

ROMUALD JOVAN

In vendar, krščanska filozofija ne obstaja! Kako je s skrivnostjo?

Odgovor Tadeju Riflu

Razveselil me je vaš odgovor v 7/8 (2012) številki Tretjega dne na moje pripombe k članku Jeana Luca Mariona *Krščanska filozofija: Hermenevtika ali Hevristika?*, podane v TD 2012, št. 1/2, rubrika *Srečevanja in razhajanja*. Odgovori so namreč v tej naši reviji tako redki, da sem si rekel: »Vsaj nekaj dialoga!«

Res je minilo že precej časa od vašega Rodziva na moj članek, sedaj pa zamujam še z odgovorom. Navajeni smo na hitrejšo odzive, sicer dialog nekako ni več aktualen. Vendar je vprašanje, ali krščansko filozofijo lahko imenujemo filozofija, dolgoročno aktualno, in če mi urednik omogoči, bi, sicer nekoliko zapozneno, vendarle podal nekaj odgovorov na vaše pripombe in seveda na samega Jeana Luca Mariona. Dve zapisani misli v mojem članku v TD 2012, 1/2 o »skrivnosti« bi tudi pojasnil, popravil oz. dopolnil. Temeljno pa, menim, ostaja: iz dveh bitnostno različnih »redov«, kot sta filozofija in religija, ne moremo narediti enega, ne »krščanske filozofije«, kot tudi ne »filozofskega krščanstva«. Vsaka od teh dejavnosti (»redov«) je avtonomna, ob tem pa sta si nujno dopolnjujoči.

Najprej glede »skrivnosti«. Še enkrat sem pregledal mojo zapisano refleksijo na (v Marionovem članku citirano) Brehierjevo misel,

da krščanstvo zato ni ustvarilo ali asimiliralo nobene filozofije » ... ker namreč obstaja "nasprotje" ali vsaj radikalna ločenost med čistim ter jasnim razumom in skrivnostjo odnosa med Bogom in človeško osebo.« Zapisal sem: »Ali ni filozofija (razum) tista, ki govori, da je Bog absolutna skrivnost? V tem se radikalno loči od govora o Bogu, ki ga "oznanjajo in učijo" različne religije in med njimi krščanstvo.« Naj svoj prvi stavek pojasnim, drugega pa popravim.

Ni mi bilo jasno, v čem je Bréhier videl to nasprotje oz. radikalno ločenost med razumom in skrivnostjo odnosa med Bogom in človeško osebo? Menim, da sta razum in z njim povezana filozofija nedvomno odprta za fenomen skrivnosti. In da v zvezi z Bogom v tem smislu filozofija tudi tako govori. Seveda govori o Bogu, kot ga sama razume, v smislu »arche«, Počela, Vzroka. V podobnem smislu, kot je izrekel Heidegger: »Zakaj nekaj je in ne nič?« Res je filozofija, ki naj bi bila, kot ste zapisali, »osnovana izključno na razumu«, čeprav bi

takšno v resnici težko našli,¹ zadržana glede rabe besede Bog za skrivnost Počela, Vzroka, saj je Bog, sicer dominantna postavka² religijskih ideologij, razumljen kot duhovno bitje (s specifičnimi karakteristikami za posamezno religijo).

Človek-filozof je v zgodovini razmišljal o Počelu oz. o Vzroku vsega, kar biva: razmišljal, ali je Počelo, Vzrok duhovno bitje-Bog, ali naj bi bila materija-energija sama Počelo oz. Vzrok vsemu, kar biva. V svojem doslednem razmisleku se filozofija glede teh idealističnih ali materialističnih pomislov o Počelu oz. Vzroku vsega bivajočega ne more izreči. Za filozofijo tako ostaja Počelo, Vzrok nedostopna, »absolutna skrivnost«. Zato naj prvi stavek dopolnim, da le v govoru, v katerem razumemo besedo Bog kot Počelo, Vzrok in jo v tem smislu tudi uporabljamo, kar se je v filozofiji dogajalo in se še dogaja, je tako razumljeni Bog tudi za filozofijo absolutna skrivnost.

V mojem drugem stavku, ki se nanaša na skrivnost (*»V tem se (filozofija) radikalno loči od govora o Bogu, ki ga "oznanjajo in učijo" različne religije in med njimi krščanstvo,«*), pa sem se neustrezno, predvsem pa pomanjkljivo izrazil. Sicer nisem trdil, da *»se religiozni govor loči od filozofskega ravno v ukinjanju skrivnostnosti Boga«*, kot ste me razumeli. Namesto zgornjega stavka bi moral opisati govor religij o Bogu in s tem nakazati razliko med govorom religije in govorom filozofije o Bogu. Naj to poskusim.

Še pred tem bi rad podal nekaj svojih misli o skrivnosti nasploh, glede na vaš tam priobčeni razmislek o skrivnosti. Gotovo, kot pravite, nas mora to, kar je za nas skrivnost, na nek način zadevati. Vendar (formalno logični) pogoj za skrivnostnost, ki ste ga navedli, namreč, da je *skrivnostnost neke stvari v tem, da me (nas) ta stvar sicer zadeva, a se ne more nikoli poistovetiti z menoj (nami)*, velja le v odnosu do skrivnosti človeka in človeških združb. Tam je lahko v igri poistovetenje, ki naj v primeru skrivnosti ne bi bilo možno. Skrivnosti (skritosti, nedoumljivosti) in tudi neskrivnosti/razkritosti sveta (narave, vesolja) pa so druge vrste ali »reda«,

če že uporabljamo v tej diskusiji ta izraz. Tu ni v igri poistovetenje, možno je le spoznanje (razkritje, identifikacija) stvari ali nespoznanje in posledično razumevanje ali nerazumevanje. Glede poistovetenja, ki naj bi se dogajalo v medčloveških odnosih, pa je potrebno reči, da nam ga večkrat preprečujejo »meje«, ki se postavljajo (ali jih postavljamo) med nas in med tiste (osebe), ki nas zadevajo, in vendar ob tem ne bi mogli reči, da je v igri skrivnost. Take so vse meje, ki v svojo utemeljitev vključujejo metafizične momente (v smislu obstoja nekake »resničnosti« onstran stvarnosti). Take so meje med »profanim« in »svetim« v religijskih ideologijah in v njih pojavljajočih se procesih »pobožanstvenja« ali »posvetničenja« človeka. Metafizične momente zaznavamo tudi pri opredeljevanju duhovniških in vladarskih hierarhij, pri postavljanju »izvoljenih« ljudstev ipd. Tudi v nereligijskih ideologijah se znotraj skupnosti, ki funkcionirajo na osnovi teh ideologij, pogosto pojavljajo (tudi manipulativno postavljajo) družbene meje, ki delijo tako družbo (npr. meje med indijskimi kastami, kjer so razlike, položaji, dojeti, kot nekaj metafizičnega, tudi vladarski položaji v monarhično-fevdalnih sistemih so tak primer itn.). Tu je identifikacija, ki je v svojem bistvu proces vzajemnega, medosebnega spoznanja in pripoznanja, ovirana oz. preprečena, saj se soočamo z nestvarnimi osebnimi »razlikami«, z osebami, postavljenimi v »absolutizirane« položaje, s katerimi se zaradi tega osebnostno ne moremo poistovetiti. In vendar ob tem, zaradi preprečene možnosti poistovetenja s takimi osebami, ne gre za skrivnosti oz. za skrivnostnost te osebe. Še najustrezneje lahko rečemo, da gre v večini teh primerov za ontično (bitnostno) dojete neprimerljivosti med pripadniki (verniki) skupnosti in takimi osebami (in s tem za nemožnosti poistovetenja z njimi), ki temeljijo ali na (odtujeni) moči in oblasti, na posebnih hierarhičnih položajih teh oseb ali na verovanjsko pripisanih »nadnaravnih« sposobnostih. René Girard govori o procesu pobožanstvenja »grešnega kozla«. Ob tem grešni kozel zanj ni skrivnost. V animističnih

rodovnih religijah naletimo na pobožanstvene (duhove) prednikov. Vse to niso skrivnosti v absolutnem smislu. So razložljive stvari.

Pripisovanje atributa »skrivnostnosti« stvarem (osebam) ima v religijah širšo vlogo. Poleg ustvarjanja vzdusja in občutja »skrivnostnosti«, prispeva tudi k »absolutizaciji« religijskih postavk.

Seveda pri vsakem človeku obstoja določena skrivnostnost; ne poznamo njegovih skritih misli, namenov, negotovo predvidevamo, kako se bo odzival na izjemne situacije, ali jih bo produktivno zdržal, ali odreagiriral destruktivno itn. Ta skrivnostnost seveda ni absolutna. Je relativna. Je bolj skritost, ki lahko ne bo nikoli razkrita. Le tiste skrivnosti človeka, ki bi morebiti bile povezane z Vzrokom in Počelom, kot temeljno skrivnostjo sveta, bi (formalno logično) lahko šteli za absolutne. Toda tu bi v diskusiji hitro zašli na področje nedokazljivih postavk.

Tudi to, kako nas kaj (kot skrivnost) zadeva (čustveno, miselno, družbeno) je ontološko-bitnostno različno v zadevah sveta (narave) oz. v zadevah človeka³ kot našega drugega, s katerim sobivamo. To spoznanje o bistveni drugačnosti odnosa do drugega človeka (v zadevi medčloveških odnosov), torej kako nas zadeva naš Drugi, v razliko od človekovega odnosa do sveta (narave), nam je osvetlila antropologija oz. znotraj nje primerjalna etologija s pokazanjem na gon agresivnosti znotraj rodu (Konrad Lorenz govori o znotraj vrstni agresivnosti, je pa rod tista entiteta, kjer se je vse to v dolgem naravnem in kulturnem razvoju oblikovalo), kot temeljnim dejavnikom določanja naših med- in znotrajskupnostnih odnosov, za razliko od gonov, teženj, ki so pri človeku bili in so še delujoči v njegovem odnosu do sveta (narave). Mogoče je to na prvi pogled težko razumljivo. Sliši se biologistično. Res, mi vidimo igro kulturnih vzorcev, vendar njih bitnostna razlika izhaja ravno iz različne biološke (nagonske) podstat. Sicer pa sem o zavračanju sintagme že napisal nekaj v članku *Krščanska filozofija* (Tretji dan, 2012, 1/2, op. 10 in 11). Za kratko ilustracijo razlike naj navedem,

da v človekovem odnosu do skrivnosti sveta (vključno s človekom kot stvari (bitjem) v naravi), torej do vseh teh čudežev narave in vesolja, prevladuje, kot je že govoril Schleiermacher, čudenje,⁴ radovednost, istočasna odprtost, seveda tudi težnja pridobiti iz tega sveta za preživetje potrebne stvari. Za razliko od tega pa nas naši medčloveški odnosi (medrodovni odnosi kot tudi znotrajrodovni, skupnostni) drugače, precej intenzivneje, zadevajo prav zaradi tega, ker je tu delujoča medrodovna in znotrajrodovna agresivnost. Če naštejemo samo nekaj modalitet teh medčloveških odnosov: podrejanje rôdu (skupnosti) in veljavnim verovanjem/prepričanjem in pravilom te skupnosti, hierarhični odnosi, ki lahko vodijo v osebne podrejenosti oz. nadrejenosti, na drugi strani težnja po svobodnosti, individualizaciji, zaupanje ali nezaupanje, zvestoba, ljubezen ali sovraštvo, bojazen pred človekom. Ti odnosi so veliko bolj zaprti in težje spremenljivi. Sem je potrebno šteti tudi vsa čustva in odzivanja, ki jih je kot »momenta tremenda et fascinans« v svoji knjigi *Sveto* (Das Heilige) opisal Rudolf Otto,⁵ saj so v svojem bistvu medčloveška občutja.

Kako pa je z govorom religij in tudi krščanstva o skrivnosti Boga? Religijske ideje Bogov (in med njimi tudi ideja judovsko krščanskega Boga), če jih vsebinsko analiziramo, se od filozofskih idej Boga razlikujejo v tem, da religijske ideje (podobe) Boga ne vsebujejo samo Počela, Vzroka, kar je temeljna vsebina »Boga filozofov« in so za filozofijo absolutna skrivnost, temveč vsebujejo religijske ideje Boga še nek človeški »dodatek«, ki je v tem, da je Bog religije bitje (»oseba«) s posebnim odnosom do (svoje) religijske skupnosti. Ta dodatek bi nam lahko osvetlila filozofska fenomenologija, če bi bila dosledna v analizi religijskih fenomenov »Bogov religij«. Že danes pa nam ga dobro osvetli primerjalna religiolologija s svojim že dokaj jasnim vedenjem, kako so se religijske ideje Boga v zgodovini religij razvijale in spreminjale. Religiolološko gledano so se vse religije razvile iz rodovnih religij, kot temeljnih religijskih ideologij človeških rodov. Bile so,

rodovne religije namreč, bistvena opora rodovom v njihovi težnji po zagotovitvi življenjskih pogojev in ohranitvi. Rodovne religije so na eni strani vsebovale ideje bogov (ali drugače poosebljenih sil in moči) narave (sonca, morja, zemlje itn.). Te so se v nekaterih rodovnih religijah že zgodaj razvile v idejo Stvarnika. Na drugi strani pa so rodovne religije vzdrževale zavest in kult povezanosti s predniki, to je »z duhovi prednikov«! Iz tega univerzalnega kulta »prednikov« so v religijskem razvoju izšli dominantni bogovi rodov. V vedski religiji še jasno razločimo med tema vrstama bogov. Na Madagaskarju⁶ pa tudi v drugih delih Zemlje, kjer še obstoja rodovna strukturiranost, naletimo tudi na praobliko religije, kjer imamo na eni strani Stvarnika in na drugi strani duhove prednikov. Pri tem so imeli, in še imajo, tako tudi pri Malgaših, dominantni vpliv na življenje rodov pobožanstveni »predniki« in iz njih izhajajoči bogovi. Danes je to dominanco (henoteizem) v luči primerjalne etologije in poznanja znotraj rodovne (vrstne) agresivnosti lahko razumeti. Sicer so bili za rod pomembni bogovi narave, tudi njih so rodovi spoštovali, imeli strah pred njimi, a dominantni so bili bogovi, izhajajoči iz Prednikov, povezani z znotraj- in medrodovno agresivnostjo. Tudi vsa nam poznana religijska agresivnost (npr. starozavezni *herem*) je bistveno vezana na bogove (ali na tisti del ideje Boga religije), izhajajoče iz duhov prednikov.

Podobno se je nedvomno dogajalo tudi v judovsko-krščanski religiji. Religijska ideja/podoba Boga v judovsko-krščanski religiji se je oblikovala oz. spreminjala v njeni dolgi zgodovini. Pri tem pa je ves čas obdržala bistvene vsebine, ki jih sledeč temu razvoju lahko izluščimo. Tako v ideji Jahveja (tudi Elohima) kot v ideji Jezusovega Boga Očeta, je jasno viden ta dodatek »osebe-prednika« in njenega posebnega (rodovno/skupnostnega) odnosa do pripadajoče rodovno/religijske skupnosti. Izrazita je vezanost Jahveja oz. Elohima na (judovski) rod. V najzgodnejših obdobjih jahvistične religije dobimo še podobo Jahveja kot duha prednikov. Tudi podobnost ideje

Boga podobi človeka (»Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti.« 1Mz 1,26) govori za bistveni izvor tega rodovnega Boga iz duhov prednikov. Toda v najstarejšem jahvističnem izročilu ima Jahve tudi že attribute Stvarnika. Prišlo je do sinteze Boga narave (Stvarnika) z duhom Prednika, kar se je moralo zgoditi že davno v zgodovini judovske religije.

Antropologija nam s pokazanjem na različne gone, še posebno na gon znotrajrodovne agresivnosti, pomaga razkriti oz. osvetliti in diferencirati različne fenomene v življenju in vedenju človeka ter človeških združb, še posebno religijsko-ideološke, zaradi česar danes bolje razumemo religijsko-ideološko dinamiko in s tem tudi religijske fenomene, kar pred tem ni bilo dostopno. Za vsakim duševnim individualnim ali družbenim dejem namreč stoji biološki dej (biološka težnja, nagon). To bi lahko argumentiral s pregovorom, da »prazen žakelj ne stoji pokonci.« Odprl se je tako rekoč nov horizont, v katerem bolje umevamo univerzalni človeški pojav religije/ideologije. Tu bi lahko rekli »heureka«, ne pa pri noumenonu »razodetja«.

Krščanska oziroma katoliška teologija je pogosto na nekoliko podcenjujoč način govorila o bogovih raznih drugih religij kot o »sinkretičnih« bogovih. Tudi naš krščanski Bog je nedvomno iz dveh idej zraščena, torej sestavljena, sinkretična ideja, četudi tega ne želimo slišati! Taka sinkrezija absolutnega (Počelo-Vzrok) in relativnega (človeškega, pobožanstveni predniki) se je lahko zgodila le v ideološko-religijskih procesih zaradi (močnih) sil, ki v teh procesih delujejo. Iz te sinkrezije izhajajoča dvojnost pa je vzrok za težave pri opredeljevanju našega odnosa do (ideje) Boga. Prav zaradi te »zraslosti« absolutnega in relativnega govorimo o istočasni »absolutni skrivnosti« in »razodetosti« Boga (krščanske) religije.

Danes sicer bolje razumemo, čeprav psihološko še ne do konca, zakaj in kako so se v zavesti človeških rodov ohranjali (pobožanstveni) predniki. Razumemo načine »komuniciranja« s predniki, ki so jih razvili

človeški rodovi in iz njih izhajajoče religijske kulte (govor o »živi« komunikaciji z njimi, kultu »klicanje« duhov, sem spada tudi kult Parakleta, tudi »živi« Bog »razodetih« religij izhaja iz te dinamike). V teh duševnih mehanizmi rodovno ideološke dinamike, kjer delujejo močne »sile«, je, kot sem v svojem članku v TD 2012, 1/2 že omenil, tudi izvor metafizike. Menim, da metafizika ni nastala iz pozabe prabiti kot smrtne biti, temveč kot aktivni, agredirajoči, v ideologijah/religijah in njih prestopnjah delujoči človekov dej, ki je konstruiral metafizične postavke. Res pa je pri razvoju religijske ideje Boga in njene percepcije s strani pripadnikov religijske skupnosti prišlo do pozabe prvotnega »prednika«.

Prvotno so te metafizične postavke v pomembni meri izšle iz težnje po povezanosti s predniki; seveda pa so pri njihovem oblikovanju delovali tudi drugi, v tistem času veljavni »racionalni« momenti, vnašanje takratnih predstav o svetu in družbi ipd. Filozofsko gledano, vključujoč v red filozofije tudi sodobno antropologijo, pa je seveda ta del podobe/ideje judovsko-krščanskega Boga (in znotraj nje tudi podoba Jezusovega Boga Očeta) le človeška predstava in zamisel. Kot so človeške zamisli podobe in ideje Bogov vseh religij!

V krščanstvu smo se navadili govoriti o Bogu kot o absolutni skrivnosti. V določenem smislu, prav bi bilo reči, v določenem delu, ki se nanaša na Počelo, Vzrok, je to res. Kar pa se tiče »dodatka osebe«, izhajajoče iz »prednikov«, torej te specifične religijske vsebine (ki šele naredi podobo Boga!), ki se ga v krščanstvu skuša prav tako prekriti z oznako »absolutne skrivnostnosti«, je potrebno reči, da to ni absolutna, temveč le relativna skrivnost, razložljiva stvar. Potrebno je tudi poudariti, da se religijski fenomen »razodetosti« nanaša samo na ta »dodatek«. Lahko bi celo rekli, da je »razodetost« tega nujna. Ker gre pri religiji v bistvu za skupnostno dinamiko in skupnostne odnose, mora namreč biti vsaj v bistvenem Bog religije (praoče rodu/skupnosti v patriarhalni varianti) razodet rodu, če naj ta oblikuje podobo Boga in naj vzpostavi

religijske vezi s tako predstavljenim Bogom. Samo Počelo, Vzrok (arche) pa ne zapade razodetosti! Ostaja absolutna skrivnost.

Tak je s stališča antropološko-filozofske analize govor religije o Bogu in v tem se loči od filozofskega.

S tem pa še nismo povedali bistvenega o odnosu do Boga religije (in do povezanih religijskih postavk) znotraj mentalitete religij, ki je bistveno drugačna od mentalitete filozofije. V religijsko-ideološkem konstitutivnem procesu so namreč religijske podobe (zamisli, konstrukti) dobile status religijskih postavk oz. status religijskih Resnic.⁷ Verujoči človek, ki je ideološko-religijski skupnosti pripadajoči član, vzpostavi do teh postavk odnos verovanja/prepričanja. Tu naj ne bi bilo več vpraševanja, premisleka. Še dvom velja za moralno spornega.⁸ V odnosu do Boga »vere« (religije) se človek (verniki) znajde pred religijsko postavko Boga, do katere mora zavzeti odnos sprejetja (verovanja) ali nesprejetja (neverovanja). Praviloma je v odnosu verovanja prisotna zahteva sprejemanja religijsko-ideoloških postavk (verskih resnic), zahteva po izpovedovanju le-teh, prisoten je občutek pripadnosti oz. nepripadnosti skupnosti, povezan z občutkom nezvestobe oz. izdaje, če ne deli s skupnostjo njenih verovanj in ravnanj. Vse to je povezano z zelo agresivnim nabojem.

Res se religijsko-ideološki odnosi v procesu sekularizacije spreminjajo in nekako mehčajo. Toda v preteklosti in za primitivne skupnosti še danes velja, da je bil pripadnik rodu pod hudim pritiskom rodovne religije/ideologije (dejansko pod pritiskom rodu skupnosti oz. ustreznih institucij skupnosti), po kateri se je moral ravnati. Tudi kasneje, ob združevanju rodov v večje skupnosti, ko se je nekdaj zahteva posamezniku po sledenju (priznanju in izpovedovanju) rodovni religiji/ideologiji omehčala in pogosto tudi zgubila, in so rodovne religije zamenjale religije imperijev (npr. rimsko krščanstvo, islam), dalje, ko so veliki imperialni sistemi v procesih demokratizacije in sekularizacije

izgubili svojo nekdanjo religijsko-ideološko totalitarnost (če se spomnimo na evropski srednji vek in prva stoletja novega veka), je bil odnos pripadnikov religijske skupnosti do Boga lastne religije bistveno opredeljen z zahtevo po sprejetju konkretne religijske postavke (resnice).

Zgoraj opisana »zahtevnost«, sicer prekrita s pripadnostjo, torej prevladuje v verovanjskem odnosu. Fenomenološko je tak verovanjski odnos bistveno različen od človekovega razumsko-filozofskega odnosa do skrivnosti, ravno zaradi te prevladujoče »zahtevnosti«, ki nas zadeva zaradi naše vključenosti v religijsko-ideološko skupnost. Ker pa je podoba Boga religije, kot smo rekli, sinkretična in vsebuje tudi Počelo, Vzrok, je v celokupnem odnosu vernika do Boga vere vedno prisotna tudi določena filozofska skrivnostnost. Vernik se zaradi tega na določen način tudi razumsko opredeljuje. Vendar celokupnega odnosa človeka-vernika do Boga njegove religije nikakor ne moremo imenovati absolutno skrivnostnega. Še najustreznejša oznaka bi bila, da gre za religijski odnos, s to svojo dvojnostjo v sebi. Vernik pred razumskim pristopom (presojo) sprejema religijsko-ideološke postavke, se o njih (praviloma) ne sprašuje, jih doživlja kot resnico in tudi kot nekaj svetega.⁹ Za tak odnos do verovanjskih postavk se žal zavzema tudi enciklika *Fides et Ratio*; razum-filozofija naj bi le razumsko osvetlila in »pomagala« razumsko sprejeti vsebine »vere«.

Podoba Boga katerekoli religije (»vere«), podčrtal sem podoba, tako ni skrivnostna v smislu skrivnosti Počela, Vzroka, temveč je načelno razložljiva. Seveda pri konkretni religiji to ni enostavno. Poskus razumske/filozofske razlage te podobe je znotraj religije vedno težak, ker v polju religije/ideologije vladajo, kot rečeno, drugi pogoji in odnosi kot na polju filozofije. Pred religijsko podobo človek, ki je istočasno pripadnik (določene) religijsko-ideološke skupnosti, nekako obstane, njegovemu razumu (filozofskemu razmišljanju) je postavljena meja, ki jo je

postavila religija/ideologija. Razum s prepoznavanjem človeških relacij v verovanjskih vsebinah, ali samo s svojimi dvomi (nekako), ne sme vstopiti v področje »svetega«. Religijska podoba Boga, ki je človekova-skupnostna predstava in zamisel, je postavljena na piedestal religijske-verovanjske postavke – imela naj bi, kot rečeno, veljavo absolutne Resnice. Dejansko pa je ta podoba, kot vse človeške zadeve, v svojem bistvu razložljiva. Razložljivost pa ne velja samo za konkretne religijske podobe Bogov, velja tudi za vsa občutja, ki so prevevala oz. še prevevajo pripadnike religij ob soočenjih s »podobami«, »besedami« njih Bogov, ali so ta občutja znotraj ritualov, obredov, skratka znotraj religijsko-ideološke dinamike, prevevale pripadnike religijske skupnosti. Načelno je torej možno spoznati, zakaj je konkretni religiozni zgodovinski človek (pravilneje je reči človeški rodovi in iz njih izhajajoče človeške skupnosti) oblikoval take podobe (ideje) Bogov in imel ob tem taka spremljajoča občutja. Seveda pa še zdaleč ne razumemo vseh različnih podob Bogov človeških religij. Vsekakor pa to niso absolutne skrivnosti.

Gre torej za bitnostno, ontološko, razliko med odnosom vernika do Boga religije in odnosom filozofije (razuma) do tega, kar filozofija razume kot skrivnost.

Naj za sklep mojemu razmisleku o skrivnosti rečem: Predstavljene misli nikakor ne zanikajo Boga. Odmikajo ga v absolutno skrivnostnost. Jemljejo pa kakršnokoli utemeljenost človekovemu polaščanju Boga (kot absolutne skrivnosti), kar je skušnjava in žal tudi praksa mnogih religij. Razkrivajo bistveno naravo¹⁰ (»biti«) religij/ideologij, kot iz človekove rodovno-individualne biti porojenih družbenih dejev in v teh dejih (religijah) oblikovanih podob Boga. Pri tem ne jemljejo religijam tistega pozitivnega, predvsem tistega bistvenega, ki je, kako zagotoviti imanenco (aktualno življenje) in transcendenco (preživetje), tj. preseganje eksistenčne in identifikacijske ogroženosti človeških rodov (rodovne biti), kot jim tudi ne jemljejo tistega,



kar René Girard imenuje skladišča smisla, vrednot, morale, pozitivnih zgledov mnogih vernih žena in mož. Predstavljene misli pa seveda kažejo tudi na možne nevarnosti in odklone v življenju religij/ideologij, saj je v »biti« religij/ideologij delujoč močan agresivni nagon.

Še nekaj odgovorov bi rad podal na vaše pripombe.

Glede klicaja in vprašaja ob Pascalovem imenu sem dolžan pojasniti, kar se iz samega klicaja in vprašaja ne vidi. Menim, da je bila Pascalova percepcija stvarnosti ob vsej njegovi (predvsem matematični) genialnosti vprašljiva. Branje mnogih njegovih misli, kot tudi njegovega Memoriala, meni kot psihiatru nedvomno govori o zakriti psihotičnosti.¹¹

V mojih ostalih navedbah pa se mi zdi, da sem vendar bil jasen, da pa se mogoče ne razumeva zaradi različnega razumevanja določeni besed in pojmov.

Glede vaše pripombe (str. 105, levi stolpec): »Nasploh se mi zdi, da besedo "ideologija" uporabljate samo v navezavi na religijo, medtem ko na ideološko pogojenost filozofije vseskozi pozabljate.« V istem odstavku ste tudi zapisali: »...se v naslednjem pomisleku dotaknete najprej zgolj navidezne (ideološko pogojene) novosti "krščanstva" ...«

Jasno, religijo enačim z ideologijo. In kot religija ni samo nauk, temveč tudi življenje iz tega, tako je tudi z (vsako) ideologijo; jaz vseskozi v tem kontekstu »širim« ideologije na »konkretno raven družbeno-zgodovinskih razmer in dogajanj« in jih ne jemljem zgolj v smislu definicije: »sistema idej, norm pravil«.

Ne vem pa, v čem vidite moje »vseskozno pozabljanje na ideološko pogojenost filozofije«? To bi morali navesti bolj konkretno. Razlog, da stvari vidite tako, je po mojem mnenju v tem, da se še vedno razlikujeva v razumevanju besede ideologija oz. ideološkost. Ob tem, tak je moj vtis, je beseda ideologija za vas apriorno nekaj negativnega. V tem smislu nekako razumem, da ste me razumeli kot da govorim o »navidezni« novosti krščanstva, ko v svojem članku komentiram (na str. 91)

daljši Marionov citat kot religijsko-ideološki. Seveda nisem tega zapisal v tem smislu, saj sam menim, da je pojav krščanstva dejanska! in ne navidezna novost. Seveda pa je novost v religijsko-ideološkem redu.

Nasploh opažam pri ljudeh, ki ob verovanju tudi teoretsko delujejo na polju religije, več ali manj apriorno negativno reakcijo ob besedi ideologija in še posebno na povezovanje pojmov religije in ideologije.¹² Mogoče nisem dovolj jasno podal razlikovanja teh dveh, kot pravim, temeljnih »redov« človekovih dejavnosti. Teoretično in praktično¹³ enačim religijo in ideologijo. Pri tem jemljem religijo, in krščanstvo je izrazit primer, kot tisto človeško dejavnost, ki je predvsem povezana z znotrajrodovnimi (skupnostnimi) in medrodovnimi odnosi, lahko bi rekli z medčloveškimi odnosi. Tu je delujoča »agresivnost znotraj vrste«, ki naredi bistveno razliko med filozofijo in religijo/ideologijo. V tem je moja kritika Gilsonovega in Marionovega opredeljevanja razlike med redoma religije/ideologije in filozofije kot »formalne«. Tudi ne vidim, v čem sta hotela Gilson in Marion to razliko preseči.

Seveda, kot omenjam v opombi 14, so se religije ukvarjale v določeni meri tudi z odnosom (ravnanjem) do narave in v tem segmentu naj ne bi bile ideologije, temveč védenja (doktrine) o naravi in napotila o ravnanju v zvezi s tem, v kolikor niso ta védenja in z njimi povezana ravnanja, bila postavljena v ideološko-religijsko obvezujočnost, postavljena na piedestal religijskega. Sicer pa gre pri odnosu do narave, ponavljam, za povsem drug odnos, ki se uresničuje v odgovarjajočih dejavnostih, ki so v teku kulturnega razvoja nekako izpadle iz območja religijskega.¹⁴ V krščanstvu (podobno je tudi v islamu) tako tega segmenta praktično ni, prevladuje ideološkost, to je nanašanje in dominantno ukvarjanje z znotraj- in medskupnostnimi odnosi.

Iz povsem drugih zastavkov (teženj, nagonov) človekove rodovno-individualne biti kot izhaja religija/ideologija, pa izhaja filozofija. Najbrž ne bomo dosti zgrešili, če rečemo,

da se je filozofija in z njo povezano znanje o naravi¹⁵ razvila iz človekovega odnosa do sveta (narave). Filozofija se je razvila iz enega od dveh bistvenih človekovih odnosov; filozofija (razum) iz širokega odnosa do sveta (narave) in na drugi strani religija/ideologija iz odnosa do drugega človeka (drugega rodu). Seveda, če rečemo odnos, pomeni, da v tem odnosu delujejo določene težnje in nagoni, ki so, kot sem že dejal, bistveno različni v odnosu do sveta, od onih ki delujejo v medčloveških odnosih. Filozofija (in povezano znanje o naravi, ki se kasneje loči od filozofije v ožjem pomenu in se oblikuje v posamezne vede) naj bi bila avtonomna. Kot že rečeno, bila naj bi čim globlji, čim širši premislek o vsem bivajočem (o vsej človeka zadevajoči stvarnosti, tudi o religijski). Zato v tem svojem premisleku in spoznavanju filozofija ne more biti zamejena z religijsko-ideološkimi postavkami (z dogmati). Filozofija mora ostati odprta. Če pa je religijsko-ideološko zamejena, filozofija in z njo človek (skupnost) ne more priti (prihajati) do razumskih (stvarnih) spoznanj o bivajočem (stvarnosti). Filozofija (razum) tedaj nima več svoje prave funkcije, ampak postane zagovornik religijsko-ideoloških postavk, ki so se oblikovale v drugem času, pod vplivom drugačnih silnic rodovno-skupnostne biti. In v življenju skupnosti te ideološko-religijske postavke (dogme) sčasoma¹⁶ predstavljajo določeno oviro za življenje (imanenco in transcendenco) te skupnosti. Nedvomno smo v krščanstvu že kar precej časa soočeni s precejšnjim dogmatičnim balastom, ki se je v nasprotju z zdravim procesom¹⁷ razvoja »nauka« (verovanskih postavk) nabral v krščanski religiji.

Ker pa je človek poleg tega, da je (po Aristotelu) razumsko bitje – »animal rationale«, istočasno tudi bitje rodu/skupnosti in zato pod vplivom ideologije (verovanj, prepričanj) rodu skupnosti, je prihajalo, prihaja in bo prihajalo do medsebojnih vplivov obeh momentov. Prihaja do vplivanja ideoloških postavk na filozofijo (razum), pa tudi obratno, čeprav ima filozofija, ker je njena agresivnost

preprosto rečeno manjša, manj moči vplivanja na religijo/ideologijo. Na to močno vplivajo tudi družbeno-ekonomske razmere. V ogrožujočih razmerah prevladuje ideološkost, v ugodnih, neogrožujočih situacijah pa znanost in filozofija.

Družbene razmere, v katerih je živelo antično in srednjeveško krščanstvo so očitno pogojevale, da je bila tedanja filozofija močno pod vplivom ideologije/religije. Počasi je v novem veku postajala filozofija avtonomna in ni bila več »dekla«. Filozofije Tomaža Akvinskega, filozofije perennis danes ne moremo podajati kot aktualne filozofije, čeprav so kot nekdanje filozofije za razvoj filozofske misli nedvomno pomembne. Danes jasneje vidimo, da je bila to le s filozofskimi izrazi podana apologija krščanske religije. Janez Pavel II. je v encikliki *Fides et Ratio* v 4. četrtem poglavju *Odnosi med vero in razumom* v tč. 36 navedel, kako je »eden od največjih naporov filozofov klasične misli bil očistiti pojmovanje, ki so si ga ljudje ustvarili o Bogu, njegovih mitoloških oblik.« Grški filozofiji je uspelo pokazati na starogrška religijska verovanja, kot na zgolj mite.¹⁸ Kar je veljalo za grško religijo, velja seveda za vsako drugo in tudi za krščansko. Tudi do religijskega novuma, to je do krščanstva, je potrebno zavzeti kritičen, filozofski odnos.

Načelno bi tako pri vsakem tekstu, ki ima ambicijo biti filozofski, lahko ugotavljali, ali je to, kar se v tekstu kaže kot filozofsko (razumsko) spoznanje, res to, za kar se kaže, ali gre za religijsko-ideološke postavke oziroma njih apologijo.

Največji problem pa ste videli v mojih kritičnih pripombah, kjer Marion govori o ljubezni. Seveda je polje tega, kar mi ljudje kot posamezniki ali religije/ideologije, kot skupnostna mnenja in prepričanja, poime-nujejo ljubezen, zelo široko. Vendar smo prišli (psihologija, antropologija, filozofija) do določenega vedenja o tem človeškem fenomenu. Že stari Grki so, kot vsi »stari«, z velikim občutkom za posamezne fenomene znotraj te širokopojmovne besede »ljubezen«,

razlikovali med philio, agape in erosom. In še bi lahko fenomenološko diferencirali: znotraj agape npr. brezpogojno materinsko ljubezen, ki je sicer v svoji avtentični obliki kritična, lahko je mati tudi huda na svojega otroka, če je potrebno (podobno je pri živalskih materah), a ostaja ob tem brezpogojno ljubeča. V deviantni različici pa je »materinska« ljubezen lahko do svojega otroka nekritično obožujoča. Danes vemo, da imajo vse ljubezni svojo nagonsko osnovo. Antropologi so mnenja, da medčloveška ljubezen evolucijsko izhaja iz nagona agresivnosti, podobno kot sovraštvo. Res lahko rečemo, da je ljubezen najvišji (če uporabim oznako, ki je tu izrazito vrednostna, kar praviloma izdela ideologija/religija) dosežek v razvoju (evoluciji) človeške vrste! V konkretnih kontekstih pa ima beseda ljubezen lahko različne vsebine in pomene. Pri Pascalu je to videti kot ideal, očitno zanj psihično nekaj zaželenega in vrednega. V 1 In 4,18 je stavek »Bog je ljubezen« religijsko-ideološka izjava, ki nagovarja. Je religijsko-oznanjevalni govor o ljubezni Boga do nas.¹⁹ Na osebni ravni in osebni percepciji jo posamezniki verujoči mogoče doživlja kot od Boga prihajajoči odnos, toda če bi tako doživljanje psihološko (ali fenomenološko) analizirali, bi prišli do ugotovitve, da je taka osebna percepcija razglašene »usmiljene ljubezni«, če sploh to je percepcija v njenem avtentičnem smislu, bistveno vplivana (sugerirana) od religijskega govora in ne od vzajemnega (medosebnega) doživljanja in sprejemanja, kar je sicer pogoj vsake ljubezni. V davni religijski preteklosti, ko je šlo za odnos vere (zvestobe, spoštovanja, bojazni, pa tudi ljubezni) do pobožanstvenih »prednikov«, je bil občutek vzajemnosti (skupaj s pripadajočimi čustvi) najbrž bolj živ v spominjanju članov rodu na njihove prednike. Lahko si predstavljamo, da tudi današnji Malgaši bolj živo doživljajo svoj vzajemni²⁰ odnos s predniki in da je v tem doživljanju tudi odnos medsebojne ljubezni. Toda v nadaljnjem religijskem razvoju, posebno v prehodu iz rodovne religije v religijo določenemu imperiju podrejenih

rodov, se je ta pobožanstvena podoba Očeta ali Matere človeku (rodu) vedno bolj odmikala. Nekdanji prvinski odnosi so se izgubili in Bog je postal tem odnosom bolj ali manj odmaknjena avtoriteta, pogosto z vnašanjem različnih vidikov absolutnosti. In tu nastopi problem povezanosti med Bogom te nove religijske skupnosti in pripadniki skupnosti. Tudi zato je mogoče skušalo duhovništvo krščanske skupnosti, ki se je širila, vnesti v ideološke postavke krščanske religije trditev o ljubezni Boga do ljudi. V tem smislu je bila to programska postavka, kot je bila v starozavezni religiji programska postavka »zahteva o ljubezni do Boga«.²¹ Vsekakor pa religije/ideologije lahko ustvarjajo pogoje in okolje, da je v medčloveških skupnostih več ljubezni.

Osnovni problem Marionovega predavanja *Krščanska filozofija: Hermenevtika ali hevrstika?* ostaja v tem, da mu ni uspelo pokazati fenomenov (stvarnosti, pojavov), ki bi jih razumu (filozofiji) razkrilo krščansko razodetje. Seveda, nekaj takšnega kot je razodetje zgolj za-iz-mišljeno (noumenon), ne more razkriti dejanske stvarnosti (fenomenov), čeprav nam noumenoni razkrivajo, kam lahko peljejo človeka in človeške skupnosti duševne sile, delujoče v njih, ob odsotni kontroli razuma. Podobnih duševnih dejev, ki se pojavijo ob pomanjkljivi kontroli razuma je pri človeku še nekaj, a so največkrat omejeni na posameznika, včasih tudi na cele skupnosti (fantazije, iluzije, utopije ipd.). Že glede Marionovega centralnega argumenta, da fenomen »človekovega obličja«, brez razodetja *transcendence* ljubezni preprosto ne more biti viden, vam bo vsak psiholog, pa tudi malo poglobljen človek, povedal, da je to videnje človekovega obličja odvisno od (in posledica) naše odprtosti, približanja človeku (kot dejanja znotraj deja medčloveške ljubezni), naše sposobnosti empatije itn. Seveda pa tudi poznanja in globljega razumevanja človeške osebnosti. Nobeno »novo« teoretsko polje ni odkrito! Kvečjemu bi šlo (pri Marionu) za novo vrsto, lahko rečemo neznanstvenih interpretacij, kaj naj bi ta

fenomen prepoznavne »obličja« omogočila. Torej ni šlo za osmiselitev, kot ste zapisali. Isto velja za Avguštinovo interpretacijo zgodovine, čeprav s to razliko, da je fenomen obličja s stališča psihologije identitete dandanes dokaj jasen, Avguštinove interpretacije pa znanstveno, kot ničesar »metafizičnega«, ni moč neposredno preveriti. Vsekakor pa pri Avguštinu ne gre za razkritje kakega fenomena, temveč za religijsko trditev.

Zapišete še, da je po vašem celoten Marionov tekst osredotočen na ideološkost predpostavke o samozadostnosti filozofije; razumem, da v tem smislu, da naj bi bila filozofija samozadostna za življenje človeške skupnosti. Sam tega osredotočenja v Marionovem tekstu nisem zaznal. To vaše videnje bi mi morali bolj osvetliti?! Z razumom (filozofijo) in iz njega izhajajočimi znanostmi (vključno z iz njih izhajajočo tehnologijo) morebiti še lahko živimo v odnosu do narave (sveta), nikakor pa ne moremo živeti (delovati, funkcionirati) znotraj človeških skupnosti in med skupnostmi. Tu pa je že od vsega začetka delujoče to, kar jaz imenujem ideologija/religija in z njima povezana medčloveška dinamika (strukturiranje rodu/skupnosti, morala oz. družbena pravila sobivanja itn.). Filozofija je torej z vidika celokupnosti našega življenja nezadostna.

In še glede vaše zadnje pripombe. Nisem mislil in ne zapisal skrbi, da bi se kristjani ravnali po prvinah tega sveta in iskali filozofsko (razumsko) legitimeteto za svoja verovanja. Moja pripomba se je nanašala na Mariona in še na mnoge druge, ki to legitimeteto iščejo tudi z neideološkimi poskusi združevanja filozofije in religije. Tako je razumeti njih pisanje, tudi ambicije po doseganju znanstvenih naslovov (doktoratov) iz religijskih tem bi lahko šтели sem, ipd. Vem in čutim, kot nekaj v krščanstvu posebno vrednega, da se mnogo kristjanov, tudi intelektualcev, skuša ravnati, jaz pravim, po Jezusu. Iz na začetku povedanega o poistovetenju, človeku namreč ni mogoče slediti in se ravnati po nečem, kar vključuje, kot je oznaka Kristus, nekaj metafizičnega. Za

zgled nam je lahko le nekaj, kar je še vedno v območju človeškega, čeprav znotraj tega, kot rečemo »človeka presegajočega«.

Radovljica, 11. septembra 2013

1. Tudi filozofi so pripadniki rodu/skupnosti in kot taki pod vplivom verovanj rodu/skupnosti, ki jih uveljavljajo religijske institucije. Tako ni čudno, da je bila glede na njihovo moč in vpliv religije (religijskih institucij) pravzaprav do Razsvetljenstva filozofija prepletena z religijskimi postavkami. Toda tudi sodobnim filozofom se je temu vplivu težko temu izogniti. Ob tem je v igri še drug moment. Mnogi izrazi, miselno orodje, ki ga filozofi uporabljajo, je pogosto ideološko/religijskega izvora.
2. Ta postavka je seveda tudi proizvod miselnih procesov, ki potekajo znotraj religijske ideologije.
3. Tu je zadeva človeka, torej kako nas zadeva človek, mišljena kot aktualni medčloveški odnos, ki je istočasno tudi vedno aktualen znotraj skupnostni odnos. Povsem drugače pa nas zadeva (ustrežneje je reči zanima) človek, kot eno izmed bitij sveta. V tem pogledu človeka, vključno z njegovo umestitvijo v človeške skupnosti, spoznavajo in proučujejo različne znanosti (antropologija, medicina, psihologija, sociologija, religijologija in druge humane vede in v integralnem pogledu tudi filozofija).
4. V negativnem psihološkem razpoloženju je človeka tudi strah pred svetom.
5. R. Otto v svojem času ni imel potrebnega antropološkega znanja o znotraj vrstni agresivnosti, čeprav je v VII. poglavju svoje knjige *Sveto*-zbirka Hieron, Nova revija 1993, v katerem obravnava, zanj po izvoru numinozno "grozno", citiral Sofoklesa: *Veliko groznega, a nič groznejšega kot človek ne biva*. Pod vplivom krščanskih verovanj, tako rekoč religijsko/ideološko slep za naravnost (človeškost) momentuma "tremenduma et fascinans" je zmotno zatrjeval, da imamo opraviti z občutjem, ki »je le podobno naravnemu, v resnici pa bistveno različno in ga je nemogoče izvesti na naravno«.
6. Tu se srečamo z religijskim fenomenom, da sta ideji Stvarnika in ideja (duhov) Prednikov še ločeni. Navedbe iz mag. dela Matije Nareda, *Verovanje antešakov*.
7. Religija oz. njeni nosilci uporabljajo besedo resnica, ki je kategorija stvarnosti oz. razuma, filozofije. Gre za religijsko-ideološko hermeneutiko (ki ni samo razumevanje, temveč tudi vnašanje pomena), ki z uporabo kategorije stvarnosti – tu z besedo resnica – daje verovanjem (ki so vedno družbene kategorije-stališča, konstrukti, pripovedi) veljavo stvarnosti, resničnosti. Podobna religijsko-ideološka hermenevtika stoji tudi za tem, ko se v religijskem govoru namesto besede "verovanje" uporablja beseda "vera". Vera je stvarni, sicer psihični – z biološko osnovo – individualni dej zaupanja, zvestobe, usmerjen v skupnost. Tako raje govorimo o krščanski veri in ne o krščanskem verovanju, čeprav gre za slednje. Beseda "vera" ima kot stvarni psihični dej v človekovem dojemanju večjo veljavo kot družbena kategorija "verovanje".
8. Kot zanimivost naj omenim problem, ki ga v svoji knjigi *Človek in njegov Bog*, na str. 192 omeni, sicer v zvezi z diskusijo o analitični filozofiji L. Wigensteina, Anton Stres. »Zakaj se verujoči človek čuti moralno dolžnega verovati in ima

nevero za moralni prestop, medtem ko se ne čuti moralno dolžnega verjeti, da se zemlja vrti okoli sonca! V Stresovi knjigi dobimo razlago, da naj bi zgornje dejstvo izhajalo: ali iz razlike med prigradnim dejstvom in končno (absolutno) stvarnostjo, ki naj bi bila nujna, oz. da verovanje ni samo spoznanjsko stališče, ampak je človekov celostni odgovor na zahtevo ali izziv, ki se obrača na človeka v njegovi celostnosti. Ne eno ne drugo zgornjega vprašanja ne pojasni. "Moralna dolžnost" verovanja dejansko izhaja iz tega, ker nosi religija/ideologija v sebi ponotranjeno (medčloveško) agresivnost, ki je delujoča znotraj religijske skupnosti in zahteva od pripadnika religijske skupnosti "pripadnost", to je sprejetje in tudi priznanje (izpovedovanje) verovanja. Če tej "agresivni" moralni zahtevi, pripadnik-vernik ne sledi, se znajde v moralni stiski! Tega v človekovem odnosu do narave, kjer ne deluje gon takšne agresivnosti, ni.

9. Si dovolim spet skok k Stresovi knjigi "Človek in njegov Bog", kjer na str. 201, v tč. 5, zapiše: "V dejanju verovanja ni mogoče ločevati spoznanjskega in hotenjskega vidika. Presoja in odločitev sta bistveno povezani, vsako ločevanje je neustrezno, še bolj pa podrejanje ene drugi. Na to opozarjajo najrazličnejši fenomenologi in filozofi religije "Sicer Stres v istem odstavku citira L. Kolakowskega, ki razmišljanje o verovanju zaključuje takole: "...saj se to dejanje (religioznega bivanja-verovanja) povezuje z moralno zavezanostjo." Kolakowski je vendar začutil, da tu ne gre za enakopraven odnos spoznanja in hotenja. Dejansko se v verovanju (individualno) spoznanje (kot dej razuma) podreja, sicer ne (individualnemu) hotenju, temveč kolektivni moči, ki je v verovanju prisotna. To je bistvena značilnost vseh podrejanj v religijsko-ideoloških sistemih.
10. Pri tem ne smemo pozabiti na drugi sicer manj bistven izvor ideje Boga, ki izhaja iz človekovega spraševanja o naravi (svetu), kar so si zmotno, kot bistveno, predstavljali razsvetljenci.
11. Zato je razglašanje o tem, da mu je »govoril« Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, intelektualno neprimerno.
12. O tem sem že nekaj zapisal v svojem prispevku *Obstaja krščanska filozofija* v TD 2012, 1/2, v op. 8. Tudi v kriptah Teološke fakultete (Prof. dr. Drago Ocvirk, Osnovno bogoslovje, drugi del) kljub dokaj izčrpnemu podajanju teorij ideologije ne najdemo jasnega odgovora glede ideološkosti religije. Povedati je tudi izjava Benedikta XVI. ob njegovem obisku v Braziliji 1. 2007- cit. po ATP, Reuter: »Krščanska vera ni niti politična ideologija, niti socialno gibanje, niti gospodarski sistem. Krščanska vera je ljubezen do Boga...«. V tej izjavi vidim pomankljivo antropološko razumevanje pomembnega družbenega fenomena, kot je religija/ideologija. Pri tem je, zanimivo, Ratzingerjeva opredelitev religije takšna, kot se religija sama predstavlja (dejansko jo predstavljajo njeni nosilci) skupnosti; torej ideološka.
13. Če rečem "praktično", mislim na to, da se religije dominantno ukvarjajo z znotraj- in medskupnostnimi odnosi, s čimer se dominantno ukvarjajo tudi nereligijske ideologije. Seveda so se religije ukvarjale in delno se še, tudi z odnosom do narave, do sveta. Nekatere so se s tem ukvarjale več: npr. z naravnimi cikli, z naravnimi silami, druge manj, precej odvisno od družbeno-ekonomskih razmer. V tem odnosu do narave pa ni temeljno delujoča "agresivnost znotraj vrste", temveč drugi odnosi, izhajajoči iz drugih nagonov. Toda tudi ti odnosi do sveta (narave, zdravstveni, higijenski, prehrabeni predpisi), kolikor so v konkretnih religijah prisotni, so v njih pogosto (tako npr. tudi v judovski Postavi) vezani na obvezujočnost in na sankcije, kot je to pri religijah/ideologijah oz. pri ideološko-religijskih postavkah.

V tem smislu je potrebno razumeti trditev, da so religije praktično ideologije, čeprav ne samo ideologije.

14. Pri religijah človeških združb, ki so se ali se še dominantno ukvarjajo z lovom, poljedelstvom, ugotavljajo religiozološki odnos do "svetega" narave, ki je bistveno različen od odnosa do ideološko-religijskega "svetega" religij. Žal se tak odnos do "svetega" narave, predvsem gre odnos spoštovanja (razbremo ga npr. iz znanega pisma indijskega poglavarja ameriškega predsedniku), v današnji stehizirani in skomercializirani družbi močno izgublja.
15. Prvotno je bilo znanje o naravi sploh v domeni filozofov.
16. Gre za proces »časenja«, to je v času se spreminjajočega kulturnega (tudi družbenega) razvoja iz rodovno-skupnostne biti izhajajoče skupnosti/rodu, ki s strani lastnega razuma (razvijajočega spoznanja) potrebuje nove utemeljitve za nove, bolj operativne ideološke postavke za zagotavljanje življenja (imanence in transcendence) rodu/skupnosti. Ko določena stališča (postavke) povsem zaostanejo za »časom«, govorimo o anahronizmih.
17. Zdrav razvoj je tam, kjer ima filozofija, torej razum, pomembno, avtonomno vlogo pri oblikovanju oz. pri kasnejšem vrednotenju in kritičnem opredeljevanju stvarnosti religijskih postavk (dogem), ki so bile v času njihovega nastanka osnovane na tedaj doseženem vedenju o svetu (naravi, človeku) in so bile iz zakonitosti ideoloških procesov v svojem času postavljene kot »absolutum«. Kot kristjan s pokoncilsko zavestjo naj ocenim l. 1950 razglašeno dogmo »Marijinem vnebovzetju s telesom«, kot povsem anahronistično.
18. Seveda imajo tudi ti miti svojo (zgodovinsko) utemeljenost in ne smemo reči, da gre za prazne reči. Grški pantheon je poleg Bogo narave nedvomno bistveno povezan s »predniki«.
19. Seveda pa ostaja odprto teološko, in če hočete tudi filozofsko vprašanje odnosa Boga do človeka. Čeprav Janezovo I. pismo lepo govori o ljubezni med nami in Božji ljubezni do nas, pa to, čemur smo ljudje s strani Boga, kot absolutne skrivnosti, povsem prepuščeni, ne govori za idealiziran, zgolj ljubezenski odnos, kakršnega bi hotel kak govorec o »Božji ljubezni« naslikati. Povsem smo prepuščeni tako realnosti sveta (narave), ki ni samo lepa in čudežna, temveč tudi polna ogrožujočih situacij, različnih motenj, tudi s problemi človekove biološke narave (neozdravljive bolezni, prirojene nepravilnosti, defektnosti), kot smo na drugi strani prepuščeni bivanju v rodu (skupnosti) z vrojeno medrodovno in znotraj rodovno agresivnostjo, ki se je, kot nas uči antropologija, sicer razvila v določen odnos in čustvo ljubezni (ki pa je bolj labilno kot ne) in je ob njej še vedno ogromno medčloveške agresivnosti. Seveda smo bili za to, pogojno rečeno, »prepuščeni« ustrezno opremljeni, sicer nas kot vrste ne bi bilo več. Starozavezno razumevanje odnosa Boga do človeka je bilo, lahko rečemo, bolj naravno. Tudi pri današnjih Malgaših je percipiran odnos Stvarnika do njih, kot nakazuje Matija Nared v svoji magistrski nalogi »Verovanje Antešakov«, veliko bolj v skladu s človekovo dejansko eksistenco.
20. Na tem mestu so navednice zato, ker dejansko tu ne gre za vzajemni odnos. Ta je možen le med živimi. Vendar ga Malgaši psihološko nekako še vedno »živijo« s svojimi predniki in na ta način ohranjajo svojo povezanost z njimi, kot sestavni del integritete rodu. Podoben duševni dej občutja »vzajemnega odnosa« je prisoten tudi v naših »pogovorih« z Bogom.
21. Naj opozorim na čl. Martina Bubra Ljubezen do Boga in ideja Boga v Tretjem dnevu, 2003, 10/11.