

Uvod v antropologijo religije Filozofski očrt

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V študiji z naslovom *Uvod v antropologijo religije* želimo razviti pojem religije v širšem kontekstu analize pojmov človek, svet in bog. S pomočjo etimološke obravnave pojmov religio in anthropos pridemo do temeljne ontološke kategorije, ki jo imenujemo diafora in na ozadju katere raziskujemo specifično enakost med pojmom človek in religija. Tri pionirske definicije o bistvu religije (Kant, Schleiermacher, Hegel) uporabimo za vsebinsko razširitev prvih treh pojmov, pri čemer se izkaže, da je etika, kot rezultat Kantove definicije religije vezana izključno na pojem človeka, estetik, kot rezultat Schleiermacherjeve definicije je smiselna samo v razmerju do sveta, medtem ko ontologija (Hegel) opredeljuje razmerje do boga. Tovrstna vsebinska razširitev pa religije še vedno ne izčrpa v njeni enkratnosti, zato v nadaljevanju obravnavamo religijo še glede na pojem simboličnega, s katerim dobimo še tretji pojem (poleg človeka in religije), katerega struktura kaže na kategorijo diafore.

ZUSAMMENFASSUNG

EINFÜHRUNG IN DIE ANTHROPOLOGIE DER RELIGION
PHILOSOPHISCHER ABRIß

In der Studie mit dem Titel *Einfuehrung in die Anthropologie der Religion* geht es uns darum, den Begriff der Religion in einem breiteren Kontext der Analyse der Begriffe Mensch, Welt und Gott auszulegen. Mit Hilfe einer etymologischen Untersuchung der Begriffe religio und anthropos sind wir zu einer fundamentalen ontologischen Kategorie gelangt, die diafora genannt. Im Hintergrund dieser Kategorie haben wir eine spezifische Gleichartigkeit zwischen Mensch und Religion behandelt. Drei Pionirdefinitionen ueber das Wesen der Religion (Kant, Schleiermacher, Hegel) haben sich als nuetzlich erwiesen bei der inhaltlichen Verbreitung der ersten drei Begriffe; dabei zeigt sich, dass Ethik als Resultat von Kants Definition der Religion ausschliesslich an den Begriff des Menschen gebunden ist, Aesthetik als Resultat der Schleiermacherschen Definition einen Sinn nur im Verhaeltnis zur Welt hat und schliesslich Ontologie (Hegel), die das Verhaeltnis zum Gott bestimmt. Doch eine so durchgefuehrte inhaltliche Verbreitung kann die Religion noch immer nicht in ihrer Einzigartigkeit erschoepfen, deshalb wird sie in der Fortsetzung in Anbetracht des Symbolischen behandelt, womit wir noch einen dritten Begriff (neben dem des Menschen und der Religion) gewonnen haben, dessen Struktur auf die Kategorie diafora hinweist.

Na področju teorije religije vlada zmeda. Kolikor je religija kot predmet znanstvenega raziskovanja tisto področje, o katerem je večina družboslovnih in humanističnih ved prepričana, da lahko o njej podajo najbolj verodostojno interpretativno in hermenevitično podobo, toliko je ta zmeda tudi razumljiva. Naj naštejemo le nekaj disciplin: sociologija religije, psihologija religije, zgodovina religije, filozofija religije, etnologija, primerjalna religiologija, antropologija, na samosvoj način pa tudi teologija. V vsaki od teh disciplin je religija na poseben način predmet njihovega znanstvenega interesa; discipline, ki jo raziskujejo, pa največkrat pomenijo tudi specifično obliko metodološkega pristopa do nje.

Če si zastavimo vprašanje, kakšna je vloga in posebnost antropologije religije znotraj navedenih ved, potem lahko kaj hitro ugotovimo, da se začetna zmeda še povečuje. Razlog leži v dejstvu, da je antropologija ne le ena najmlajših, temveč hkrati tudi, in to je odločilno, ena najbolj nejasno definiranih disciplin. K antropologom se kar po vrsti prištevajo vsi, ki se v svojem znanstvenem delu kakorkoli dotikajo fenomena človeka, od zdravnikov in biologov do sociologov, etnologov, lingvistov, zgodovinarjev, paleontologov in filozofov. Antropologija religije nas tako ne spravlja v zagato le zaradi neoprijemljivosti predmeta, s katerim se ukvarja, temveč tudi in predvsem zaradi neujemljivosti in nezadostne definiranosti njenega lastnega antropološkega izhodišča. Če lahko o neoprijemljivosti religije kot specifične duhovne dimenzije človekovega bivanja govorimo v dobesednem smislu, pa neujemljivost antropologije, paradoksalno, povzroča prav nasprotna težava, njen predmet je očitno preveč oprijemljiv; konec koncev se vsi tako ali drugače ukvarjamo s človekom. Če je religija tista človekova kulturna, oz. duhovna stvaritev, o vsebini, vrednosti in pomenu katere so mnenja najbolj deljena, potem je antropologija v krogu znanstvenih ved vsekakor tista, katere identiteto in vlogo najmanj poznamo. Tako se uporaba antropologije kot izhodiščne discipline pri preučevanju religij kaže kot početje, ki mora biti že vnaprej obsojeno na neuspeh.

V pričujočem članku bomo skušali pokazati, da vendarle ni tako. Še več, mar zgoraj omenjene težave ne rezultirajo prav iz dejstva, da sta si religija in antropologija v določenem smislu preveč podobni, da med človekom in religijo obstaja neka specifična oblika sopripadnosti in podobnosti? V čem in v kakšnem oziru naj bi bila omenjena sopripadnost in podobnost na delu med religijo in antropologijo, bo seveda treba šele pokazati. Toda če je ta predpostavka resnična, potem to v našem primeru pomeni, da je najkrajši in najbolj verodostojen pristop k religiji mogoč s tistega področja, ki ji je po svoji naravi najbližji, pač v smislu Anaksagorovega reka, da se enako z enakim spoznava. Navidežno pomanjkljivost razmerja religije in antropologije bomo torej skušali izrabit kot njeno specifično prednost.

Seveda pa moramo najprej pojasniti, v katerem od navedenih kontekstov bomo uporabljali pojem antropologije. Vsekakor te discipline ne razumemo v smislu anglosaksonske in frankofonske tradicije, kjer antropologija, kljub temu da se o njej največ govori prav v teh deželah, v svojem temelju sploh ne predstavlja neke izvirne in samostojne znanstvene discipline, temveč gre prej za neko sintetično in težko ujemljivo disciplino, ki si je svoj prostor našla na križišču tistih disciplin, ki jih v maniri srednjeevropske tradicije navadno imenujemo kot etnologijo, etnografijo, zgodovino, sociologijo, filozofijo in religiologijo. Podnaslov teme, o kateri je govor, pravzaprav že vnaprej izdaja našo lastno pozicijo; "filozofski očrt" nedvoumno nakazuje, da bo naš pristop k religiji potekal po filozofsko-antropološki poti. Antropologijo tukaj razumemo kot temeljno filozofsko teorijo o človeku. Toda mar se ni z vpeljavo filozofije že tako

nejasno razmerje antropologije in religije še bolj zameglilo, saj imamo zdaj namesto z dvema težko ujemljivima pojmom opraviti še s tretjim, s filozofijo, ki velja ne povsem po naključju vsaj v krogu "ne-filozofov" za kraljico netransparentnosti. Vendar pa ta pritegnitev filozofije v naš premislek o religiji ne pomeni, da je v naslovu uporabljena sintagma antropologija religije le prikrita filozofija religije. Ne, podnaslov "filozofski očrt" nakazuje zgolj nepristranski, kritični in fundamentalni pristop k obravnavanemu fenomenu, ne da bi se ob tem zapletali v metafiziko kot teoretsko in demitologizirano naslednico religij ter v preštevne tematizacije fenomena religije znotraj razmeroma mlade discipline filozofije religije. Seveda pa to hkrati ne implicira ignorance do posameznih filozofskih stališč, ki so imela v zgodovini sorazmerno velik vpliv pri oblikovanju javnega mnenja o religiji.

Kakorkoli je razmerje med filozofijo, antropologijo in religijo v tem trenutku še nejasno, pa upamo, da bo ob koncu vsaj del teh nejasnosti odpravljen. Preidimo zdaj k našemu predmetu.

2

Ko govorimo o religiji, se skoraj v celoti nanašamo na tiste predstave o njej, ki smo si jih v našem življenju pridobili ter bolj ali manj zavestno dogradili in oblikovali. V splošnem pa vendarle natanko ne vemo na kaj pravzaprav mislimo takrat, ko uporabimo ta pojem. Eni mislijo na boga, drugi na hudiča, eni jo enačijo z duhovništvom, cerkvijo, moralnimi normami, zakoni in svobodo, spet drugi s kultu, rituali, tabuji in murgjo, eni jo razumejo kot pogovor z nadnaravnim, drugi kot zmoto in laž, eni vidijo v njej odrešitev, milost in nesmrtnost, drugi pa antropomorfne projekcije ter opij za ljudstvo, za ene je religija pieteta do živih in mrtvih, spet za druge zgolj smisel za skupnost. "Če že ne religija sama, pa je vsekakor naš odnos do nje v dvojnem smislu nedoločen. Niti ne obstaja resnična jasnost o tem, kaj je religija po svojem pojmu, niti ni mogoče spregledati težav, ki učinkujejo na tistega, ki pogojen s svojim privatnim karakterjem obravnava religijo v distanci in voden z umom."¹ Dejstvo je, da pravih težav in nejasnosti ni mogoče umestiti v religijo, saj le-ta svojim internim tematizacijam navkljub ni nič onstranskega v smislu avtonomnosti glede na človeka. Težave se kažejo zgolj in samo v človekovem odnosu do nje, oz. v nejasni naravi tega odnosa. Izhodiščni problem, iz katerega je treba izhajati, je lahko samo razmerje človeka in religije in ne njuna principielna samostojnost, kar bi že iz popolnoma logičnega ozira pomenilo protislovje. Toda da bi to razmerje sploh lahko postalo predmet analize, je potrebno oba pojma na začetku vendarle obravnavati ločeno, to je v njuni hipotetični neodvisnosti, pa čeprav se bo v tistem trenutku, ko bomo spregovorili o religiji, hkrati izkazalo, da s tem ko izrečemo religija, hkrati pravzaprav vselej izrečemo tudi človek in obratno.

Začnimo s pojmom religije. Glede na nepregledno število izjav o bistvu religije, njenem karakterju in pomenu bi, če bi si za izhodišče vzeli le-te, le malo verjetno prišli do kakšnega oprijemljivejšega zaključka. Zato si bomo za začetek skušali pomagati z navidez objektivnejšim izhodiščem, z etimologijo. Toda brez težav tudi tukaj ne bo šlo; religio je latinska beseda, je beseda nekega jezika, ki ni več živ, zaradi česar razumevanje njenega pomena ne more biti več neposredno. Če je za nas religio mrtev pojem, pa tega ne moremo trditi za rimsko kulturo v prvih stoletjih našega štetja. Sorazmerno natančno razumevanje tega pojma bi torej predpostavljalo obsežno poznavanje latinskega jezika in kulture. Izhajajoč iz tega, bi bilo mogoče ugotoviti, kaj je ta pojem ta-

¹ Wagner Falk, Was ist Religion, Studien zu ihrem Thema in Geschichte und Gegenwart, Guetersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Guetersloh 1986, str. 12.

krat predstavljal, na kaj se je nanašal, v kakšnih kontekstih se je uporabljal itd. Načelno to ne bi smel biti večji problem, vendar pa se verodostojnost tako dobljenega pomena pojma religio za potrebe naše raziskave takoj bistveno zmanjša, če upoštevamo še naslednje dejstvo: resda je bil pri Rimljanih pojem religio še živ, večji problem pa nastane, ko se vprašamo, ali je bilo živo tudi tisto, česar pojem je bil, oz. kar je označeval. Nobenega dvoma namreč ni, da je bila rimska kultura že v doberšni meri desakralizirana, v njej je pojem religio označeval nekaj, kar ni bilo več živo, kar ni predstavljalo več centra družbenega dogajanja, iz česar torej niso več izhajale najvišje družbene vrednote, tako kot v predrimskih in predgrških civilizacijah. Religija je v rimski kulturi (v nekoliko manjši meri pred tem tudi že v grški kulturi) vse bolj postajala obrobni družbeni fenomen, ki ga je iz tradicionalnih in patriotskih nagibov sicer kazalo še naprej negovati, toda osrednji družbeni fenomen so zdaj postali politika, pravo in vojska. Izhajajoč iz tega, se je smiselno vprašati, ali nam pojem religio, ki v rimski kulturi označuje zgolj še nek relikv, z etimološko analizo sploh še lahko razbistri razumevanje pojma religije in njenih temeljnih formalnih in vsebinskih potez? Vsem tem pomislekom navkljub pa je ta pojem žal edini, ki ga imamo, je edini, na katerega se lahko na začetku opremo, zato kaže vendarle pogledati, kam bi nas lahko pripeljala njegova etimologija.

Tako kot že v antiki in srednjem veku, je etimologija pojma religio tudi danes sporna. Tomaž Akvinski v svoji *Summa theologiae* (II/II 81, 1c) navaja tri možne etimologije, ne da bi se za katero od njih odločil:

a) Pri prvi se nanaša na Cicero (*De natura deorum* II 28, 72), ki religio izpeljuje iz "relegere", kar pomeni toliko kot ponovno premisliti, znova zbrati, oz. prebrati, pregledati. Nadaljujoč Cicero, Tomaž zapiše, da je religiozni človek tisti, "ki vedno znova namerava in hkrati tudi pregleduje (premišljuje), kar spada k čaščenju bogov." Glede na to razlago je bistvo religije v "vztrajnem opazovanju" kultnih dolžnosti. Ali kot ugotovi Weischedel:

"Pri tem torej ne gre za individualno čaščenje bogov ali celo za osebno vero v boga, temveč povsem v duhu rimske religije za skrbno čaščenje kultnih bogov."²

To je hkrati tudi edina etimologija, ki izhaja neposredno iz rimskega obdobja, zavoljo česar je tudi, etimološko gledano, najbolj verjetna (glej E. Benveniste). A kot že rečeno, četudi je najbolj verodostojna, vendarle označuje neko religiozno prakso, ki nima več veliko skupnega s tradicionalnimi religijami oz. družbami, v katerih so bile le-te še žive, zato si z njo ne bomo mogli veliko pomagati.

b) Razumljivo je, da je bil rimski pojem religio za krščanstvo nezadosten, zato je bil predvsem Avguštín tisti, ki je skušal v ozadju tega pojma odkriti dovolj široko izhodišče, ki bi lahko zadovoljilo krščanske predstave o religiji. Ker je temeljna komponenta krščanske religije človekov osebni odnos do Boga, se je to izrazilo tudi v iskanju primernejše etimologije pojma religio. Avguštín je ta pojem izpeljal iz "relegere", kar pomeni "ponovna izvolitev" (*De civitate Dei* X 3). Smisel te etimološke interpretacije leži v tem, da moramo Boga, ki smo ga izgubili, ponovno najti, ga ponovno izbrati oz. izvoliti. Tovrstna ponovna odločitev je tipična za Avguštínovo razumevanje človekovega položaja v svetu; ker je človek svoj prvotni, neposredni odnos do Boga izgubil z izvirnim grehom, je njegova najsvetejša dolžnost, da ponovno najde pot do Boga. Ne glede na to, da je ta etimologija manj verjetna od Cicerove, pa je vsebina, ki jo le-ta odpira, bližja splošnemu značaju religije, in to navkljub dejstvu, da je osebni odnos do Boga, ki ga je Avguštín s tem porinil v ospredje, značilen le za

² Weischedel Wilhelm, *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 1985, str. 8.

Abrahamove religije (židovska, krščanska in muslimanska religija). Tisto bistveno, kar ta etimologija odpira, je uvid v nek primarni dualizem, v katerega je človek ujet; obstaja neka elementarna diaphora (razlika), nek razcep, ki ga človek čuti med seboj in tistim, kar ga obdaja, ne glede na to, kako to obdajajoče razume. To pa je elementarna lastnost vseh religij, od najbolj arhaičnih (totemizem) do najbolj kompleksnih (krščanstvo).

c) Tudi tretja, in hkrati zadnja etimologija, ki jo omenja Tomaž Akvinski, se veže na Avguštinovo ime. Religio naj bi izhajal iz "religare", "nazaj navezati, privezati". Ta razlaga je še danes najbolj pogosta (a tudi sporna) in tudi Avgustin v *Retractationes* (I 12, 13) poudarja, da mu je ta izpeljava najbolj všeč. Je pa to razlago moč najti že pri Lactanciusu, Ambrosiusu in Hieronimusu. V ozadju je podobno razumevanje človekove situacije kot v prejšnjem primeru: človek se mora ponovno združiti s tistim, od česar je ločen, zgraditi mora vez, most, in šele to lahko vzpostavi njegovo ponovno celovitost.

3

Preidimo zdaj k pojmu človeka. Tudi tukaj bomo ubrali podobno strategijo kot pri pojmu religija: ne nepregledno število mnenj, domislic, maksim in definicij o človeku, temveč za začetek etimologije. Toda kateri jezik si naj izberemo za osnovo. Ob pojmu religije teh težav ni bilo, saj so to besedo iz latinskega jezika prevzeli vsi moderni jeziki. Drugače se godi s pojmom človeka; vsak zgodovinski, živi ali neživi jezik imenuje človeka z drugačno besedo. In morda prav zaradi tega v znanstveno-teoretskem jeziku nemalokrat pojem človeka v domačem jeziku zamenjujejo s pojmom iz dveh klasičnih evropskih jezikov, grškega in latinskega. Pri tem se latinski pojem "homo" (katerega etimologija ni sporna, izhaja namreč iz pojma "humus", zemlja) uporablja nekoliko pogostejše (ob tem velja opozoriti vsaj na pojme humanizma in humanosti). Toda zanimivejši je vendarle grški pojem "anthropos", ne le zato, ker tvori osnovo pojma antropologije, ki je eden ključnih terminov pričujočega članka, temveč predvsem zaradi izjemno zanimivih in teoretsko plodnih etimologij. Etimologija pojma anthropos sicer ni povsem jasna, največkrat pa se omenjajo tri verzije:

- a) "An(a) - tra - op(s)", pomeni bitje, ki gleda navzgor
- b) "Anth", pomeni razcvetelo, oz. krepko
- c) "Andr - op - os", pomeni obraz, oz. sliko moškega³

Že na prvi pogled je razvidno, da vsaka od navedenih izpeljav drugače akcentuira človeka: če je v prvi človek predstavljen kot bitje presejanja, ki prerašča samega sebe ter išče odgovore onstran neposrednega, je nasprotno v drugi prikazan kot nekaj neposredno danega, kot nekaj živega, naravnega (fisis), ki se svoje naravnosti zaveda (mimogrede: v tem je ta etimologija podobna latinskemu "humus") in se je hkrati tudi vesel, medtem ko je tretja, sicer najmanj zanimiva, izraz grške, pretežno patriarhalne kulture. Če nekoliko shematiziramo in poenostavimo pomene vseh treh etimologij, potem je prva usmerjena k pojmu ideje oz. boga, druga k pojmu narave, tretja pa kaže predvsem na princip aktivnosti. Če je prva etimologija platonistične provenience, je druga bolj aristotelovske, tretja pa predvsem izraz kulture polisa. Če zdaj iz vseh treh tematizacij skušamo potegniti enotnejšo podobo človeka, potem se nam ta kaže kot bitje, ki je aktivno razpeto med nebom in zemljo, med naravo in vrhovno idejo (bogom), med svetom in nadsvetnim. Človek kot bitje, ki niha med svetom in bogom, ki se v tej

³ Pri tem se sklicujemo na delo Alwina Diemerja: *Elementarkurs Philosophie, Philosophische Anthropologie*, Econ Verlag, Duesseldorf/Wien 1978, str. 21.

negotovosti išče in osmišlja, pa je temeljna konstanta zahodne metafizike; razmerje med človekom, svetom in bogom predstavlja izhodiščno trojico celotne zgodovine metafizike od Platona do Heideggerja, v nekoliko modificirani obliki pa tudi teologije. V tem se kaže notranja povezanost pojmov človek, religija in filozofija ter hermenevtična nuja po filozofski obravnavi antropologije religije.

Tisto, kar nas ob tem lahko preseneti, ali pa tudi ne, je dejstvo, da tako razumljen pojem "anthropos" v celoti korespondira z latinskim pojmom "religio", predvsem v njegovi avguštinovski tematizaciji. Razmerje človek - svet - bog, na katerega nedvoumno kažejo grške etimologije pojma anthropos, ni nič drugega kot fundamentalno razmerje sleherne religije. Že v totemističnih religijah človek osmišlja svoj položaj tako, da skozi proces ponotranjanja naravnega in božjega (svetega) poenoti samega sebe z naravo in božjim do te mere, da med njimi izgine sleherna vsebinska razlika. Če je človek an(a)-tra-op(s), tj. bitje, ki gleda navzgor, religija pa religare, torej neka dejavnost, v kateri človek samega sebe povezuje s tistim, od česar je ločen, kar je zgolj predmet njegovega hrepenečega pogleda, ki se usmerja tja gor, potem je iz vsega tega mogoče potegniti sklep, da je - izhajajoč iz etimologij - človek določen religiozno, religija pa po človeku, da je človek po svojem bistvu religiozni fenomen, religija pa antropološki, in da religija tako ni nič drugega kot človek v svoji aktivni razpetosti med svetom in svetim, med naravo in bogom. Religija v tem kontekstu ne pomeni nič drugega kot širši, to je eksistencialni opis človeka v njegovem delovanju. S tem ko mislimo človeka, tako vselej mislimo tudi že religijo, in to ne glede na to, ali je njegova dejavnost v ožjem smislu religiozna ali pa v celoti deskralizirana; v obeh primerih njegova dejavnost kaže enako formo, tj. formo preseganja in dopolnjevanja.

Tako pridobljeno izhodišče antropologije religije pa je pomembno z več vidikov:

1) Onemogoča naivni antropološki redukcionizem, po katerem religija ni nič drugega kot le ena izmed oblik človekovega opredmetenja samega sebe, njegovih želja in hrepenenj zunaj samega sebe.

2) Onemogoča absolutistično stališče, po katerem je človeku pripisana vloga zgolj pasivnega objekta, ki je podrejen nespremenljivosti in večnosti religioznih resnic.

3) Končno pa je v tem mogoče najti tudi produktivno metodološko izhodišče, saj je na ta način antropologiji po eni strani omogočeno, da kot samostojna disciplina objektivno, to pomeni iz določene distance obravnava in raziskuje fenomen religije, hkrati pa ji fenomen človeka, ki predstavlja skupno izhodišče tako antropologije kot religije, omogoča idealni hermenevtični pristop k obravnavanemu predmetu. To pomeni, da antropologija religije raziskuje drugo skozi samo sebe in samo sebe skozi drugo; hkrati nam je tako dana distanca, a tudi vnaprejšnja korespondentnost.

Glede na obravnavane etimologije sta pojma človek in religija tako zraščena in medsebojno pogojena, da bi lahko ob antropologiji religije pomislili, da imamo tukaj opraviti s čisto tautologijo oz. antropologijo antropologije, ali - kar zveni še bolj nesmiselno - religijo religije. Upam, da je iz dosedanjega poteka razprave očitno, da ni tako, ali če se izrazimo bolj paradoksalno, da to hkrati drži in ne drži.

Še preden nadaljujemo pa moramo odpraviti še en pomislek. Vprašanje, ki si ga je treba nujno zastaviti, je, ali je iz znanstvenega vidika dopustno, da iz nekaj etimologij, ki so po vrhu še nezanesljive, izpeljujemo dokončna stališča? Na prvi pogled je lahko odgovor samo en, ne! Nobenega dvoma ni, da vsaka od navedenih etimologij že predpostavlja določeno vnaprejšnje razumevanje tako pojma "religio", kot pojma "anthropos". Dejstvo je, da je denimo Avguštin sprejel le tisto etimologijo kot verodostojno, ki je zadostila dva osnovna kriterija, prvič, morala je pokazati na besedno podobnost, in drugič, ustrezati je morala njegovi vnaprejšnji predstavi o tem, kaj religija je. Tako kot je razlaga, ki jo je ponudil Cicero, izražala značaj rimske religije, tako je

bila tista, ki jo je ponudil Avguštin, nedvomno bližja krščanskim predstavam o bistvu religije. Iz tega nedvomno sledi, da etimologija sama na sebi ne more nuditi objektivno zanesljive opore. Toda razlog, zaradi katerega smo se opirali na etimologije, sploh ni v tem, da verjamemo v njihovo znanstveno-filološko verodostojnost, za nas sploh ni bistveno, ali so te etimologije resnične ali ne, veliko pomembnejše se nam pri tem zdi dejstvo, da se je z njimi ukvarjalo toliko pomembnih duhov in da se potemtakem v njih zrcalijo najbolj zgoščena razumevanja teh fenomenov, ki jih je lahko dala določena doba. Tako zgoščenim teoretskim sedimentom pa je potrebno posvetiti vso pozornost.

Toda zakaj pri tem izhajati iz zgoščenih uvidov zgolj določenega zgodovinskega obdobja? Zakaj smo se bolj oprli na Avguštin, kot na Cicero? Na zadnje vprašanje smo delno že odgovorili; Cicero opisuje že neko degenerirano, nepristno religiozno prakso, ki je bila vse bolj potiskana na obrobje družbe, medtem ko je krščanstvo srednjega veka nedvomno živa religija, ki je postavljena v središče družbe in postane celo njen sinonim. Hkrati pa je za kraščanstvo značilno tudi to, da predstavlja veliko religiozno sintezo (monoteistične značilnosti židovske religije so relativirane z nekaterimi predkrščanskimi elementi politeizma - svetniki -, a hkrati tudi s tipično krščanskimi - troedinost Boga -, židovska patriarhalnost je dopolnjena s tradicionalnimi matriarhalnimi elementi, tu so še iniciacije, rituali, kulti, zakramenti, mitologija, eshatologija, hkrati pa krščanska religija v srednjem veku predstavlja osrednji družbeni fenomen, tako kot pri Babiloncih, Asircih, Egipčanih...). Tako je potrebno po našem mnenju izhajati iz predstav in pojmov o religiji tistega obdobja, v katerem je združenih največ religioznih elementov, hkrati pa imajo le-ti osrednjo družbeno vlogo; in za krščanstvo srednjega veka, predvsem Avguštinovega obdobja, to nedvomno velja.

Podobno se godi s pojmom "anthropos". V njem se zrcalijo trije najbolj tipični načini grškega razumevanja človeka: platonistični (bitje, ki gleda navzgor), ki ga v kontekstu zgodovine lahko reduciramo na razmerje človek - bog, aristotelovski (krepko, razcvetelo), ki ga je mogoče zvesti na razmerje človek - narava, in politični (slika moža), ki izhaja iz odnosa človek - človek. Toda zakaj prav grška etimologija? Odgovor je podoben prejšnjemu. Zato, ker je ta pojem in s tem tisto, kar je predstavljal, doživel največji razcvet prav v klasični grški družbi, zato, ker je v tej družbi človek postal enakovreden sogovornik bogovom in ker nikoli prej in nikoli pozneje ni bil tako občudovan, opevan, čaščen in spoštovan (o tem obstajajo samo v grški umetnosti vseh zvrsti številna nepozabna pričevanja, v katera pa se na tem mestu ne moremo spuščati). Rojstno mesto modernega človeka kot svobodnega, samozaveznega individua je v antični Grčiji. In to zadošča.

Toda iz te razlage izbire zgodovinskega okolja bi lahko izviral naslednji pomislek. Dejstvo je namreč, da smo etimološko razlago pojma religio vezali predvsem na obdobje, v katerem je grško, poudarjeno akcentuiranje človeka in njegovega družbenega položaja ponovno zabrisano, mesto in pomen človeka pa sta s tem približana položaju, ki ga je imel v predgrških civilizacijah. Po drugi strani pa je bilo etimološko razlaganje pojma anthropos nasprotno vezano na tisto obdobje, v katerem je religija izgubljala svoj tradicionalni položaj. Če smo torej religijo vezali na obdobje, v katerem človek kot individuum nima poudarjene vloge, smo nasprotno vezali človeka na obdobje, v katerem religija nima poudarjene vloge. Izbrali smo torej obdobji, v katerih se oba obravnavana pojma bolj ali manj izključujeta. Vprašanje - pomislek, ki lahko sledi, je, kako lahko pravzaprav vztrajamo na specifični istovetnosti pojmov človek in religija in to istovetnost dokazujemo prav na osnovi etimologij, ki sta vezani na obdobje, v katerih se oba pojma izključujeta, v katerih je predpostavka za razumevanje in razlago enega prav degradacija drugega in obratno. Odgovor je lahko samo ta, da je, paradoksalno, prav to izključevanje obeh pojmov tisto, kar na nek način še dodatno potrjuje njuno specifično

povezanost. Prav tam, kjer religija ne igra več centralne vloge, so formalne poteze religije v njeni desakralizirani, izčiščeni formi pri človeku najbolj poudarjene, in nasprotno, tam, kjer je človek nerazpoznavni del vseobsegajočega religioznega kompleksa, religija najbolj kompleksno, čeprav v zabrisani obliki, izraža temeljno razkladnost človekove narave. Tam, kjer pojma nista medsebojno povezana, kjer nista eno v dvojem, najbolj jasno kažeta, da sta dvojce v enem. Obdobje, v katerem bi imeli opraviti z enakovrednim razmerjem človek - religija, v katerem bi bila oba pola enako poudarjena, ni mogoče. To dvojce, ta odnos, ta razlika je vedno notranja enemu od obeh. Tam, kjer je poudarjena religija, je diafora njena temeljna forma, tam, kjer je poudarjen človek, je njegova temeljna forma diafora.

4

Po tem ekskurzu kritične presoje verodostojnosti se spet vrnimo k naši temi. Rezultat obravnave etimologij so trije pojmi: človek, svet, in bog. Le-ti pa ne tvorijo le klasične metafizične triade in s tem večjega dela zgodovine filozofije, temveč zamejujejo tudi osnovna razmerja sleherne religije. Tako religije kot filozofije, slednje pomenijo v marsikaterem pogledu nadaljevanje religije z drugimi sredstvi,⁴ nam pričajo o tem, da je med človekom, svetom in bogom⁵ neko porušeno razmerje, na kar med drugimi kažeta tudi pojma re-eligere in religare. Poudariti kaže, da v razmerju človek, svet in bog zadnja dva pojma pomenita relativni spremenljivki; nadomeščata ju lahko tudi dvojici profano - sveto, kozmos - božansko... Človekova naloga v tem "nesrečnem razmerju" je, da med seboj ločene dele ponovno poveže, v tem početju pa se ne izpričuje samo kot religiozno bitje v ožjem smislu, temveč hkrati izraža tudi svojo najglobljo naravo, ki jo lahko, izhajajoč iz dosedanje razprave, zelo formalno označimo kot aktivno preseganje specifičnega, njemu imanentnega nasprotja.

Če se ozremo v zgodovino, tj. v polje človekovega eksteriornega delovanja, vidimo, da se je človek vselej boril predvsem s tremi nasprotji, s tremi nasproti stoječimi drugačnostmi: sočlovekom, naravo oz. svetom in bogom. Njegova primarna naloga in hkrati tudi potreba je bila, da je vse tri entitete postavil v neko znosno, soodvisno razmerje. Z delno izjemo Grkov in Rimljanov, se je vse do začetka novega veka to iskanje, uravnovešanje, povezovanje, osmišljanje in preseganje dogajalo znotraj religij. Izhajajoč iz tega, religija, vzeta v svojem najširšem kulturnem aspektu⁶, pravzaprav ni nič drugega kot najbolj tipični integralni faktor povezovanja in osredinjanja, ali še drugače, je način življenja, ki se je skozi zgodovino izkazal za najbližjega človekovi naravi. Zato je tudi razumljivo, da med človekom in religijo vlada najgloblja sopripadnost in notranja istovetnost. Če je res človek to, kar je šele skozi svoje delovanje, potem je to delovanje izvorno vselej religiozni značaj.

Toda kaj predstavlja tisto skupno osnovo, na podlagi katere je mogoče med človekom in religijo v določenem smislu govoriti o istovetnosti? Odgovor na to vprašanje smo pravzaprav že nakazali, le da ga nismo posebej eksplicirali: to je pojem diafore. V sleherni teoriji človeka in filozofski antropologiji je pojem diafore na ta ali oni način zavestno ekspliciran v različnih formah ali pa zgolj nereflektirano predpostavljen. Človek se od vsega organskega sveta, od rastlin in živali bistveno razlikuje po tem, da je od le-teh ločen, da se zaveda razlike med seboj in obdajajočim svetom, da ve, da je iz

⁴ O tem sem podrobneje pisal v spisu "O nekaterih predpostavkah nastanka filozofije I.L.I., *Anthropos* 1991, št. 6 in *Anthropos* 1992, št. 1-2.

⁵ Pojem boga tukaj uporabljamo v smislu označitve svetega, božanskega, človeka presegajočega in šele sekundarno kot določeno entiteto, kot osebo.

⁶ O odnosu med religijo in kulturo bomo spregovorili ob koncu razprave.

narave na nek paradoksalen način izločen, zato si mora - da bi sploh lahko preživel - ustvariti "drugo naravo", kulturo. Ta izločenost, ta diafora, ki je vpisana v strukturo človekove narave, hkrati predstavlja njegovo differentio specifico in motor njegove hipervinovativne dejavnosti. Če človek ni nič drugega kot diafora, ali kot bi rekel Plessner, zgolj "prazni počez posredovanja", potem je religija v svojem najširšem pomenu zgolj dejavno povnanjanje tega primarnega stanja; je diafora na delu. Ali če se izrazimo drugače: razmerje človeka in religije je razmerje med statičnim in dinamičnim.⁷ Diafora je namreč tista, ki zahteva aktivno preseganje nasprotij do sočloveka, sveta in boga, in to ne glede na to, ali se človek tega stanja zaveda ali ne. V tem smislu je diafora skupno ontološko izhodišče človeka in religije kot najelementarnejše vrednostno-strukturne forme njegovega delovanja.⁸

Ker je razmerje človeka do sočloveka predvsem etično razmerje⁹, ga bomo zavoljo njegove specifičnosti zaenkrat obšli in se omejili na drugi dve razmerji: človek - svet in človek - bog. Na kakšen način simata ti dve razmerji religiozni značaj?

a) Človek - svet

"Tudi svet je religiozni pojem. Težko se ga je oprijeti, ker ni enoznačen in ker ga ni mogoče definirati v enem stavku. V pojmu sveta prekoračujemo to, kar poznamo kot 'okolni svet', kar ima človek pred seboj in okoli sebe, v smer enotnosti, ki leži 'onstran' vseh posamičnih pojavov. Zato je pojem sveta vselej več kot tisto, kar je vsakokrat dano, opisuje neskončno izkustvo transcendence."¹⁰

Svet je pravzaprav abstraktni pojem, ki v sebi združuje neposredni okolni svet, naravo in družbo s tistim, kar pravtako vemo, da obstaja, le da ta presežek ni dan našemu izkustvu; v sebi torej združuje realno in imaginarno. Svet pridobi svojo enotnost glede na človeka, ki ima svoj svet, pravtako pa tudi "v mislih na božansko, ki se manifestira v svetu in ki tvori njegovo globino. Zato je svet religiozni pojem".¹¹ Toda svet ni religiozni pojem zgolj zato, ker se v njem, v njegovi imaginarni dimenziji, razkriva predstava o božjem; svet kot religiozni pojem lahko v celoti shaja brez predstave o bogu, kar je lepo vidno v budizmu in pri antičnih Grkih ter njihovem pojmu kozmosa. Kozmos kot vseobsegajoči red, glede na katerega človek osmišlja svojo lastno in družbeno eksistenco, je religiozni pojem par excellence, kljub temu da so bogovi iz njega izgnani.

Človek živi glede na svet v nekem pričakovanju; cilj tega pričakovanja pa je stanje popolnosti. Pri tem so z vidika religioznega odnosa do sveta možni trije odnosi: bodisi ta svet že doživljamo kot nekaj popolnega bodisi upamo, da se ji bomo nekoč približali, ali pa je nasprotno za nas svet sinonim trajne nepopolnosti. V tem primeru je poln trpljenja in bolečin, rešitev pa se najpogosteje išče v onstranstvu, v nadsvetnem

⁷ Če je človek na sebi neko vztrajanje v svojem statičnem bistvu, religija pa predstavlja prehod k dinamičnemu, k povnanjanju in akciji, oz. iz nasebja v zasebje, bi lahko kdo pripomnil, da lahko to sicer drži za arhaične kulture, nikakor pa ne za modernega človeka. Ta ugovor je tesno povezan s fenomenom sekularizacije, izhaja pa iz predpostavke ločevanja med vsebino in formo. Naše stališče, ki ni osamljeno, in ki ga na tem mestu ne bomo podrobneje razvijali, ker bi to bistveno prekoračilo okvire zastavljene teme, je, da moderni človek ne ravna nič manj religiozno od arhaičnega, spremenila se je le vsebina ravnanja ne pa tudi njegova forma.

⁸ V kakšnem smislu tukaj vpeljujemo pojem ontologije in religije kot vrednostno strukturne forme bo razvidno iz nadaljevanja.

⁹ S tem ne želimo reči, da ta odnos ni religiozen. O razmerju med etičnim in religioznim več nekoliko pozneje.

¹⁰ Trillhaas Wolfgang, Religionsphilosophie, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1972, str. 102.

¹¹ Ibidem.

stanju, ki naj bi sledilo po smrti. Iz takšne postavitve pa sledi, da fenomen zla, kot ugotavlja Trillhaas, ni moralna, temveč ontološka kategorija.¹² Elementarno religiozno doživetje zla, je vselej ontološka kategorija, je posledica odnosa človek - svet in ne človek - človek. Iz tovrstnih tematizacij največkrat sledi, da je svet zgolj videz (budi-zem, gnostiki), da torej ni resničnost, ni bit. Človekovo religiozno razmerje do sveta je mogoče zajeti v štirih točkah:

1) Svet se dojema kot enotnost. Za človeka kot poosebljeno razliko predstavlja svet tisti elementarni koncept popolnosti in enotnosti, katerega del lahko postane tudi sam, ob pretpostavki "pravega ravnanja" (inicijacije, kult, rituali...).

2) Svet in teleologija. Bodisi ima ta svet svoj cilj in konec - apokaliptika razume svetovno dramo kot nekaj vnaprej predvidenega (determinizem), svet je torej skrivnost, ki se postopno razodeva -, bodisi leži cilj v zgodovini, eventualno določenih ljudstev in kultur (židovstvo, zahodna kultura).

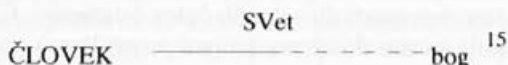
3) Svet je red, kozmos. Urejenost sveta predstavlja vzor za vse naravne in socialne rede, za glasbo, geometrijo in aritmetiko.

4) Svet je vrednota. Ustrojenost sveta je vrednota, ki ji človek sledi in iz nje izpeljuje svoj pravni in moralni red. Del moralnih vrednot, tistih, ki sledijo iz pojmovanja sveta, je tako ontološke provenience.

b) Človek - bog

Ne samo v pojmu religije, tudi v pojmu človeka je vsebovano, da je boga mogoče misliti samo glede na človeka. Človek je tudi an(a)-tra-op(s), je bitje, ki gleda navzgor in išče temelj sveta. V tem gledanju navzgor človek nakazuje, da išče in potrebuje nekaj, nekoga, kar ga presega, kar je več kot on, kar je več kot zgolj zavest o razliki. Bog kot neomadeževana enotnost in popolnost ni samo stvarnik sveta, temveč tudi človeka, ki samega sebe vselej doživlja kot nepopolnega in izgnanega iz stanja celovitosti. Zato je razmerje do boga vselej tudi napetostno razmerje; bog je zaslužen, a hkrati tudi kriv. Človek boga časti, a mu tudi obrača hrbet, se z njim bori. Najvišja stopnja tovrstnega dialoškega odnosa je dosežena prav v monoteističnih religijah, vendar pa jo je mogoče zasledovati že od najbolj arhaičnih religioznih form naprej.¹³

Če se razmerje človek - svet - bog vselej pričinja pri človeku kot konkretno bivajoči osebi, se nadaljuje in razteza v svet, katerega prvi del je realni okolni svet, drugi del pa že imaginarna predstava celovitosti univerzuma, potem se ponovno konča pri neki zgoščeni točkovni entiteti ne glede na to, ali je eksplicitno dejata kot oseba ali ne, le da je ta zdaj v celoti imaginarna.¹⁴ Celotno razmerje - gledano s pozicije človeka - tako zaokrožata dve bitji, izhodiščno, ki je realno, ter končno, ki je imaginarno, vmes pa je polje njunega udejanjanja. Razlika v njunem odnosu do sveta pa je v tem, da je za boga ves svet realen, za človeka pa le njegov okolni svet, ki se razteza do končnih meja njegovega izkustva.



¹² Trillhaas, *Religionsphilosophie*, str. 103.

¹³ Tako v totemističnih religioznih praksah predstavnik klana ali katere druge enosegmentarne družbene skupine lahko občasno totem celo udari, če ni z njim zadovoljen.

¹⁴ Pojem imaginarnega tukaj ne želi podtikati teze o nerealnosti boga v smislu njegovega neobstoja; ali bog obstaja ali ne, je z vidika naše razprave drugotnega pomena. S pojmom imaginarnega želimo le poudariti, da je bog človeku dosegljiv izključno v njegovih mislih, v njegovih zavestnih stanjih.

¹⁵ Tukaj uporabljamo monoteistično shemo, kolikor ta predstavlja najbolj izčiščeno religiozno formo.

Toda tisto, kar šele naredi to razmerje realnega in imaginarnega za religiozno, je neka specifična logika, ki imaginarnemu podeljuje status popolne resničnosti, medtem ko je realno deležno le relativne resničnosti. Bog je resnica, celovitost, identiteta, je tisto, kar človek še ni, kar je bodisi nekoč že bil, ali nekega dne spet bo. Glede na pojem resničnega je tako razmerje človek - svet - bog obrnjeno.



Zelo formalno je mogoče na tej ravni religijo označiti kot razmerje med realnim in imaginarnim, med relativno in absolutno resničnim. V tem smislu je religija možna zgolj tam, kjer obstaja neka elementarna dvojnost, razlika med človekom in "onim drugim", med realnim in imaginarnim, pri čemer ta razlika - diafora nima eksistence zunaj človeka, nasprotno, ta diafora ni nič drugega kot človek sam. V večini takomenovanih politeističnih religij pojem sveta posreduje med človekom in bogovi, pomeni stičišče dveh svetov, je vez, ki omogoča dostop do bogov oz. najvišjega kozmičnega principa (kot je to denimo Ma at v egiptčanski religiji). Če natančneje opazujemo arhaične religije (totemizem), vidimo, da predstavlja pri njih pojem realnega sveta (narave) začetek religioznosti, začetek povezovanja, komunikacije in osredinjavanja (rastlinski in živalski totemi). Prehod k imaginarni dimenziji sveta pa običajno opravi mitologija.¹⁶ Čim razvitejša je religiozna zavest, tem večji delež pridobiva imaginarna dimenzija. V hebrejski religiji pojem posredujočega sveta kot narave skoraj v celoti izgine, ostane samo čisto razmerje do abstraktnega, imaginarnega Boga. V tem smislu je religiozno razmerje v hebrejski religiji pripeljano do svoje izčiščene forme, toda za ceno izgube celovitega odnosa do narave in sveta.

5

Korak naprej v teku naše raziskave bomo sedaj poskušali izvesti tako, da se bomo oprli na tri klasične definicije religije, ki so jih postavili tisti trije filozofi, ki veljajo za pionirje filozofije religije kot samostojne filozofske discipline, to so: Kant, Schleiermacher in Hegel. Za Kanta je religija "spoznanje naših dolžnosti kot božjih zapovedi", Schleiermacher jo določi kot "zrenje in občutek neskončnega", za Hegla pa je religija "vednost božjega duha o samem sebi skozi posredovanje končnega duha".

Hessen ob tem ugotavlja, da vse tri "definicije divergirajo v različne smeri: prva se izteka v moralizem, druga v esteticizem, tretja pa v intelektualizem".¹⁷ Pri Kantu je religija v celoti podrejena etiki kategoričnega imperativa. S tem ko spoznavamo, da so dolžnosti, katerih brezprizivno izvršitev zahteva kategorični imperativ, božje zapovedi, posredno, na praktični ravni dokazujemo obstoj boga. Pri Schleiermacherju, ki danes upravičeno velja za utemeljitelja moderne teorije religije¹⁸, je v ospredju estetično doživljanje religioznega fenomena. Estetična določitev religije pomeni tisti način njenega razumevanja, ki je predvsem posledica dejavnosti človekovih čutov (aisthesis). Človekovo religiozno razmerje tako ni zgolj umsko določeno, temveč je predvsem rezultat

¹⁶ Pojma mitologije na tem mestu ne bomo podrobneje umeščali v religiozni koncept.

¹⁷ Hessen Johannes, *Religionsphilosophie Bd. II, System der Religionsphylosophie*, Ernst Reinhardt Verlag, Muenchen / Basel 1955, str. 22-23.

¹⁸ Pri tem mislimo na njegovo delo "O religiji" (Schleiermacher, *Ueber die Religion*), v katerem postavi temelje neodvisnemu preučevanju religije kot fenomena sui generis, fenomena torej, ki ga ni mogoče izpeljati iz filozofije, ga obravnavati kot del njenega sistema, pravtako religija ne more biti del sociologije ali psihologije...; religijo je potemtakem mogoče razumeti le iz nje same.

njegovega celovitega čutnega doživljanja sveta. "Religija je smisel in okus za neskončno."¹⁹ Takšen način doživljanja je predvsem značilen v umetnosti, bodisi kreativni ali receptivni, ter pri elementarnem odnosu do narave. V celoti drugače pa je to zastavljeno pri Heglu. V njegovem grandioznem filozofskem sistemu je religija sicer določena vloga predzadnje stopničke v odisejadi samospoznavanja duha, katere vrhunec predstavlja absolutna vednost, toda kljub temu je tukaj obravnavana zgolj kot način spoznavanja in nič več; v tem smislu je Hessenova trditev, da se religija pri Heglu izteka v intelektualizem, pravilna.

Naš namen ni, da bi se pri vsaki od navedenih definicij posebej zadrževali, saj je več kot očitno, da je vsaka sama zase preozka, da bi lahko ustrezno opisala fenomen religije. V naravi religije namreč je, da se odteguje definiciji v strogem formalno-logičnem smislu. Religija je izraz človekovega celovitega odnosa do sočloveka, sveta in boga oz. bogov.²⁰ Medtem ko je definicija vselej subsumpcija določene "differentie specificae" pod nek "genus proximum", določene bistvene lastnosti neke stvari pod nek še splošnejši pojem. In prav to pri nekem celovitem razmerju, kot je to religija, ni mogoče, kajti nad celovitim ni ničesar, kar bi bilo še celovitejše. Pojem religije zato ne more biti opredeljen definicijsko, temveč zgolj deskriptivno; največ kar lahko ponudimo, so deskriptivni opisi, ki nimajo te pretenzije, da bi v obliki pojmov podali dokončno resnico neke stvari ali pojava. Toda kolikor vsaka od navedenih pionirskih definicij religije izraža bistveni religiozni aspekt, jih zato vendarle mislimo uporabiti in vpeti v naš miselni tok.

Pojme, med katerimi smo doslej začrtovali polje religioznega ravnanja in ki smo jih pridobili s pomočjo etimologij pojmov "religio" in "anthropos", človek, svet in bog, bomo skušali zdaj vsebinsko razširiti s pomočjo navedenih treh definicij. Kot smo videli, je bila religija v njih predstavljena v treh različnih tematizacijah, etični, estetični in intelektualni oz. umski. Pojem intelektualnega, ki je vezan na Heglovo ime, bomo zaradi večjega teoretskega naboja zamenjali s pojmom ontološkega, ne da bi s tem bistveno spremenili njegovo intenco; ontološka utemeljitev, in Heglova je to bolj kot kate-rakoli druga, je utemeljitev iz biti, je vselej umska in ne etična ali estetična, v toliko je zamenjava intelektualnega z ontološkim na tem mestu smiselna in tudi upravičena.

Kako je z etično dimenzijo religije? Dejali smo že, da je elementarno etično razmerje mogoče razpoznati že v človekovem odnosu do sveta, kjer ta zanj nastopa kot vrednota, po kateri se zgleduje in ureja lastno življenje. Toda etika v klasičnem pomenu te besede je vendarle vezana na reguliranje medčloveških odnosov, katerih trdnost in veljavnost je bila prvotno zagotovljena z božanskim poreklom posameznih zapovedi (mezopotamski zakoniki, hebrejska tora). V tem kontekstu pomeni etična dimenzija religije vsebinsko specifikacijo človeka kot izhodiščnega pojma religioznega fenomena. Etične lastnosti religije predstavljajo njeno najbolj splošno humanistično in družbeno-praktično razsežnost, ki je kot taka predvsem produktivna pri urejanju medčloveških odnosov.

Če je etična dimenzija religije vezana predvsem na razmerje človek - človek, je njena estetična dimenzija vezana predvsem na razmerje človek - svet. Človek zaznava in doživlja svet okoli sebe, naravo predvsem prek svojih pet čutov; zato je njegovo primarno razmerje do narave vselej estetično in šele sekundarno etično in ontološko. Schleiermacherjeva definicija religije kot zrenja in občutka za neskončno je značilna izključno za religiozno razmerje do sveta kot neskončnega univerzuma (v podobnem

¹⁹ Schleiermacher F.D.E., Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten und ihren Vereachtern, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970, str. 30.

²⁰ Da gre tukaj za celovit odnos, je zaenkrat zgolj predpostavka, ki pa jo bomo v nadaljevanju izpeljali.

kontekstu je potrebno razumeti tudi Kantov pojem vzvišenega v njegovi Kritiki presojevalne moči). Za zrenje in občutenje narave, sveta in univerzuma, za občudovanje njihove lepote, za hrepenenje po njihovi vseprežemajoči enovitosti so potrebne tipične estetične in ne intelektualne sposobnosti, razdraženost čutov in fantazije; za to je potreben umetnik, bi dejal Nietzsche.

Ontološka dimenzija religije pa je predvsem tista, ki se nanaša na pojem boga. Bog kot točkovna predstava imaginarne celovitosti sveta, bodisi v podobi živali, človeku podobnega bitja ali neupodobljivega Adonai, je docela v pristojnosti uma. Nobeno naključje ni, da je bila najvišja ontološka kategorija zahodne metafizike bit, ki jo je ne glede na to, ali nam je kot filozofom to všeč ali ne, v najširšem smislu mogoče razumeti kot filozofski substitut za religiozno predstavo boga. V tem smislu je podoba boga (biti) skrajni dosežek religiozno-filozofskega uma: vso raznolikost univerzuma in življenja v njem, njegov začetek in konec, njegov smisel in pomen zajeti v eni sami točki; za to je potrebna moč abstrahiranja, tega pa je zmožen samo um. To pa pomeni, da religije kot celovitega fenomena ni mogoče reducirati na nekaj zgolj iracionalnega.

Človek - človek je etika. Človek - svet je estetika. Človek - bog je ontologija. Prvotno formalno religiozno razmerje človek - svet - bog je zdaj dobilo svojo vsebinsko dopolnitev v etiki, estetiki in ontologiji. Toda v tem kontekstu le-te niso mišljene kot discipline; religija namreč ni nobena etika, nobena estetika, nobena ontologija, tudi ni vse to skupaj, temveč je njihova predpojmovna indiferenca. Religija na sebi ni enotnost etike, estetike in ontologije, ona je to samo za nas, zato je vse pojme, s katerimi opisujemo religijo, potrebno jemati z določenim zadržkom. V pomoč so nam zato, da bi lažje razumeli njen fenomen, nikakor pa ne more biti njihov namen v tem, da bi podali definicijo religije v njenem nasebju; vse definicije so lahko zgolj za nas - v tem je njihova relativna in ne absolutna veljavnost.

Če so bile prvotne opredelitve religioznih razmerij človek - človek, človek - svet, človek - bog formalno določene, potem nam pritegnitev pojmov etika, estetika in ontologija v raziskovalno polje pomaga osvetliti vsebinsko plat posameznih razmerij. "Predetičnost" etičnega razmerja do človeka, "predestetičnost" estetičnega razmerja do sveta in "predontološkost" ontološkega razmerja do boga nam kažejo univerzalnost religije, celovitost, ki združuje vse človekove volitivne, čutne in umske sposobnosti, v povezavi s celoto realnega in imaginarnega sveta ter njegovega poslednjega smisla. V tem smislu človek v nobeni formi svojega udejanjanja ni celoviteje izrazil vseh svojih psihofizičnih sposobnosti, želja in hrepenenj ter vse to skupaj s "tistim drugim", s tistim, kar objektivno ni on, povezal v neločljivo celoto. Religija je etično, estetično in ontološko posredovanje z namenom, da bi odpravili razcep, da bi se zacelila diafora. V tem smislu je religija najcelovitejši način udejanjanja človekove narave; zato se tudi odmika eksaktnemu pojmovnemu zajetju. Ali kot pravi Ulrich Mann: "Religija je celoviti odnos do celote."²¹ Iz tega pa še enkrat sledi tisto, kar smo že poudarili ob etimologijah, da namreč človek v svoji osnovi ni nič manj religiozen, kot je religija v sebi človeška. Človek je toliko religiozni fenomen, kolikor je religija antropološki.

Tisto, po čemer se naša teza bistveno razlikuje od antropološkega redukcionizma, je princip obratne sorazmernosti odnosa človek - religija, medtem ko je za antropološki redukcionizem (npr. Feuerbach) problem religije v celoti izčrpan v antropomorfizmu; zanj je religija zgolj zrcalna podoba človeka, zato je človek v njej odtujen samemu sebi, ni več resnični, temveč zgolj še namišljeni človek. Naprotno pa je za nas religija antropološki fenomen par excellence, to pomeni, da je pojem diafore, iz katerega izhajamo,

²¹ Mann Ulrich, Einführung in die Religionsphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, str. 61.

ontološki temelj tako človeka kot religije in obratno; kjer je človek, je religija in kjer je religija, je tudi človek. To pomeni, da je človek toliko religiozni fenomen, kolikor je religija človeški. Kjer je zavestna razlika, tam eo ipso prihaja do dejavnosti njenega odpravljanja: človek in religija sta dana hkrati, med njima vlada sinhronost; sta dva vidika enega in istega fenomena - diafore. Toda zakaj potem govorimo o antropologiji religije in ne raje o ontologiji religije? Razlog je metodološke narave: zato, ker je človek samemu sebi prvi, ker je nosilec slehernega razmerja človek in ker je dostop do ontologije možen zgolj prek človeškega ovinka, prek njegove zmožnosti razumevanja in dožemanja. Mi lahko izhajamo samo iz nas samih in šele za nazaj je mogoče pokazati, da je pred antropologijo ontologija, da je bit pred človekom. Izhodišče je vselej lahko samo antropološko, toda ne tudi njen cilj, sicer končamo v njenem redukcionizmu in slednjič v solipsizmu.

6

Religija je v prvi vrsti način življenja in ne toliko mišljenja. Človek, svet in bog, etično, estetično in ontološko so znotraj religij predpojmovne označbe, prav kolikor so neločljivi in neizpostavljeni del religioznega življenja, religije kot prakse. V vseh živih religijah je religiozna praksa vselej na vrednostno višji ravni kot načini njene pojmovno-teoretske osmislitve. Najbolj klasično in strnjeno je ta fenomen izrazil E. Troeltsch: "V religiji gre vselej za to, da se nekaj zajame (ergriffen) in ne dojame (begriffen)" (Glaubenslehre, Muenchen/Leipzig 1925, str. 67). V religiji ne gre za misel, temveč za doživetje, ne za teorijo, temveč za življenje. Religija ni miselni, temveč življenjski akt. Tam, kjer mora religija poseči po intelektualnih sredstvih, da bi dokazala in prepričala, je z njeno verodostojnostjo že konec; ni več religija, temveč zgolj še apologija. Prav kolikor so v religiji dejavne vse človekove zaznavno-spoznavne moči, kolikor se v njej udejanja v svoji psiho-fizični celovitosti, je skupni zbirni pojem, s katerim je mogoče religiji ponuditi dovolj široko formalno ozadje, prav življenje. Življenje je tukaj zaenkrat mišljeno kot najširši formalni okvir, eksistencialno ozadje, na katerem je mogoče motriti celovitost religioznega pojava.

V religiji kot specifičnem načinu doživljanja življenja gre vselej za človeško življenje in ne za nek splošni biološki pojem življenja. Toda v kakšnem odnosu sta potemtakem religija in življenje? Dejali smo, da je življenje najširši formalni pojem, glede na katerega in iz katerega je mogoče razumeti religijo. Življenje je lahko vselej takšno ali drugačno; v tem je formalnost in abstraktnost njegovega pojma. V tem smislu je življenje vrednostno indiferentna kategorija, ki potencialno vsebuje vse vrednostne aspekte in vsebinske načine njegovega udejanjanja. Ko spregovorimo o religiji, pa imamo že opraviti z določeno vsebinsko tematizacijo življenja, imamo opraviti z nekim določenim življenjem. Iz tega sledi, da je življenje, gledano formalno, sicer širši pojem od religije, toda kolikor je religija najelementarnejši in najbolj celovit izraz človekovega odnosa do celote, je na ravni prakse istovetna s človekovim življenjem. Če je življenje vrednostno indiferentni pojem, je religija primarna forma njegovega vrednostnega udejanjanja.

Ker, kot smo pokazali, med pojmom religija in človek obstaja določena istovetnost in ker je življenje, o katerem tukaj govorimo, človekovo življenje, sledi, da sta v odnosu istovetnosti tudi življenje in religija. Človek, religija in življenje so trije različni pojmi, ki opisujejo en in isti fenomen: ravnanje diafore, ki se zaveda same sebe. Bistvo diafore, njena najbolj notranja intenca je lastna samoodpravitvev. Samoodprava pa ni nikoli dokončna, je nasprotno neskončni proces posredovanja med razbitimi deli celote in njihovega osredinjanja v obliki vsakokratne in specifične zgodovinske forme. Mesto

tega posredovanja in osredinjanja pa ni nič drugega kot človek; človek je, samo kolikor se ravna, njegovo posredujoče ravnanje in osredinjanje, je tisto, ki tvori bistvo njegove religioznosti; medij njene eksistence pa je življenje. Človekovo življenje je tako bistveno religiozno življenje.

V tem smislu je življenje religiozni fenomen, kakor je tudi religija možna samo kot življenje²²; in šele sekundarno je mogoče znotraj njega razlikovati med teoretičnim in praktičnim, umskim in čutnim, etičnim, estetičnim in ontološkim, razlikovati, toda ne tudi ločiti.

Če je pojem življenja na sebi le abstraktni sintetični pojem, potem dobi v svoji elementarni povezanosti z religijo svojo prvo vsebinsko določitev: religiozno življenje je vrednostno življenje.²³ Glede na to, da lahko življenje trpi različne vrednote, se kaže vprašati, v čem je potemtakem specifičnost religioznega doživljanja vrednot? Največ se je s tem vprašanjem ukvarjala psihologija religije; pri tem je tipično stališče K. Oesterreicha:

"Avtentično doživetje religiozno-mističnega življenja je v tem, da se individuum povzpne na višjo vrednostno stopnjo, ki jo je kdaj dosegel... Na problem, ali doživijo religiozni ljudje z dozdevno izkušnjo boga nove vsebine zavesti, je mogoče v tolikšni meri odgovoriti pritrdilno, kolikor so doživetja vrednot, ki jih imajo, kvalitativno nova glede na normalno življenje: so višje vrednostne narave."²⁴

Religiozno življenje je zbirni pojem, v katerem je posredovano živo razmerje človeka, sveta in boga ter etični, estetični in ontološki karakter tega razmerja. Vrednostno dimenzijo religije nam določene razkrivajo prav njene zadnje tri vsebinske opredelitve. Toda če bi šlo pri tem zgolj za vrednote etike, estetike in ontologije, v čem bi bila potem pravzaprav višja vrednostna raven religije, o kateri govori Oesterreich? Je vsa specifična religioznega doživljanja zgolj v posredovanju vrednot dobrega, lepega in resničnega? Hessen, nadaljujoč Oesterreicha, zapiše:

"Religija predstavlja lastno vrednostno področje, ki se bistveno loči od logičnega in estetskega in ki ga tudi ni mogoče izenačiti z moralnim."²⁵

Kakor religija ni zgolj seštevek etike, estetike in ontologije (logike), tako tudi temeljna religiozna vrednota ne more biti samo seštevek dobrega, lepega in resničnega, sicer bi bila religija glede na omenjena parcialna območja zgolj nek kompilacijski pojem brez lastne specifične enkratnosti. Prav težnja, da bi emancipirali religijo od etike, estetike, ontologije, filozofije, psihologije in sociologije ter jo prikazali kot fenomen sui generis, je bila temeljno vodilo moderne teorije religije vse od Schleiermacherja dalje. Toda šele N. Soederblom in dokončno R. Otto sta bila tista teoretika religije, ki jima je končno uspelo skovati pojem, brez katerega danes pravzaprav ni več mogoče govoriti o njej, to je sveto.

Ne samo da je pojem svetega postal temeljni religiozni pojem, tudi moderna aksiologija h klasičnim vrednotam dobrega, lepega in resničnega zdaj dodaja še vrednoto svetega. Če religija v sebi združuje etično, estetično in ontološko dimenzijo, ne da

²² Tako široko zastavljen pojem religije seveda pomeni, da človek v vseh svojih zgodovinskih fazah ohranja svoj religiozni značaj, le načini izražanja religioznosti se med seboj razlikujejo. Na tem mestu se sicer ne moremo spuščati v izdelavo topologije načinov religioznega izražanja. Zdošča naj le, da je moderno čaščenje denarja in tistega, kar je mogoče z njim doseči, v osnovi pravtako religiozni akt, kot najbolj zamaknjena meditacija budističnega modreca ali terciarkini brezpogojni obiski verskih obredov. Ali če parafraziramo Heraklita: Tudi tukaj prebiva diafora. Vrednotenje teh načinov pa je že drug problem.

²³ Najobsežnejšo filozofijo religije v 20. stol., ki je obravnavana iz aspekta vrednot, je podal Johannes Hessen.

²⁴ Citirano po: Hessen, *Religionsphilosophie*, Bd. II. str. 25.

²⁵ Hessen, *Religionsphilosophie* II., str. 25.

bi se v tem združevanju tudi izčrpala, v kakšnem razmerju so potem znotraj nje vrednote dobrega, lepega in resničnega glede na vrednoto svetega? Sveto v sebi resda, tako kot religija etično, estetično in ontološko, tvori predpojmovno enotnost dobrega, lepega in resničnega, še preden so se ti v procesu profanizacije ločili iz religioznega korpusa, pa vendar predstavlja bistveno več kot zgolj njihov seštevek. Seštevek ne more biti že zato, ker vsota treh parcialnih vrednot lahko da le novo parcialno vrednoto, ki je po obsegu sicer večja od seštevanih, nikakor pa ne more zastopati celote, in doživljanje prav te je najtesneje povezano s svetim. Če je religija celovito razmerje do celote, potem je sveto najustreznejši vrednostni izraz doživljanja te celote.

Vsaj ob primeru budizma je razvidno, da religije ni mogoče skrčiti zgolj na pojem boga, da njen predmet ni nujno neka na sebi bivajoča objektivnost. E. Cassirer ima nedvomno prav, ko zapiše:

"Smisel in moč svetega za izvorni mitični občutek nista omejena na nobeno posebno območje, na nobeno območje biti in nobeno območje vrednot. Veliko prej gre pri izražanju tega smisla za celotno izobilje, za neposredno dejanskost in neposredno totaliteto bivajočega in njegovih dogajanj."²⁶

Sveto ni samo v odnosu do sočloveka, v odnosu do sveta ali boga; sveto, da bi bilo, pravzaprav ne potrebuje nobenega predmetnega območja, s katerim bi lahko izkazalo svojo intencionalnost; zakaj tisto, kar se tukaj intendira, ni predmet človekovega izkustvenega sveta, ni nujno nekaj realnega: totaliteta. Imaginarna dimenzija religiozne intencionalnosti podeljuje pojmu svetega utopični in s tem tudi - glede na neposredno bivajoče - presežnostni karakter. V tem smislu je potrebno razumeti Oesterreichovo in Hessenovo tezo o višji vrednostni ravni religioznega doživljanja. Tisto, kar pojmu svetega šele podeljuje "svetost", niso v njem akumulirane klasične vrednote dobrega, lepega in resničnega, temveč tisto, kar je Otto poimenoval z izrazom numinozno; je tremendum in fascinans, je hkrati srhljiva groza in neubranljiva privlačnost, je skrivnostno in presežno (majestas), je slutnja univerzalne povezanosti in popolne soodvisnosti tako v ontološkem kot v ontičnem smislu.

Človek v preseganju samega sebe in svojega okolnega sveta doživlja sveto kot višje vrednostno območje, ki njegovemu življenju vzratno podeljuje enotnost in smisel. Skozi ta akt preraščanja se prezentirata dva različna svetova kot dva skrajna dometa človekove življenjske intencionalnosti, hkrati s tem pa se človek razkriva kot simbolično bitje, kot bitje, ki je med ta svetova razpeto. Kaj to pomeni? Pojem "simboličnega" izhaja iz grške besede "symbollo", kar pomeni "skupaj mečem", skupaj postavljam eno stvar z drugo, nekaj z nečim drugim. Simbolično je torej tisto bitje, kot bi rekel Trstenjak, ki ga razlagamo z drugim bitjem; je bitje, ki v samem sebi ne najde dokončne razlage, ki je takorekoč samo polovica, odtrgan kos drugega bitja. Potem je simbolično bitje tisto, "ki s svojim obstojem (eksistenco) in smislom meri onstran sebe, v bitno območje višjega reda, v katerem šele dobi pravo podobo in dokončni smisel".²⁷ Na ta način lahko človekovo simboličnost razumemo kot sredstvo za premoščanje njegovega razdeljene - razklane narave; simboličnost je hrbtna stran diafore, je umetelni način premagovanja reflektirane razlike. To pa pomeni, da "homo symbolicus", če se vrnemo nazaj, na določeni ravni ni nič drugega kot "homo religiosus". Pojem simbolično je tako ob pojmih človek in religija že tretji pojem, katerega etimologija nedvoumno kaže na ontološki pojem diafore.

Če človek v svoji formalni določitvi ni nič drugega kot bitje, v katerem diafora, če se izrazimo heglovski, postane na sebi in za sebe, potem je "homo symbolicus" njegova

²⁶ Citirano po: Trillhaas, Religionsphilosophie, str. 124.

²⁷ Trstenjak Anton, Človek končno in neskončno bitje, Mohorjeva družba, Celje 1988, str. 103.

najpreprostejša strukturna opredelitev; pomeni pa, da imamo tukaj opraviti z bitjem, ki skozi svojo dejavnost poskuša diaforo zabrisati oz. odpraviti. To pa je v osnovi enako, kar velja tudi za človeka kot religiozno bitje. Razlika med človekom kot simboličnim ter človekom kot religioznim bitjem je zgolj v tem, da je prva strukturna, vrednostno nevtralna opredelitev, medtem ko druga izraža način, kako ta struktura je.

Takoj ko spregovorimo o religiji kot dejavnosti človeka kot simboličnega bitja, pa jo že postavimo v kontekst kulture. Pri tem v osnovi zastopamo podobno stališče kot W. Dupre.

"Vprašanje religije povezujemo s pojavom 'homo symbolicus-a' kot 'homo religiosus-a'. Na ta način pojmujeemo religijo v okviru nekega procesa, ki smo mu ljudje podvrženi na temelju strukture in dinamike simbola in kulture."²⁸

Naj mislijo religije o svojem bistvu in izvoru karkoli, nedvomno se pojavljajo v času, in to skupaj s človekom. So torej izraz tistega, kar imenujemo s pojmom kultura. Pri tem pa je treba razmerje religije in kulture nekoliko precizirati.

"Tako vsebinsko kot formalno se pojem kulture nanaša na celoto človeške zgodovine in njenih dosežkov. Govorimo o kulturi in pri tem ne mislimo samo, kot je to primer v latinski uporabi besede, na obdelavo polj (cultura agri) ali na nego bogov (cultura deorum), temveč mislimo na samo dogajanje takšnega delovanja."²⁹

To pomeni, da je glede na religijo pojem kulture, kot smo to že ugotovili za človeka kot simbolično bitje, vrednostno indiferentne narave. Če religiji odvzamemo njeno vrednostno formo, govorimo o kulturi, ki v sebi posreduje vse tisto, kar posreduje tudi religija - seveda v različnih, med seboj ne tako univerzalno povezanih področjih - le da tega ne postavlja v nek ontološki, resničnostni kontekst. Vsako ožje kulturno področje sicer lahko postavlja svoj lastni vrednostni in resničnostni univerzum, toda splošni pojem kulture je do tega vselej ravnodušen. Njena vrednostna indiferenca jo dela istovetno s prej obravnavanim pojmom življenja. Kultura je način človekovega življenja kot simboličnega bitja, religija pa njegov najelementarnejši, a hkrati tudi naj-univerzalnejši vrednostni aspekt.

²⁸ Dupre Wilhelm, Einführung in die Religionsphilosophie, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1985, str. 115.

²⁹ Dupre, Einführung, str. 13.