridevnik "kritična" je treba razumeti zelo široko: gre za uvid, da temeljni predmet filozofije religije ni Bog, ampak deji religiozne zavesti in z njimi povezani načini vedenja, oblike izvajanja ter skupnostne in institucionalne razsežnosti.

Tako kot vsako kritiko lahko tudi ta kritični pojem filozofije religije metakritično izprašamo. Adriaanse prepričljivo izvede štiri točke.

Prvič, nad filozofijo religije leži splošen sum metafizičnosti, da je namreč pod krinko fenomenologije religijske zavesti skrita stara naravna teologija. Da ta sum ni neutemeljen, nam dokazujejo Heglova predavanja o filozofiji religije, kjer se filozof načrtno ukvarja s problematiko ponovitve dokaza za božje bivanje.

Drugič, filozofija religije je osumljena apologetike, to pomeni, da obstaja sum (dandanes zelo razširjen v humanističnih vedah), da gre za skrivno "reševanje teoloških aspiracij tako, da se jih pretvori v jezik filozofije"⁴. Adriaanse slednje zavrača s tem, da izrecno poudari nepremostljivo razliko med filozofijo in teologijo: "Teologija je funkcija religije, religija pa je življenjska forma, ki je samostojna forma eksistence in tako je in ostaja za filozofijo tisto drugo."⁵

Tretjič, filozofija religije je osumljena lahkomišelnosti in prehitrega sklepanja. Znano je, da sta bila v razsvetljenski kritiki pristranskost in prenagljenost glavna vira predsodkov. Nekateri zagovorniki naravne teologije, predvsem misleci iz anglosaškega okolja, trdijo, da je zmotno misliti, da po Kantu ni več filozofske teologije. Spominjam se prepira glede te teme s profesorjem Richardom Swinburnom na Oriel Collegeu

v Oxfordu. Tako soglašam z ugotovitvami H. Adriaanseja, da to vprašanje še zdaleč ni odpravljeno in da ne moremo s sklicevanjem na pojem "onto-teo-logija" na silo izriniti vprašanja Boga iz filozofije religije.

Četrtrič, Adriaanse omenja sum vzvišenosti. Sum utemeljuje z domnevo, da filozof religije trdi, da gleda na vse religije enako, "sub specie aeternitatis" (pod vidikom večnosti). Če bi ta domneva bila resnična, potem bi lahko sklepali, da filozof religije meni, da pozna religije bolje, kot one poznajo same sebe, in na ta način samo obuja pojem t. i. "naravne religije" (prav tako izraz, ki ima še v današnjih debatah svojo moč⁶).

Po mojem mnenju si pozornost zasluži tudi trojni pomen, ki povezuje Adriaanseja z naslovom knjige *Vom Christentum aus*.

1. Naslov ponovno odslkava "izvorno soodvisnost"⁷ filozofije religije, da je namreč kot filozofska disciplina nastala zaradi trajajočega družbenega in zgodovinskega dogajanja, ki ima svoj vrhunec v razsvetljenstvu. Ta razvoj je poglobljena tema knjige Hermanna Lübbeja *Religion nach der Aufklärung*⁸.

Krščanstvo je pripomoglo pri rojstvu filozofije religije na dva načina.

Prvič, ker se ni uprlo procesu sekularizacije, ampak ga je omogočilo, četudi nevede in nehote. Samo v prostoru, kjer religija samo sebe razume kot "religiozni izstop iz religije"⁹, se lahko razvije (relativna) zunanja perspektiva, filozofija religije, ki se razlikuje od teologije. K temu je treba dodati, da je bilo v času nastajanja filozofije religije krščanstvo prvi, če ne celo edini predmet raziskav, na podlagi katerega so želeli določiti pojem religije.

2. Cena takšnega privilegija je bila visoka: "emancipacija", druga ključna beseda za razumevanje naslova *Von Christentum aus*. Krščanstvu, ki se je "emancipiralo" od naravne teologije, preti nevarnost, da izgubi svojo doktrinalno podlago in se spremeni v religiozno "doživljajsko opitost" (Heideggerjev izraz!). Upravičeno trdi Adriaanse, da je na to dogajanje vplivala filozofija religije. To je uvidel Ernst Troelsch, ko se je vprašal, kakšne

pozitivne učinke ima lahko filozofija religije za religijo, razen kritične medvedje usluge.

3. Tretja točka tega pomenskega spektra je hkrati najbolj kritična. Gre za odločilno vprašanje, ali ima krščanstvo lahko še danes vlogo vzora, kot ga je imelo nekoč. Očitno je odgovor na to vprašanje nikalen, saj danes filozofijo religije razumemo kot "post-krščansko vedo."¹⁰ Toda prav ta izraz, "postkrščansko", je dvorezen. Sam izraz še ne pomeni, da se filozofija religije odvraca od krščanstva. Lahko ga razumemo tudi v smislu Gadamerjeve "učinkujoče zgodovinske zavesti".

Prav sem pa sodi izraz "hermenevtični obrat", ki je osrednji pojem mojega razmišljanja. Adriaanse trdi, da se filozofija religije "sooča z dediščino, ki je kot breme ali blagoslov (ali oboje hkrati) naše kulture in ki potrebuje razjasnitev ter razlago".¹¹

Prav na tem mestu pa se zastavlja vprašanje: Kako lahko natančneje določimo ta "hermenevtični obrat" filozofije religije? Na tem mestu ne morem pokazati izdelanega koncepta hermenevtične filozofije religije. Tukaj bo zadostovalo že nekaj jezikovnih poudarkov, ki jih postavljam na začetek paradigme v nastajanju.

Da pa se ne zadržimo predolgo pri težavah definicij, bom s pomočjo Paula Ricoeurja opredelil hermenevtiko kot splošno teorijo razumevanja, ki je temelj vsake interpretacije besedila. Filozofsko razsežnost dobi tako, da se "giblje na liniji filozofske refleksije; da ostaja na območju Husserlove *fenomenologije*; da želi biti hermenevtična različica prav te *fenomenologije*".¹²

Glavni zagovornik tega koncepta hermenevtike *more gallico demonstrata*¹³ je Ricoeur, katerega poglavitna teza je: "Ni samorazumevanja, ki se ne *posreduje* s pomočjo znakov, simbolov in besedil; ne nazadnje se samorazumevanje pokriva z interpretacijo enega od teh uporabljenih terminov."¹⁴

Preden pa pokažem, kako lahko takšno razumevanje hermenevtike obrodi sadove v filozofiji religije, predlagam, da pojem "hermenevtika" razširimo z dvema

komplementarnima besednima oblikama. Prvič, rigorozni koncept hermenevtične fenomenologije predpostavlja razlago pojma "hermenevtični razum". Drugič, tesno povezano s prej omenjenim se zastavlja vprašanje, v kakšni meri živimo danes v "hermenevtični dobi uma"¹⁵.

1. OD TEOLOŠKE FILOZOFIJE DO FILOZOFIJE RELIGIJE

Če odmislimo redke izjeme, kot so Pascal, Hume in Spinoza, je težko govoriti o "filozofiji religije" pred koncem 18. stoletja, čeprav se prav to stoletje odlikuje po številnih delih, katerih osrednji predmet je prav "religija". A vendar se kot samostojna disciplina izoblikuje šele v zadnjih dveh desetletjih 18. stoletja, torej v času razcveta Kantovega kritizma, ki je hkrati tudi izvor filozofije zgodovine. Takoj za tem pa so predhodniki romantike izdelali "novo paradigmo" hermenevtike, kot filozofski nauk o razumevanju, ki jo je najbolj jasno in zrelo obdelal Schleiermacher v svojih predavanjih o hermenevtiki.¹⁶

Menim, da se premalo upošteva dejstvo, da je bilo v času in prostoru, kjer je nastajala filozofija religije, med leti 1780 in 1821 (začetek so Heglova predavanja o filozofiji religije), več znamenitih filozofskih sporov, katerih vpliv presega obdobje področnih filozofov. Prvi takšen spor je bil "spor o panteizmu", ki ga je začel Friederich Heinrich Jacobi (1780-1789), predmet spora pa je bil spinozizem, ki so ga pripisali Lessingu¹⁷. Takoj za tem se je razvnel spor glede francoske revolucije in "spor o ateizmu", povezan s filozofom Fichtejem, ki je svoj vrhunec dosegel leta 1799. Istega leta je Schleiermacher pri berlinski založbi Unger anonimno izdal *Govore izobraženim med njenimi zaničevalci*.

Tudi ta spor je imel izjemne javne posledice, ki segajo vse do literature tega obdobja, kot na primer v Jean Paulov govor mrtvega Kristusa v *Siebenkäs*, ki iz zgradbe sveta oznanja, da "ni Boga"¹⁸. Prav tako pomemben je tudi spor med Schellingom in Jacobijem

o "božjih rečeh", ki je dosegel vrh leta 1811¹⁹. Samo če upoštevamo to polemično ozadje, lahko razumemo razloge za potek diskurzov filozofije religije in razliko v primerjavi s filozofsko teologijo.

Znano je, da se filozofija od vsega začetka ukvarja z vprašanjem "božjega". Zato ne preseneča, da je Platon, utemeljitelj metafizike, avtor pojma *theologia*, ki pomeni filozofski diskurz o božjih rečeh. Prav tako je znano, da ima Aristotelova "prva filozofija" Janusov obraz: "teološki", saj se ukvarja s prvim bivajočim, ki je istočasno vzrok vsega bivajočega; "ontološki", saj se ukvarja z določitvijo bivajočega kot biti in njegovih običih predikatov. Če pridemo do zaključka, da ne gre za posamezen primer, ki je tesno povezan z Aristotelom, lahko s Heideggerjem govorimo o "onto-teo-loškem ustroju" metafizike²⁰.

Heidegger se ne ustavi pri posplošitvi Kantovega pojma "onto-teo-logije". Trdi, da bog onto-teo-logije, ki ga morda prenatlo identificira s pojmom *causa sui*, ni enak Bogu religiozne zavesti. V tem duhu lahko razumemo znamenito izjavo, ki jo pogosto srečamo brez konteksta in komentarja, da "k temu bogu človek ne more moliti ali mu darotvati. Pred *causa sui* človek ne more poklekniti, mu plesati in igrati glasbe."²¹

Heideggerjeva interpretacija zgodovine zahodne metafizike (po njegovih besedah edine "metafizike" v strogem pomenu) je povsem prežeta s hipotezo, da se onto-teo-loška osnovna struktura metafizike skozi zgodovino vse močnejše utrjuje in doseže vrh v Heglovi *Znanosti logike* v obliko "onto-teo-ego-logije"²².

Ne da bi izničili njen pomen, bomo izpostavili vsaj dve napaki tega Heideggerjevega predavanja.

1. Didier Franck je nedavno izpostavil, da Heidegger v oblikovanju svojega vprašanja "*Wie kommt der Gott in die Philosophie* (kako pride Bog v filozofijo)?" privilegiral določni člen. "*Der Gott*" (bog), o katerem je govora, je v bistvu grški *to theion*, tisto "božansko". Heidegger se zavestno izogiba vprašanju, ki ga lahko zastavimo "samo iz judovstva in

krščanstva". Gre za vprašanje, v kakšni meri se je Bog judovsko-krščanskega razodetja vsilil filozofiji.

Franck v soočenju s Heideggerjem v svoji knjigi *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (Nietzsche in Božja senca)²³ raziskuje prav to vprašanje. Po njegovem nas "zvajanje onto-teo-logije na modus zakritja biti ne sme odvrniti od dejstva, da je bil Aristotelov bog podrejen Bogu razodetja."²⁴ V tem oziru je bil Nietzsche bolj dosleden, saj je uvidel, da je "lahko samo smrt Boga njegova pozaba ter dokončno in radikalno deteologiziranje vsakega smisla in govorce".²⁵

V Franckovem predavanju Nietzschejevo mišljenje ne pomeni zaključka in konca metafizike, tako kot pri Heideggerju, ampak je "mesto soočenja s krščanstvom".²⁶ To velja tudi za temeljni temi: volje do moči in večnega vračanja enakega. Namesto da bi v njih videli samo senco onto-teo-logije, so tudi ta mesta "mesto kritičnega soočenja z razodetjem".²⁷ Ker je trdno prepričan, da "Nietzschejevo mišljenje ni zadnja oblika metafizike, ampak mesto soočenja z razodetjem in metafizike, natančneje s sistemom vrednot, ki dovoljuje povezavo Aten in Jeruzalema",²⁸ predlaga Franck, da Nietzschejevo soočenje z razodetjem beremo kot "razpravo o pravičnosti v bibličnem smislu, torej kot razpravo o božji pravičnosti",²⁹ ki je svojo moč dokazala s Kristusovim vstajenjem. V zaključku, v skladu z vodilno tezo celotne knjige, predlaga, da lahko misel večnega vračanja razumemo kot filozofsko repliko Pavlovemu oznanilu vstajenja mrtvih, ki pa "je zmeraj nauk o vstajenju telesa".³⁰

2. Heidegger je bil tako osredotočen na to, da izpostavi onto-teo-loški ustroj metafizike, da je premalo pozornosti posvetil avtonomizaciji teološke filozofije (ki se od Raymonda Sebonda naprej imenuje "naravna teologija") v primerjavi s preostalo metafiziko. Kurt Feireis³¹ trdi, da lahko moderni projekt filozofije religije razumemo v kontekstu "razglašene metafizike"³², torej metafizike, ki je izgubila teološko razsežnost. Prav tej naravni teologiji,

"Glasba izhaja iz tihote in se v tihoto vrača. Bog se razodeva tako v lepoti pesmi kot v moči tihote"
(Sing to the Lord 118).

Detajl igralnika v podružnični cerkvi sv. Mohorja in Fortunata v Turškem Vrhu (foto: Janez Oblonšek)



eni od treh vej posebne metafizike, zada Kant v svojem delu *Kritika čistega uma* smrtni udarec.

Tako so bili ustvarjeni notranji filozofski pogoji zgoraj omenjenega časa, ki je bil pod velikim vplivom Kanta in v katerem je nastala filozofija religije (termin, ki ga je najverjetneje prvi uporabil koroški jezuit Sigismund von Storchenau³³).

2. POIZKUS DEFINICIJE FILOZOFIJE RELIGIJE

Ta zgodovinska danost omogoča, da bolje razumemo zastavitev vprašanja z vidika nove filozofske vede, ki se ne ukvarja s pojmom boga kot takega, ampak raziskuje religijo v njenih raznolikih pojavnih oblikah. Ali je cilj, da bi pozitivno razumeli obstoječe religije s sredstvi filozofije, obsojen na propad? "Za večji del človekovega ravnanja velja, da ga ne gre ocenjevati z očmi razuma," je v popotnem dnevniku zapisal Aldous Huxley. Omenjeno delo odraža njegovo osuplost nad indijskimi institucijami svetih krav³⁴.

Če to misel posplošimo, se zastavi vprašanje, pod katerimi pogoji lahko religijo kot takšno opazujemo skozi oči filozofskega razuma. Vprašanje je toliko težje, če se hočemo izogniti redukciji religije na njene dogmatične vsebine in predstave, ki bi jih lahko v najboljšem primeru prebavil in razumel le kak filozofski želodec. Filozofija religije se tako ukvarja tudi z duhovno držo, oblikami in stopnjami religiozne zavesti in ob tem vsem – kar nekateri koncepti filozofije religije rade volje spregledajo – z izvajanjem ritualov, institucionalnimi organizacijskimi oblikami in oblikami izvajanja religiozne moči.

Od naštetih je verjetno najzahtevnejša filozofska interpretacija ritualnega ravnanja. Tako kot etnolog težko sprejme razlago, da je v mitu kaj razumnega, tako v ritualu hitro vidi golo nujo ponavljanja, in podobno velja za filozofe, ki jim je bližja religija, ki je neodvisna od obreda, neke vrste "filozofska

religija", za obrede pa menijo, da gre v najboljšem primeru za "sprejemljive neumnosti", ki nimajo nobene razumne podlage. Slednje najdemo v tretji knjigi Johna Spencerja *De Legibus Hebraeorum* (1685). Po njegovem mnenju je edina možnost, da se predpisi Svetega pisma znebijo očitka samovolje, da sprejmemo domnevo, da "je Bog sam sprejel določeno število dolgotrajnih in uporabljenih svetih obredov, saj sklepa, da gre za sprejemljive neumnosti".³⁵

Te oblike strpnosti, ki je v resnici vzvišenost, si takšna filozofija religije, kot jo bom poskušal definirati, ne more privoščiti!

Pod pojmom filozofija religije v strogem pomenu besede razumem filozofski poizkus obširnega razumevanja religije in njenih posameznih pojavnih oblik. To pa vključuje tri naloge: 1. razumevanje pozitivnih, zgodovinskih religij in ne konstruiranje pojma religije, ki bi bila razumljiva filozofom, 2. filozofsko analizo (ki vedno vključuje kritično presojo) posameznih kolektivnih in individualnih pojavnih oblik religije, kot npr. oblike verovanja, predstave, obrede, duhovne smeri, vse do mentalnih in diskurzivnih kategorij, ki jih ustvari religiozna zavest, in 3. sprejetje danosti zgodovine religije in zastavitev vprašanja smisla zgodovine kot take. Prej omenjeno dejstvo, da sta filozofija religije in filozofija zgodovine dvojčici, ki sta nastali skorajda istočasno, je treba upoštevati³⁶. Filozofska teologija, ki je neposredno usmerjena na božanski "predmet", lahko te naloge preskoči, medtem ko si vsak filozofski poizkus razumevanja religije mora zastaviti vprašanje filozofije zgodovine in filozofije religije, namreč vprašanje o vlogi religij v svetovni zgodovini.

Pravkar navedena definicija pa zastavitev vprašanja filozofije religije razdeli na štiri velika problemska področja:

1. Vprašanje bistva, oz. s terminologijo, ki je bližje Heglovi, pojem *religije*; 2. vprašanje pomena mnogovrstnosti zgodovinskega zaporedja pozitivnih religij; to lahko razumemo kot posledico babilonskega pomešanja

jezikov ali kot pozitiven refleks na neizčrpnost absolutnega, kot ga opisuje Nikolaj Kuzanski v svojem delu *De pace fidei*; 3. problem soobstoja različnih lastitev resnice, ki ga izražajo različne religije in ki rodijo kritično zavest njihove spačenosti, karikatur ali celo perversij; 4. iskanje hipotetične "absolutne religije", ki je s prej omenjenimi tesno povezana in ki kot v gorišču zbere iskrico resnice, navzočo v vseh religijah, ter omogoči vsemu človeštvu, da časti Boga v duhu in resnici.

3. FILOZOFIJA RELIGIJE IN/ALI "RELIGIOZNA FILOZOFIJA"

Zlasti v francosko govorečem okolju se pojma "philosophie de la religion" in "philosophie religieuse" pogosto uporabljata kot sinonima. V nasprotju s to navado predlagam vrnitev k misli Henrija Dumérysa, da bi med obema pojmom potegnili mejo.³⁷ To razlikovanje pojmov se mi zdi opravičeno z ozirom na ruski prepored "religiozne filozofije", ki se navezuje na tradicijo Solovjova, Berdjajeva, Bulgakova in Pavla Florenskega.

Pravkar uvedena definicija filozofije religije se odlikuje po svoji temeljni metodološki nevtralnosti, ki izključuje vsakršne, v naprej izdelane pojme, ki so v prid določeni veroizpovedi ali celo svetovnemu nazoru. Ta "epoché" v Husserlovem smislu zvrne na filozofa religije sum, da prakticira neke vrste "donjuanovstvo", ki je hujše kot "kulturno donjuanovstvo", ki ga je prakticiral Ricoeur v delu *Symbolik des Bösen* (Simbolika zla, op. prev.), ki omogoča filozofu, da naslovi vprašanje zla na vse mite hkrati.

Toda prav Ricoeur nam ponudi pot iz te aporije tako, da pokaže, da niso vsi miti v enaki meri, z ozirom na njihov zahtevek po resnici, hermenevitično primerni. Ricoeur meni, da je krščanska vera zaradi svoje kerigme v prvi vrsti zavezana mitu o Adamu. Šele na podlagi takšnega razumevanja se zastavi vprašanje, v kakšni meri na tak način prevzet mit osvetli ostale mite – tudi na takšno vprašanje, ki je v svojem jedru

"hermenevitično", lahko odgovorimo samo s poglobljeno interpretacijo.

Če te misli prenesemo na področje filozofije religije, potem lahko upravičeno zastavimo vprašanje o samostojni "religiozni filozofiji", pri kateri je odločilno osebno verovanje, ki ne ogroža filozofske argumentacije. Na eni strani imamo tako "filozofijo religije", ki se iz metodoloških razlogov izogiba vsakršnemu religioznemu stališču in vsem predsodkom, na drugi strani pa imamo mislece, ki čutijo nujno, da razkrijejo razloge, ki so jih privedli do osebnega izpovedovanja vere, in to prepričanje zagovarjajo pred svojo filozofsko zavestjo. Slednji filozofsko raziskujejo "gramatiko pritrjevanja" (J. H. Newman). V takšnem primeru lahko govorimo o samostojni "religiozni filozofiji".

Bežen pogled v zgodovino filozofije razkrije, da gre za mislece, katerih življenjska pot je pot spreobrnitve. V krščanstvu so to Avguštin, Pascal, Newman, Kierkegaard, Blondel, Edith Stein in Simone Weil.

Seveda lahko pride med filozofijo religije in religiozno filozofijo do občasnega prepletanja. V osnovi je namreč vsaka filozofija soočena z nujnostjo, da razišče predpogoj nastanka svoje avtonomije, kar pa je že samo po sebi "hermenevitična" naloga. Slednje je zelo jasno razložil Ricoeur v enem svojih zgodnjih prispevkov o odnosu med filozofijo in bibličnim preroštvom. "Če želi [filozofija] začeti pri sebi, mora imeti predpostavke, ki njo samo postavijo pod vprašaj in jo kritično vključijo v izhodiščno točko. Kdor nima virov, ne more imeti avtonomije."³⁸ To izjemno tezo zlahka uporabimo za Andriaansov obrazec "iz krščanstva navzven". Njena ustrezna različica je Ricoeurjeva določitev "pravega razumevanja temeljnega dejstva filozofije", ki ga poda na koncu svojega sestavka: "Če je tudi to iskanje izhodiščne točke, formulacija temeljnega vprašanja, sistematična organizacija pomena, je to iskanje radikalno samo, če gre za "po-novitev" (izvirnik: "Wieder-holung", dobesedno: "ponovno-iskanje", op. prev.) nefilozofskega. Iz tega sledi, da filozofija sicer trdi, da je prva z

vidika temelja oz. utemeljevanja, v resnici pa je to lahko samo, če je drugotna glede na vir eksistencialne hrane in izvornosti.³⁹

Tako sem prepričan, da je terminološko razlikovanje "filozofije religije" in "religiozne filozofije" hevristično in metodološko utemeljeno.

4. "RELIGIJA PO RAZSVETLJENSTVU" IN FILOZOFIJA RELIGIJE

Z vidika zgodovine in sociologije zastavitev vprašanja filozofije religije odraža dejansko stanje religije v družbi, ki nastane po razsvetljenstvu. S tem fenomenom se izrecno ukvarja Hermann Lübbe v svojem delu *Die Religion nach der Aufklärung*. V nasprotju z "negativno dialektiko" Adorna in Horkheimerja se Lübbe spopade z uspešnimi procesi razsvetljenstva⁴⁰ oz. s pozitivnimi in posledicami filozofije razsvetljenstva, ki jih ni več mogoče preobrniti in so vplivale na položaj religije v sodobni družbi.

Če soglašamo z Lübbejevo trditvijo, da lahko religijo razumemo samo, če upoštevamo njeno interakcijo z družbo, potem se nam zastavi vprašanje, ali sekularna družba religiozno reducira na raven zasebnega obrobnega pojava. Kant je v svojem delu *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (temeljno besedilo filozofije religije, ki ga po besedah Ricoeurja lahko beremo kot "filozofsko hermenevtiko upanja"⁴¹) vsebine religije, ki jih ni bilo mogoče razumete v kontekstu etike, postavil v poglavje "Parerga" (marginalije). Tega, da lahko sama religija postane družbeni parerga, si Kant seveda ni predstavljal. Marcel Gauchet je v "politični zgodovini religije" zapisal, da je prav to dokončni facit procesa odčaranja sveta⁴².

Primerjava z Lübbejevo analizo pokaže, da te teme niso tako nesporne. Slednji je namreč mnenja, da nimamo razloga, da bi nekritično sprejeli hipotezo o zatonu religije. Lübbe ugovarja s tezo, ki njegova zgodovinska dognanja prenese na področje filozofije religije. Tudi če

od razsvetljenstva naprej ne čutimo potreb, da bi v religiji iskali informacije o tem, kar je⁴³, še ne pomeni, da je religija kot taka postala brezpredmetna. Njena osnovna naloga ostaja kljub vsem spremembam ohranjena: vse do današnjega dne ostaja praksa obvladovanja kontingence⁴⁴. V skladu s to definicijo pa torej ni osnovna naloga filozofije religije, da konstruira "religijo razuma", ampak "razum religije"⁴⁵.

Takšno določitev naloge filozofije religije lahko brez zadržkov sprejemem s perspektive hermenevtičnega pojma razuma. To sprejemanje pa seveda poteka z nekaterimi omejitvami: dvomim, da obstaja funkcionalni pojem religije, kot ga poznata Lübbe in sociolog Niklas Luhmann⁴⁶, ki povsem ustreza religioznemu fenomenu. Ali je dovolj, če rečemo, da je religija "kultura pripoznanja narazpoložljive kontingence bivanja"⁴⁷ oz. kot tista "življenjska praksa, ki omogoča razumen odnos do nerazpoložljive kontingence našega življenja in njegovih nerazpoložljivih pogojev"⁴⁸? Ali lahko povsem sprejememo Lübbejevo trditev, da sklicevanje na premagovanje kontingence ni opisnega značaja, ampak ima določujoč značaj, da nam torej poda vsaj negativno definicijo religije, v kolikor je vsak fenomen, ki ustreza tem funkcijam, *ipso facto* religiozen fenomen?

Prav tukaj sem zadržan. Ali nista magija in čarovništvo prav tako v službi premagovanja kontingence, ki je še bolj učinkovito kot religija? Teze o odčaranju sveta nam ne smejo zakriti dejstva, da je v telefonskem imeniku Parizu približno 2000 vedeževalcev, jasnovidcev in zdravilcev! Prav to pa je razlog, da se ne morem zadovoljiti s povsem funkcionalnim pojmovanjem religije. Z vidika hermenevtične filozofije religije je potrebno funkcionalistično definicijo religije razširiti z definicijo bistva, ki se navezuje na "hermenevtično intuicijo", ki je temelj religioznih izkušenj. Ponovna refleksija Schleiermacherjevega drugega govora o religiji nam da slutiti, kakšna je ta intuicija in kaj mora nadrediti filozofski razlagalec, da jo razloži.

5. CEZURA SODOBNOSTI: RELIGIOLOGIJA KOT NOV PARTNER FILOZOFIJE RELIGIJE IN TEŽAVNOST "TROSMERNEGA POGOVORA"

Šele z Diltheyjevo "kritiko zgodovinskega uma", ki je prvič omenjena v *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Uvod v družboslovje, op. prev.) (1883), prestopimo prag "hermenevtičnega obdobja razuma" v strogem pomenu. Za filozofijo religije predstavlja to temeljito spremenjeno hermenevtično situacijo. V prvi polovici 19. stoletja, ki ga nekateri imenujejo "zlato obdobje" filozofije religije, je bila sogovornica filozofa religije sistematična teologija. To se je spremenilo. Prav tako pomenljivo, če ne celo bolj, je soočenje filozofije religije in religiologije⁴⁹.

Tako stojimo pred nujnim in težavnim "trosmernim pogovorom" med filozofijo, teologijo in religiologijo⁵⁰. O težavnosti tega pogovora si ne delam nikakršnih utvar. Vendar to ni zadosten razlog, da bi vrgli puško v koruzo. Temeljna značilnost "hermenevtičnega obdobja razuma" je po mojem mnenju nujnost trosmerne pogovora med filozofskim iskanjem "razuma v religiji", znanstvenim diskurzom o pozitivnosti religioznih dejstev in ne nazadnje samorazumevanjem religioznega subjekta, ki vključuje teološki izraz *fides quaerens intellectum*. Zasluga za to gre Ernstu Troeltschu, ki je prepoznal nujnost in neobhodnost takšnega pogovora in premislil njegove posledice za sistematično teologijo⁵¹.

6. TRI USMERITVE FILOZOFIJE VPRIČO VEROVANJA

Zadnji premislek v kontekstu premišljevanja "hermenevtičnega obrata" filozofije religije je prosto sprejetje delovne hipoteze mojega učitelja Dominiquea Dubarlea, ki je trdil, da je usmeritev filozofije vpričo verovanja možno zvesti na tri osnovne tipe⁵².

1. Prava usmeritev je usmeritev začetka filozofije v Grčiji, ki je samo sebe razumela kot nasprotje z religioznostjo prežetega človeka

in kulture. Na podlagi tega religioznega odnosa do sveta bi lahko temeljno prepričanje filozofije povzeli s temi besedami: *Philosophus sum, nihil religiosi a me alienum esse puto*. Ta rek je rek samorazumevanja. Filozofski logos je prepričan, da opremljen za lahko pomensko obvlada vse elemente religioznega izkustva, ki so vredni razumevanja. To zaupanje vase pa ni naivno; večkrat implicira kritično sodbo živete religije množic. Lahko bi dejali, da v določeni meri teženje po izpopolnitvi obstoječe religije odlikuje projekt filozofije kot take.

2. Če se nam danes zdi takšna spontana vera vase vprašljiva, je to posledica nastopa krščanstva. Sklicevanje na božansko razodetje povzroči spektakularno novo razdelitev vlog. Po eni strani trdijo nekateri cerkveni očetje, da je krščanstvo prava filozofija in je posledično ostala filozofija odveč, po drugi strani pa se filozofija sprijazni s skromno vlogo zagotavljanja pojmovnega orodja, s katerim teolog razvija *intellectus fidei*.

Vendar nas zgodovina filozofije uči, da se slednja ne zadovolji s to vlogo. Kartezijanski *cogito* zaneti novo razumevanje filozofije in privede do tega, da ta razodetju obrne hrbet in hkrati zahteva lastno razumevanje razodete religije. Prav ta zahtevek je botroval nastanku filozofije religije kot samostojne discipline.

Očitno filozofija religije samo ponavlja izvirno držo grške filozofije vpričo ljudske religije. Vseeno so razlike med obema pozicijama jasno vidne. Drugo usmeritev lahko označimo kot "postkrščansko" v dveh pogledih:

1. Če odmislimo nekaj redkih izjem, poteka mišljenje o bistvu religije "iz krščanstva navzven", kar pomeni, da predpostavlja krščansko razumevanje vere.

2. Nadalje pogosto prevzamejo "krščansko" osnovno razlikovanje med "verovati" in "vedeti", četudi to razliko razumejo drugače, kot jo razume sistematična teologija.

Gre za odgovor na vprašanje, v kakšni meri lahko filozofija resno jemlje religiozno drugost, ki je zakoreninjena v pojmu razodetja, ne da izdala lasten zahtevek do resnice.

Prav s tem paradoksom se srečuje filozofija religije. Zraven se priključijo še drugi dejavniki, ki prihajajo izven filozofskega področja in skozi zgodovino določajo oblikovanje: zaton srednjeveškega kozmocentrizma ter zaveznitstva vere in razuma, na katerega je bila vezana; razpad krščanstva v mnoštvo "veroizpovedi", ki so se med seboj vojskovale; kriza Svetega pisma, ki ga odlično ponazori Spinoza v svojem delu *Tractatus theologico-politicus* (Teološko-politična razprava, op. prev.); prihod nove spoznavoslovne avtoritete, ki ni zavezana ne teologiji ne filozofiji: empirične znanosti; vrnitev na lastno izkustvo in samozavedanje kot zadnji vir vsega, kar štejemo za resnično; in s tem povezano poudarjanje osebne svobode, ki je nezdružljiva z vsako heteronomijo, še posebej religiozno.

3. Že omenjeno dejstvo, da je Kant načel zaton naravne teologije in si prvi zamislil "religijo znotraj mej čistega razuma", dokazuje, da je bil čas zrel za nastanek filozofije religije. Ključno vprašanje za današnjo filozofijo religije pa je, ali tudi danes soglašamo s temeljnimi predpostavkami druge pozicije, torej z vero, ki sem ter tja postavlja razum v njegove meje, in filozofijo, ki sprejme samo religijo "znotraj meja čistega razuma". "Emancipacija", "lastno mišljenje", "izhod iz samozagrešene nezrelosti" so ustrezne ključne besede, ki jih dolgujemo Kantu.

Vprašanje pa je, ali so v teh ključnih besedah hkrati tudi zadnje besede, ki jih razum izreka o sebi. Če bi bilo to res, bi bili kot "večni mladostniki", ki nikdar ne prerastejo krize adolescence. Slej ko prej bo nastopil trenutek, ko se bo proces emancipacije končal in bo razum, ki je odrasel, gledal odraslo religijo. Morda kdo obžaluje, da se je slednje le redko aktualiziralo, a vendar ni pravega razloga, ki bi lahko religijo obsodil na večno infantilnost!

Če je ne, zavzamemo tretjo pozicijo filozofije vpričo verovanja. Odlikuje se po tem, da se dve zreli obliki zavesti želita med seboj razumeti. Hermenevitični problem takšnega "srečanja tretje vrste" je obojestransko priznavanje nereduktibilne drugosti.

To je konfiguracija, ki jo je imel pred očmi Franz Rosenzweig, ko je govoril o "novem mišljenju". O tem najverjetneje mislil tudi Adriaanse, ko je zapisal: "Vse prehitro izgubi filozofija religije zavest o svojih mejah in se preveč približa svojemu predmetu. Prehitro si prilasti zaverovanost religije ali se kot filozofija sprijazni z nevedenjem, ki je značilno za religije."⁵³

Dva stoletja sta minila od izida Schleiermacherjeve knjige govorov o religiji. Ali je nam, "postmodernim", dovoljeno listanje po tem "brevirju romantične religije"⁵⁴, kjer Schleiermacher izrazi svoje prepričanje, da naj religija spremlja vsa dajanje človeškega življenja kot "sveta glasba"⁵⁵, namesto da se zapira v posebna področja?

Menim, da da. Pri tem pa ne smemo spregledati, da je nekaj stoletij prej Gotthold Ephraim Lessing postavil naslednjo "hermenevitično" maksimo: "Samo nekdo, ki zna razlagati, razume." Prav to maksimo pa mora v "hermenevitičnem obdobju razuma" filozofija religije na novo premisliti. Z ozirom na Lessinga dobi trojen pomen:

1. Lessing je skoval formulo o "velikem, grdem jarku"⁵⁶, ki loči večne resnice uma od minljivih zgodovinskih resnic. Odkar se je pojavil pojem zgodovinske zavesti, je ta prisposodba dobila novo razsežnost. Filozofija religije se sooča s tem "grdim jarkom" zgodovine, ki grozi, da bo s časom pogoltnil religiozni zahtevek absolutnega. Najjasnejša oblika zavedanja smrtne nevarnosti je Heglov stavek v zbirki *Wastebook*. Označen je s številom 22 in se glasi: "Na Švabskem rečemo o nečem, kar se je zgodilo že davno, da je to tako daleč nazaj, da kmalu več ne bo resnično. Tudi Kristus je umrl za naše grehe tako daleč nazaj, da počasi ne bo več res."

Ta silovita skepsa je izziv za hermenevitično zgodovinsko zavesti, ki mora poiskati ustrezen način, da pokaže enostranskost "grdega jarka", ki ga lahko "preseže" samo misel hermenevitične produktivnosti časovne razdalje, in "grdi jarek" se spremeni v vodnjak neizčrpane resnice. "Iz krščanstva navzven" se

zdi, da tej misli ustreza predstava Duha, ki nas uvede v popolno resnico.

2. Če se še enkrat ozremo na Schleiermacherjeve govore o religiji, odkrijemo hermenevitično virtuoznost, s katero je Schleiermacher razlagal religijo kot samostojno območje človeške zavesti z glasbeno analogijo. Bolj ko listam po tem "brevirju romantične religije", toliko bolj slišim Beethovnov Odo radosti. Ob tem pa se oglasi moja bartezovska slaba vest, ki me sprašuje, v kakšni meri lahko kot filozof religije soglašam z verzom "Naj objamem milijone!" Pregled svetovnih religij mi da vedeti, da je to prenatlo in da je smiselno, da tudi filozofija religije upošteva dramatične vidike.

Tako pa se ponovno vračamo k Lessingu, in sicer k njegovi drami *Modri Natan*. Teme te "drame strpnosti" si lahko še danes vzamemo k srcu, še posebej način, kako v sedmem delu tretjega dejanja Natan odgovarja na vprašanja sultana o edini resnični religiji. Za zvijačo uporabi narativni um tako, da sultanu pove "zgodbico". Gre za znamenito parabolo o prstanu, zgodbi o treh sinovih, ki so vsak od očeta prejeli enak prstan in se pred sodnikom pravdajo glede avtentičnega prstana. Navajam salomonski izrek, s katerim sodniki konča sodni spor:

*"A svèt je takle: stvar sprejmite, kakor je.
Vsak izmed vas ima očetov prstan.
Zato verjemi vsak, da pravi je
njegov. Morda da oče ni več hotel
prenašati enega prstana
tiranstva v svoji hiši! In gotovo
vas ljubil je vse tri in vas enako
ljubil; zato ni maral prizadeti
dveh, da bi enemu ugodil. Dajte!
Predajte vsak se svoji nepodkupni
ljubezni, ki predsodkov ne pozna.*

*Vsak prizadevaj si, kakor za stavo
dokazati moč kamna v prstanu
in bodi moči tej s krotkostjo, z milo
spravljivostjo in dobroteljnostjo
in srčno vdanostjo v namene božje –
v pomoč! In če potem se pred otroki*

*vaših otrok pokažejo moči
teh kamnov, jih čez tisoč, tisoč let
povabim pred ta stol. Takrat sedel bo
na stolu tem modrejši mož od mene.
In on bo sodil. Pojdite! dejal
sodnik je skromni.
(Lessing, Gotthold Ephraim, *Modri
Natan: dramska pesnitev v petih de-
janjih*, 3. dejanje, 7. prizor, prev. Josip
Vidmar.)*

Besede skromnega in modrega sodnika odprejo prostor, v katerem se lahko premikata tako filozofije religije, da bi razumela, kot tudi medreligijski dialog.

Seveda se Lessingova drama strpnosti ne konča s parabolo o prstanu, ampak gre samo za pripovedno medigro. "Intelektualni" pogovor med Saladinom in Natanelom ima nadaljevanje, ki ga lahko razumemo kot nasprotje parabole o prstanu. V sedmem delu četrtega dejanja sreča Natanael meniha, ki predstavlja živet dokaz "notranje predanosti Bogu", o kateri govori parabola o prstanu. Zaradi te drže mu Natanael pove o pretrpljenih krivicah in zasledovanju, ki jim je bil tudi sam izpostavljen. Tako so ustvarjeni eksisten- cialni pogoji za vzajemno razumevanje. Za meniha je to pomenilo, da je moralno veliki Natanael "anonimni kristjan".

*"Natan! Natan!
Vi ste kristjan – pri bogu, vi ste kristjan!
Boljšega od vas še ni bilo!"
(Lessing, Gotthold Ephraim, *Modri
Natan: dramska pesnitev v petih de-
janjih*, 4. dejanje, 7. prizor, prev. Josip
Vidmar.)*

Prav to združitev Natan zavrne:

*"Blagor nam! Kristjana
vidite v meni, isto vidim Juda
jaz v vas!"
(Lessing, Gotthold Ephraim, *Modri
Natan: dramska pesnitev v petih dejanjih*,
4. dejanje, 7. prizor, prev. Josip Vidmar.)*

3. Moj hermenevitični facit iz te kratke parabole o prstanu

Danes se glede posesti pravega prstana ne prepirajo samo trije sinovi, ampak celotno religiozno človeštvo. Za filozofijo religije to pomeni, da deluje v povsem novih okoliščinah. Pred leti je v Francija izšla zanimiva knjiga z naslovom *Nos Grecs et leurs Modernes*. Kot namiguje že podnaslov, govori knjiga o antičnih strategijah prisvajanja⁵⁷. Tudi v času nastajanja filozofije religije je bil poudarek na prisvajanju antičnih religij. V današnji kulturni situaciji imamo dovolj razlogov, da to perspektivo razširimo s komplementarnim razmišljanjem, ki bi ga lahko naslovili "naš Orient in njihov Okcident". Predmet takšnega hermenevitičnega razmišljanja bi bile strategije prisvajanja (oz. zavračanja), ki določajo današnji pogovor med svetovnimi religijami.

Na tak način se odpre polje raziskovanja hermenevitične filozofije religije, ki bo, upajmo, rodila raziskovalce, da bodo zbrali pogum in intelektualno poštenost, kar je odlikovalo Bernharda Welteja.

Prevedel: Jani Šumak

1. Jean Greisch (* 27. 8. 1942) se je rodil v Koerischu v Luksemburgu. Študiral je teologijo in filozofijo (Luksemburg, Innsbruck, Pariz). Leta 1985 je promoviral z delom o Martinu Heideggerju na Katoliškem inštitutu v Parizu, vendar je poznan predvsem zaradi svojega dela o Paulu Ricoeurju. Predaval je na univerzi v Strasbourgu, na Katoliškem inštitutu v Parizu, v Bostonu, Louvainu in Berlinu ter je član raziskovalne skupine za fenomenologijo in hermenevitično francoskega nacionalnega centra za znanstvene raziskave.
2. Članek je bil objavljen v zborniku: Markus Enders (ur.), *Phenomenologij der Religion*, Alber, Freiburg, 2004, 101 – 121.
3. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 1–9.
4. Ibid., str. 3.
5. Ibid., str. 4.
6. Prim. Jacqueline Lagree, *La religion naturelle*, Paris, 1991; Ista, *La rasion ardente. Religion naturelle et rasion au XVIIe siècle*, Paris, 1991.
7. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 4.
8. Prim. Herman Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986.
9. Glede besedne zveze "sortie religieuse de la religion" prim. Marcel Gauchet, *Le désenchantement. Une histoire de la religion*, Paris, 1985, str. 292–303.
10. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, str. 8.
11. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 8.
12. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, str. 25.
13. Prim. 2. poglavje moje knjige *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et la tradition cartésienne*, Paris, 2000.
14. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, str. 29.
15. Prim. moje spise o hermenevitični v: *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985.
16. Prim. André Laks, Ada Neschke (izd.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Lille, 1990.
17. Friederich Heinrich Jacobi, Klaus Hammacher (izd.), Irmgard-Maria Piske (izd.), *Schriften zur Spinozastreit*, Hamburg, 1998; Pierre-Henri Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières; Les documents de la "querelle du panthéisme" (1780 – 1789)*, Paris, 1995; Fredrick C. Beiser, *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/Mass., 1987; H. Schmoldt, *Der Spinozastreit*, Berlin, 1983; Oliver Bloch, *Spinoza au XVIIe siècle*, Paris, 1990.
18. Prim. izbor besedila pri Jean-Christophe Goddard, *La querelle de l'athéisme*, Paris, 1993; Xavier Leon, *Fichte et son temps I*, str. 293–368; str. 527–637.
19. Friederich Heinrich Jacobi, Walter Jaeschke (izd.), *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Hamburg, 2000. Prim. Walter Jaeschke (izd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799 – 1812)*, (= Philosophisch-literarische Streitsachen 3 und 3.1), Hamburg, 1994; Wilhelm Weischedel, *Der Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt, 1967.
20. Martin Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", v: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, str. 31 – 67.
21. Martin Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", v: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, str. 64. To vprašanje je treba brati v kontekstu vprašanj, ki jih zastavi Nietzschejev "nori človek" svojim poslušalcem, ko jim oznani "smrt boga": "S katero vodo naj speremo to dejanje? Kako naj se pokorimo, katere svete procesije naj naredimo?"
22. Martin Heidegger, Ingtraud Görland (izd.), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (= GA 32), str. 183.
23. Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, 1998.
24. Ibid., str. 33.
25. Ibid., str. 33.
26. Ibid., str. 39.
27. Ibid., str. 42.
28. Ibid., str. 47.
29. Ibid., str. 48.
30. Ibid., str. 52.
31. Prim. Kurt Feieries, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1965; in tudi: James Collins, *The emergency of philosophy of religion*, New Haven, 1969.

32. Prim. Jean-François Courtine, *Suarze et le système de la métaphisique*, Paris, 1990, str. 458–481.
33. Za več podatkov o Storchenau glejte disertacijo Lea Wallnerja, DJ, *Der Verfasser der Religionsphilosophie Sigismund von Storchenau (1711–1779)*, Innsbruck, 1963.
34. Aldous Huxley, *Jesting Pilate*, London, 1948, str. 32.
35. Glede dolge tradicije tega reka glej Francis Schmidt, "Des inepties tolérables. La raison der rites de John Spencer à W. Robertson Smith", v: *Archives de Scineces Sociales de Religion* 39 (1994), str. 121–136.
36. Zaveza med filozofijo religije in filozofijo zgodovine ni samo karakterna značilnost Heglove filozofije. Navzoča je že leta 1780 pri Gotthold Ephraim Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechtes*. Prim. Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant in Hegel*, Frankfurt am Main, 1969, str. 68–79.
37. Henry Dumery, *Critique et Religion*, Paris, 1957, str. 8–9.
38. Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie*, Paris, 1994, str. 154.
39. Ibid., str. 172.
40. Herman Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986, str. 9.
41. Paul Ricoeur, "Une herméneutique philosophie de la religion", v: *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie*, Paris, 1994, str. 19–40.
42. Prim. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monder. Une historie politique de la religion*, Paris, 1985.
43. Herman Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986, str. 127.
44. Ibid., str. 149.
45. Prim. Dietrich Rössler, *Die Vernunft der Religion*, München, 1976.
46. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main, 1983; Isti avtor, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 2000.
47. Herman Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986, str. 16.
48. Ibid., str. 17.
49. Prim. Jacques Waardenburg, *Des dieux qui sa rapprochent. Introduction systématique à la science religieuse*, Ženeva, 1993.
50. Prim. moj članek "Phenomenologie de la religion et scinences religieuses. Plaidoyer pour une "conversation treangulaire", v: Jean Joncheray (izd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, 1997, str. 189–218; ter moj predgovor k francoski izdaji Hansa Gerharda Kippenberga, *A la découverte de l'Histoire des religions. Les sciences religieuses et la modetnité*, Paris, str. 7–19.
51. Prim. Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildubg: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh, 1996; Pertter Gisel, *La théologie face aux religieuses. Différence et interaction*, Ženeva, 1999.
52. Dominique Dubarle, "La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse", v: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison I*, Bruselj, 1976, str. 142 ssl.
53. Johann Hendrik Adriaanse, *Von Christentum aus; Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen, 1995, str. 3.
54. Xavier Tillet, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, 1995, str. 195,
55. Friederich Schleiermacher, *Reden über Religion*, Hamburg, 1985, str. 38 sl.: "Vsako posamezno ravnanje naj bo moralno, in je tudi lahko, toda religiozni občutki naj spremljajo vsa človekova dejanja, kot sveta glasba; vse naj dela z religijo in nič izven religije."
56. Gotthold Ephraim Lessing, "Über den Bewies des Geistes und der Kraft" (1777), v: *Gotthold Ephraim Lessing Sämtliche Schriften*, Zv. XIII, Stuttgart, 1892, str. 5.
57. Barbara Cassin, *Nos Anciens et leurs Modernes. Les stratégies d'appropriation contemporaines de l'Antiquité*, Paris, 1992.