

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

**LENART PODBREŽNIK**

**Karl Jaspers**

Strpnost, medverski dialog in filozofska vera

Diplomsko delo

Ljubljana, 2018

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA FILOZOFIJO

**LENART PODBREŽNIK**

**Karl Jaspers**

Strpnost, medverski dialog in filozofska vera

Diplomsko delo

Mentor: red. prof. dr. Dean Komel

Univerzitetni dvopredmetni  
program prve stopnje: Filozofija

študijski

Ljubljana, 2018

## **Izvleček**

### **Karl Jaspers, strpnost, medverski dialog in filozofska vera**

Namen diplomskega dela je zgraditi izhodišče, na katerem bi lahko spregovorili o problemu verske izključujočnosti in o vprašanju o medverskem dialogu in strpnosti. Glavna opora za premišljevanje o teh vprašanjih je delo Karla Jaspersa z naslovom *Filozofska vera*, ki služi kot uvod v razpravo in ji daje tudi okvir. Diplomsko delo začujem z vprašanjem o religiji in filozofiji ter o odnosu med njima. V drugem poglavju zaključujem, da je poglobljena in nepremostljiva razlika med filozofijo in religijo v sprejemanju razodetja in totalnosti doktrine ter dokazujem, da sta stališči filozofa in verujočega nezdružljivi. S tem ne želim trditi, da filozof ne more biti vernik ali obratno, temveč da lahko človek v najglobljem smislu pripada le enemu od obeh načinov osmišljanja in razumevanja bivajočega. Filozofija filozofa omejuje pri njegovi veri, vera verujočega pa določa njegovo filozofijo. V nadaljevanju izhajam iz temeljnega dejstva o obstoju različnih verovanj, ki so si v marsičem medsebojno izključujoča. Nato s pomočjo Jaspersovega razlikovanja med brezpogojnostjo in splošno veljavnostjo verskih prepričanj razglabljam o argumentih zoper zahtevo po izključnosti, ki jo je moč najti v skoraj vseh velikih religijah, ter o strpnosti in možnosti dialoga med verujočim in neverujočim oziroma drugače verujočim.

**Ključne besede: Filozofija, vera, religija, izključnost, krščanstvo, strpnost, dialog**

## **Karl Jaspers, tolerance, inter-religious dialogue and philosophical faith**

The purpose of the diploma thesis is to establish a starting point on the basis of which we could talk about the problem of religious exclusion and the question of inter-religious dialogue and tolerance. The main basis for the reflection on these issues is the work of Karl Jaspers *Philosophical Faith* which serves as an introduction to the discussion and gives it a framework. I start my diploma thesis with the question of religion and philosophy and the relationship between them. In the second chapter, I conclude that the main and insurmountable difference between the philosophy and religion is the acceptance of the revelation and the totality of the doctrine, and I prove that the standpoints of the philosopher and the believer are incompatible. I do not want to argue that a philosopher cannot be a believer, or vice versa, but that in the deepest sense a human being can only belong to one of the two ways of understanding and giving sense to the world. The philosophy limits a philosopher in his faith, and the faith of the believer determines his philosophy. In the following, I start from the fundamental fact about the existence of different beliefs that are in many ways mutually exclusive. By using Jaspers' distinction between the unconditional and general validity of religious beliefs, I then discuss the arguments against the demand for exclusivity, found in almost all major religions, and the tolerance and the possibility of dialogue between a believer and non-believer or different believer.

**Key words: Philosophy, faith, religion, exclusiveness, Christianity, tolerance, dialogue**

Zahvalil bi se družini - ženi, hčerki in sinu za vso potrpežljivost pri mojem študiju, ki ni minil brez preizkušenj.

## **Izjava o avtorstvu**

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu s strokovnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Ljubljana, november 2018

Lenart Podbrežnik

## **Vsebina**

1. Uvod.....	1
2. Med filozofijo in religijo.....	2
2.1. Skupnost, hierarhija in avtoriteta.....	5
2.2. Misel o Bogu .....	6
2.3. Razodetje .....	7
2.4. Filozofija ali religija .....	9
3. Proti zahtevi izključnosti .....	10
4. Strpnost in medverski dialog.....	15
5. Smrt, presežnost in filozofska vera .....	17
6. Zaključek.....	19
7. Bibliografija .....	20

## 1. Uvod

V diplomski nalogi se lotevam vprašanj o religiji in filozofiji o ekskluzivizmu in strpnosti. Gre za težavno področje, na katerem se hitro zaide. Zavedam se, da je moj filozofski instrumentarij v najboljšem primeru zgolj nepopoln in pomanjkljiv, poznavanje filozofske tradicije pa ni dovolj temeljito. Snovi, ki se je lotevam, nisem prežvekoval dovolj dolgo, kot pravi Nietzsche, ki je zapisal, da morajo biti filozofi v tem pogledu kakor govedo – prežvekovalec, ki žveči, premleva in tuhta skoraj v nedogled. A vprašanja so se mi zdela pereča, zato sem se jih vseeno lotil. Rad bi poudaril, da namen naloge ni dokazovanje ene poti nad drugo, poti filozofije nad religijo ali obratno. V polnosti se zavedam svojevrstne zagate, da pri obravnavi odnosa med religijo in filozofijo ter med filozofirajočim in religioznim vselej že zasedaš eno pozicijo, katere stališča določajo tebe in tvoj poskus spoprijemanja z nasprotno stranjo. Ko se sprašujem o religiji, imam pred očmi predvsem religiozno tradicijo, iz katere izhajam sam, in ki je prevladujoča v našem prostoru, to je katolištvo. S tem ne mislim izključevati ostalih religij ali jih vrednostno presojati in razvrščati. Na katolicizem se omejujem predvsem zaradi pripoznanja težavnosti, s katero bi lahko mislili svetovne in zgodovinske religije v njihovi celoti. Res je neverjetno, kako velik del človeške duhovne zgodovine lahko uvrstimo pod pojem religije.

Mnogo tega premišljevanja sloni na knjigi Karla Jaspersa *Filozofska vera*. Posebej me je nagovorilo četrto poglavje z naslovom *Filozofija in religija*. V njem se Jaspers sprašuje, ali je možen dialog med religijo in filozofijo oziroma med verujočim in filozofirajočim. Ali sta si poziciji nasprotni? Najbolj pa me je pritegnil njegov argument proti zahtevi izključnosti, ki je vsebovana v vseh abrahamskih religijah.

Če izhajam torej iz osnovnega dejstva, da obstajajo ljudje z različnimi in velikokrat nasprotujočimi si religioznimi in filozofskimi prepričanji, kaj je potem strpnost in ali jo je v resnici sploh mogoče doseči? Dalje pa se sprašujem, kako, če sploh, doseči *iskreno* strpnost v dialogu in komunikaciji med različnimi verovanji, filozofskimi in tudi svetovnonazorskimi oziroma ideološkimi prepričanji ali stališči, ki so medsebojno izključujoča. Ali je želja po iskreni strpnosti naivna? Ali ni dovolj dialog, spoštljivo priznavanje različnosti, poudarjanje sorodnosti ter odsotnost konfliktov in nasilja?

Jaspers je izhajal iz dileme: ali konfesionalni dogmatizem ali enako dogmatični ateizem. Menil je, da je moč pokazati na tretjo alternativo, ki človeka ne vodi v ostra nasprotja in je pokazatelj pristnejše človekove eksistence.<sup>1</sup>

## 2. Med filozofijo in religijo

Naj na začetek postavimo terminološki uvod, s katerim si bomo zaradi jasnosti razgrnili nekatere pojme. Kaj je religija ali verstvo? Latinska beseda *religio* izhaja iz *religare*, kar po nekaterih interpretacijah pomeni povezovati, zbirati. To lahko tolmačimo na različne načine. Lahko rečemo, da gre za zbiranje in povezovanje religioznih izkušenj v nek sistem verskih resnic, verovanja, etičnih vrednot in dejanj, s katerimi človek izraža svoj odnos do presežnega.<sup>2</sup> Religija se kaže kot občečloveški pojav, namreč vsa znana ljudstva v zgodovini človeštva so si razlagale svoj svet in obstoj s pomočjo religije, pa najsibo v še tako preprosti obliki. Religija ali verstvo obsega širok spekter najrazličnejših sistemov verskih prepričanj o položaju človeka, nastanku sveta, o bogu ali bogovih, obsega lahko tudi urejanje človeških odnosov, vedenja, obnašanja, celo oblačenja in prehranjevanja, in to tudi v najbolj vsakdanjih okoliščinah. Dejstvo pa je, da se je religiozna misel pojavila povsod, kjer se je razvijala človeška civilizacija. To, da se vse večji odstotek ljudi opredeljuje za neverujoče, pa je posebnost današnjega časa in posledica razvoja preteklih nekaj stoletij. Ko se človekov odnos do presežnega objektivizira in opredmeti v besedi, gesti, predmetu ali religiozni skupnosti, lahko govorimo o religiji.

Vera v prvi vrsti zadeva človeka, posameznika kot vernika, ki veruje. Vera, latinsko *fides*, je torej človekova drža ali subjektov akt samega verovanja, prepričanosti v resničnost vsebine svojega verovanja. Kako globoko seže ta »oblika pristopanja k resničnosti«, pa ponazori Joseph Ratzinger, bivši papež Benedikt XV., v svojem vplivnem delu *Uvod v krščanstvo* z besedami, da človek v veri najde »odločilno razkritje svojega gledanja na vesoljstvo«.<sup>3</sup> Vera je tako »temeljna oblika človekovega razmerja do biti, do eksistence, do svoje lastne in do celotne resničnosti«.<sup>4</sup> Vera je zanj temeljni preobrat, spreobrnitev človeka, ki zadeva najgloblje razsežnosti človekove eksistence. Preobrat, ki ni zgolj trenutne narave, ne traja zgolj trenutek, temveč je vse življenje trajajoče spreobračanje. Podobno o veri piše tudi Jaspers, ki pravi, da je vera resnica, iz katere živiš in s katero si identičen.<sup>5</sup> Če povzamem, lahko na splošno rečemo,

---

<sup>1</sup> Karl Jaspers, *Filozofska vera* (Ljubljana, 1999), str. 8.

<sup>2</sup> *Splošni religijski leksikon*, 2007, 1. izdaja, s.v. »Religija«.

<sup>3</sup> Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo* (Celje, 2005), str. 30.

<sup>4</sup> Ibidem, str. 28.

<sup>5</sup> Jaspers, 1999, str. 9.

da je vera temeljna naravnost verujočega, ki je posledica njegove odločitve (ki seveda ni in ne more biti razumska) in ki zadeva in hkrati določa njegovo bistvo.<sup>6</sup> Podobno zapiše tudi Sebastjan Vörös, ki pravi, da je religioznost »osrednja skrb obstoja, ki ni zgolj v domeni razuma, temveč gre za dejanje celotne osebnosti, ki nagovarja našo bit v čutno-hotno-razumsko-telesnih razsežnosti in je torej bivanjski, ne intelektualni problem.«<sup>7</sup> Tako pojmovano vero, ki ni privzemanje in ponavljanje in ki ni zgolj posledica vzgoje in učenja, je verjetno težko prakticirati, ni enostavna, temveč prej preluknjana z dvomi v njeno gotovost in resničnost.

Na ta način opredeljena vera bistveno sodi h krščanski religiji, kar pa seveda ne pomeni, da vere ne moremo najti zunaj religije. Jaspers tako piše in razmišlja o filozofski veri. Sebastjan Vörös pri opredeljevanju religioznosti v svojih razglabljanjih o mistiki in mističnih izkušnjah prav tako izpostavlja možnost religioznosti zunaj okvirjev religije.<sup>8</sup>

Vera se bistveno razlikuje od razuma. Oznaki, da je razumu nasprotna, pa krščanski apologeti že od nekdaj nasprotujejo in dokazujejo ravno nasprotno, da je verovati pravzaprav razumno. Na tem mestu se ne želim lotiti vprašanja o razliki med verovanjem in vedenjem, a zgolj na hitro lahko izpostavim, da se vera namreč očitno razlikuje od védenja in od racionalnega spoznanja, ki je temelj filozofskega projekta. Vera ni spoznanje, temveč lahko prej rečemo, da je gotovost v vsebino svojega verovanja, v svojo smiselnost, utemeljenost in resničnost. To je eden izmed razlogov, zakaj je vero težko sprejeti marsikateremu filozofu, ki je bolj dvomeče narave. O tej razliki Jaspers pravi: »Vera se razlikuje od védenja. Giordano Bruno je veroval in Galilei je vedel.«<sup>9</sup> Za oris razlike si je izbral dve zanimivi figuri in velika moža, ki sta živela v približno istem obdobju, na prehodu iz 16. v 17. stoletje. Triintrideset let po Brunovi smrti na grmadi zaradi obsodbe inkvizicije je podobno pretilo tudi Galileju. Oba sta šteta za misleca, ki sta pripomogla pri utiranju poti k modernemu razumevanju kozmosa in zavračanju v srednjem veku splošno sprejetega geocentričnega modela našega osončja. Bruno, kljub pozivom cerkvenih sodnikov, ni preklical svojega nauka o neskončnem vesolju in svetovih, Galileo pa je svoj nauk preklical, ne da bi ga to bistveno prizadelo. Jaspers pravi: »Bilo bi neprimerno, ko bi hoteli za pravilnost, ki je dokazljiva,« in dalje: »Kjer pa mislec, ki verjame, da je prodril v vzroke stvari, svojih trditev ne more preklicati, ne da bi s tem ranil svojo lastno resnico – tam smo v območju njegove skrivnosti. Nobeno splošno mnenje ne more od njega zahtevati, naj

---

<sup>6</sup> Kristjani govorijo tudi o daru ali milosti vere, ki je človeku preprosto dana ali pa si zanjo prizadeva z molitvijo.

<sup>7</sup> Sebastjan Vörös, *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika* (Ljubljana, 2013), str. 94.

<sup>8</sup> Ibid., str. 46.

<sup>9</sup> Jaspers, 1999, str. 9-10.

postane mučenec. Vendar dejstvo, da to postane [...], pomeni pristno znamenje vere, namreč gotovosti resnice, ki je ne morem dokazati, tako kot znanstveno spoznanje končnih stvari.«<sup>10</sup> Tu je zopet nakazana eksistencialna razsežnost verovanja, ki vzgiba celotno bitje vernika. Bruno je veroval, sicer v nekaj bistveno drugačnega od krščanstva, Galileo pa je vedel, bil je eden od prvih znanilcev vzpenjajoče se moderne, kvantificirajoče znanosti. To sicer ni najboljši primer, ker Bruna navsezadnje štejemo kot filozofa, kljub nekaterim sodobnim očitkom, da je bil pravzaprav mag in hermetik. Rečemo lahko, da je Bruno pisal in živel svojo filozofijo in je bil v nekem smislu globoko veren, sicer ne kristjan, temveč je prej pripadal neki kozmični, panteistični veri. Za njegovo vero bi res lahko trdili, da izhaja iz njegove filozofije. Torej, da je bilo njegovo filozofiranje izhodišče za verovanje in ni bilo, obratno, filozofiranje zgolj dodatna opora verovanju, post festum racionalizacija verovanja. Kakorkoli že, celoten primer morda še prej pokaže na prepletenost in zapletenost obravnave vprašanj o religiji, filozofiji in veri. Tako religijo kot filozofijo prištevamo v red kontemplativnega, smisel in utemeljenost iščočega mišljenja. V tem pogledu se filozofija močno približa religiji. Ali to pomeni, da eni in drugi pripisujemo isti cilj, četudi je metoda iskanja drugačna? Ali pa je njuna podobnost tako razvidna zgolj zaradi njune tesne zgodovinske prepletenosti? Lahko bi rekli, da gre za dve obliki človeške naravnosti do iste vsebine. Hegel v uvodu v svojo *Filozofijo religije* pravi celo, da so vsebine, interes in potreba religije in filozofije identični, kajti predmet obeh je večna resnica v svoji objektivnosti. Torej isti predmet, ki ga religija izraža skozi občutja, filozofija pa skozi pojme.<sup>11</sup> To trditev bi sicer težko zagovarjali, sploh danes, ko je sodobna filozofija tako zelo razdrobljena v različne šole in tradicije, ki se nasploh odmikajo od obravnave tovrstnih vprašanj. **Trdimo lahko, da je cilj obeh isti – to je hotenje po pripoznanju najvišje resničnosti s tem, da se pri religiji to uresničuje preko religiozne izkušnje, ki se prepleta z etično-mističnimi elementi.**

Sledeč Jaspersovemu izvajanju poskušajmo v nekaj točkah opredeliti še bistvene razlike med filozofijo in religijo, da dobimo izhodišče, iz katerega se lahko lotimo temeljnega vprašanja te diplomske naloge, to je vprašanja o medverskem dialogu ter argumentu zoper stališče verskega ekskluzivizma.

---

<sup>10</sup> Ibidem, str. 9.

<sup>11</sup> Georg Wilhelm Hegel, *Predavanja o filozofiji religije* (Ljubljana, 2015), str. 45.

## 2.1. Skupnost, hierarhija in avtoriteta

Prvo razliko lahko poiščemo v tem, da filozofija »izraža iz posameznika v svobodnih, ne sociološko realnih odnosih, brez zagotovila skupnosti«. <sup>12</sup> Filozofijo se poučuje na univerzah, na fakultetah, od nekdaj obstajajo tudi filozofske šole, v katerih se združujejo podobno misleči in ki so sicer večkrat gibanja kot dejanske šole. Ampak filozofija je vedno, kljub obstoju različnih filozofskih šol ali gibanj, stvar posameznika in ne množic. Pot spoznanja lahko vsak prehodi le sam. Izročilo filozofije se sprejema svobodno in se ga vsakič znova svobodno prilagaja in preoblikuje. Filozofija je tudi brez ritualov in mitov. Je izrazito racionalna, filozof je pri svojem ustvarjanju omejen le z zakoni logike, ne omejuje ga tradicija, od boga razodete besede ali sveti spisi.

Na drugi strani so katoličani (če se omejim na največjo krščansko cerkev, ki je v našem prostoru prevladujoča) zbrani v skupnosti, občestvu, v rimokatoliški Cerkvi. To je dušnopastirska organizacija, razširjena malodane po vsem svetu, z jasno, strogo in v tradiciji utemeljeno hierarhično zgradbo pod vodstvom papeža. Ta je *pontifex maximus*, vrhovni svečenik, naslednik apostola Petra. Cerkev uči, da ima avtoriteto in oblast po Jezusu Kristusu in nebeški ključi, ki so upodobljeni v papeškem emblemu, simbolizirajo moč, ki jo imajo Petrovi nasledniki in s katero odpirajo vrata nebes. Vsi duhovniki, tako uči Cerkev, prejmejo avtoriteto po Jezusu Kristusu, tako imenovano *potestas sacra*, sveto oblast, da lahko delujejo v imenu Kristusa. V evangeliju po Mateju lahko preberemo: »Dal ti bom ključe nebeškega kraljestva; in kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.« <sup>13</sup> Papež, rimski škof, je naslednik sv. Petra in tako Kristusov namestnik na Zemlji. Ima vrhovno in vesoljno oblast nad Cerkvijo, ki si jo deli s škofovskim zborom, ki mu predseduje. <sup>14</sup> Škofje imajo v rokah cerkveno oblast nad določenim teritorijem, škofijo ali nadškofijo oziroma metropolijo, cerkveno provinco. Škofije pa so razdeljene v župnije, v katerih delujejo duhovniki, kaplani in diakoni. Katoliška Cerkev je v skozi stoletja utrjena in striktna organizacijska struktura religiozno utemeljene skupnosti.

Nauk katoliške Cerkve ima dva vira: Sveto pismo in sveto izročilo. Kristjani Sveto pismo berejo in razumejo kot božjo besedo, ki so jo zapisali ljudje, navdihnjeni neposredno od Svetega duha. Tako imenovano Sveto izročilo pa izhaja iz učenja Jezusa Kristusa, njegovih apostolov in njihovih naslednikov, ki se predaja iz generacije v generacijo in katerega hrani, uči ter tudi

---

<sup>12</sup> Jaspers, 1999, str. 60.

<sup>13</sup> Mt 16, 18-20.

<sup>14</sup> Katekizem katoliške Cerkve (Ljubljana 1993), str. 247.

dopolnjuje katoliška Cerkev. V Cerkvi je za bdenje nad doktrino zadolžena kongregacija za nauk vere. Katolik mora v svoji veri sprejeti celoten v tradiciji, zgodovini in izročilu izdelan nauk Cerkve, ki ga za potrebe učenja povzema Katekizem katoliške cerkve. V kolikor ostaja veren katolik, lahko od tega nauka odstopa le malo ali nič. To je eden od temeljev, kjer se katolištvo spet tako zelo razlikuje od filozofije. Sicer pa je potrebno poudariti, da ni celotno cerkveno učenje takšno, nujnost namreč velja za dogme, kategorizirane kot *de fide* in *fides ecclesiastica*. Zanikanje le-teh pomeni herezijo.

Filozofija pa je, kot pravi Jaspers, pridobljena »s pomočjo osamozaveščanja ob izročilu«.<sup>15</sup> Za filozofiranje je nujno potrebno poznati in preučiti zgodovino same filozofije, dela in besedila velikih mislecev, pri čemer pa je potrebno paziti, da izročilo ne postane toga zbirka svetih besedil ter filozofija antikvariatna znanost. Ob oplajanju z izročilom se svobodno ustvarja na novo. Ljubezen do izročila in njegova pomembnost za samo filozofiranje je tisto, kar filozofijo v odnosu do drugih znanosti dela tako izjemno. Skrb in spoštovanje izročila je lastno tudi vsem ostalim humanističnim znanostim, v tem smislu tudi teologiji.

Sicer pa je tudi filozofija zavezana avtoriteti, to je avtoriteti izročila, lahko bi rekli akumulirane filozofske, duhovne in kulturne dediščine človeške civilizacije ali zgodovine filozofije zadnjih dveh tisočletij. Cilj filozofa, po Hansu Georgu Gadamerju, je tako razviti posluš do izročila, seznanitev z njim in nato postopen vstop v tok izročila.<sup>16</sup> **Avtoriteta izročila leži v pretanjenosti in veličini velikih filozofskih del in misli oziroma, natančneje, v zavezujočnosti spoznanj filozofije, ki nas obvezuje, da jih po temeljitem premisleku sprejmemo.** To je edina avtoriteta, ki se ji filozof, kljub svobodnemu ustvarjanju, podredi.

## 2.2. Misel o Bogu

Misel o Bogu, o enem Bogu, o enem in vsemogočnem bitju, ima svoje mesto v okviru obeh velikih tradicij, religijske in filozofske. V zahodni civilizaciji ima misel o enem Bogu dva začetka, v grški filozofiji ter v času starozaveznih prerokov. Misel o Bogu res ima svoje mesto že v začetkih filozofije, a se ta močno razlikuje od starozaveznega religioznega Boga. Jaspers pravi, da se je v obeh primerih dogodila mogočna abstrakcija, vendar vsaka po svoji poti: v grški filozofiji kot napredovanje misli ali razuma, starozavezni monoteizem pa izhaja iz prerokov, ki so pričevali o božji resničnosti, kot so jo sami doživeli, in o božji besedi, kot naj

---

<sup>15</sup> Jaspers, 1999, str. 20.

<sup>16</sup> Hans Georg Gadamer, *Resnica v humanističnih znanostih*, v: *Iluzija*, IV/3 (Ljubljana 2000), str. 95-101.

bi jim bila sporočena neposredno od Boga. Tu bi lahko govorili o neposrednem izkustvu božje navzočnosti, ki po svoji intenzivnosti prekaša filozofsko misel.

Joseph Ratzinger, bivši papež in dolgoletni predsednik vatikanske kongregacije za nauk Cerkev, ločuje Boga religij in Boga filozofov in pravi, na prvi pogled paradokсно, da se je zgodnja krščanska Cerkev odmaknila od Boga religij ter se pomaknila proti filozofskemu bogu. To spojitve so imeli nekateri teologi za odmik od originalne božje besede. Zgodnje krščanstvo se je v določenih točkah oddaljilo od judovskega, starozaveznega Boga. Ratzinger utemeljuje, zakaj se mu zdi upravičena ta spojitve judovskega in grškega duha, ki je dala podobo krščanstvu. S krščanskim sprejetjem filozofskega Boga je le-ta dobil poteze, ki jih v grški misli nikakor ni imel. Ratzinger pravi, da je s to spojitvijo nastal Bog vere, ki se razlikuje od Boga religij in od Boga filozofov in je s tem pridobil novo podobo in v nekaterih točkah presegel filozofsko mišljenje.<sup>17</sup> Bog krščanstva tako ni več zgolj v odnosu do samega sebe, kot je pojmoval Aristotel, mišljenje mišljenja, temveč se ta, prej abstraktni pojem preobrazi v osebne Boga, ki mu kristjani pripisujejo stvariteljsko moč, voljo in hotenje, čustvovanje in verjetno najpomembnejše od vsega – ljubezen. V tem je največja razlika med filozofskim in krščanskim Bogom. Kot zapiše Ratzinger: »Najvišje bitje se nič več ne javlja kot absolutna, vase zaprta avtarkija, ampak je to najvišje bitje hkrati odnos, stvariteljska moč, ki ustvarja, ohranja, ljubi neka druga bitja.«<sup>18</sup> Takšno krščansko pojmovanje Boga je bilo nekaj popolnoma novega ter tuje antični filozofski misli, kot tudi mnogemu preteklemu in sodobnemu filozofu, ki v tem vidi mnogo več, kot je pripravljen sprejeti. Res se med sodobnim kristjanom in filozofom v odnosu do božjega kmalu pokažejo razlike, očitki in nesprejemanja. Na mestu je Jaspersova opazka: **»Religiji se zdi Bog filozofov ubog, bled, prazen [...], filozofiji se zdi jo religiozne telesnosti kot prevarantsko zakrivanje in lažno približevanje. Filozofija je nezaupljiva do religiozних podob Boga, ki se ji zdi jo zavajanje v malikovanje,«**<sup>19</sup> Na eni strani so torej očitki o odmaknjenosti, abstraktnosti in izpraznjenosti ter na drugi strani o nekritičnosti, dogmatičnosti ter pretirani in neosnovani gotovosti, ki ne pušča prostora za dvom in kritiko ter nezaupanje do praznovernih zunanjih izkazov vere.

### 2.3. Razodetje

Kaj je božje razodetje? Spoznanje, ki ima nadnaraven, božanski vir, tako rekoč božje oznanilo. Razodetje ima svoje mesto malodane v vseh velikih svetovnih religijah, hinduizmu, islamu,

---

<sup>17</sup> Ratzinger, 2005, str. 102.

<sup>18</sup> Ibidem, str. 103.

<sup>19</sup> Jaspers, 1999, str. 60.

judovstvu in seveda krščanstvu. Po katoliškem učenju je bog, po lastni volji in z ljubeznijo do ljudi samega sebe razodel, kajti s tem hoče »narediti ljudi zmožne, da bi mu odgovarjali, ga spoznavali in ga ljubili daleč onkraj vsega tistega, česar bi bili zmožni sami od sebe.«<sup>20</sup> Po katoliški doktrini se je božje razodetje v človeški zgodovini odvijalo postopoma, od Adama in Eve, od Noeta, Abrahama, izraelskega ljudstva do Jezusa Kristusa, preko katerega je človeštvu dano popolno in dokončno božje razodetje ali kot je zapisano v katekizmu: »Kristus, učlovečeni Božji Sin, je ena sama, popolna in nepresegljiva Očetova Beseda. V njem pove vse, in nobene druge besede ne bo kakor ta.«<sup>21</sup> Razodetje kristjanov je razodetje na najvišji možni stopnji, ne gre zgolj za razodeto božje sporočilo ali naročilo, zapoved, tudi ne zgolj za prikazovanje Boga. Po krščanski veri se je sam Bog spustil na Zemljo in utelesil v človeku, Jezusu Kristusu. Gre za popolno razodetje, kajti ne more biti nikakršnega drugega, je dovršeno in v celoti podano, četudi ne popolnoma razloženo. Krščanstvo tako prvenstveno temelji na razodetju. To je za filozofe morda še najtežje razumljivo, najbolj jih bega in spravlja v nejevoljo. **Na koncu podajanja odgovorov in utemeljevanja se verujoči namreč ustavi pri razodetju, ki mu daje za filozofa nepojmljivo gotovost v resničnost svojega verovanja.** Menim, da lahko upravičeno zapišem, da je ravno razodetje največja razlika med filozofijo in religijo in tisto, kar dela religijo filozofiji tako tujo. To razumem kot veliko prepreko v komunikaciji z religioznim. Gre tu za zapiranje vrat pred nadaljnjim in nemogočim utemeljevanjem? Jaspers v svojih spisih zelo poudarja to voljo do komuniciranja ali dialog s sočlovekom, lahko bi dodali tudi s sosednjo ali oddaljeno kulturo. Komunikacija je bistvena za njegovo filozofsko vero, kajti kot pravi Jaspers, je »za človeka je edina resničnost, s katero se lahko v tem svetu razumevajoče in zaupljivo poveže, drugi človek.«<sup>22</sup> Vzpostavitev dialoga je s sklicevanjem na razodetje je izredno otežena, če ne nemogoča.

Filozof, ki se trudi najti zanesljivo točko vednosti in se vselej spopada z dvomom in dvomljivci, se lahko res le čudi tej gotovosti verujočega. Zagotovo so tudi verujoči večkrat v globokih dvomih, ampak njihovi dvomi so verjetno predvsem samospraševanja, ali prav razumejo božjo voljo, torej dvomi o lastnem ravnanju, v manjši meri pa najbrž tudi o razodeti veri, svetih spisih in podobno. Ratzinger začenja že omenjeno knjigo *Uvod v krščanstvo* s problematiko dvoma.

---

<sup>20</sup> Katekizem katoliške Cerkve, str. 33.

<sup>21</sup> Ibidem, str. 37.

<sup>22</sup> Jasper, 1999, str. 38.

Poudarja, da je vera za verujočega vselej obdana z dvomom, a hkrati zanimivo dodaja, da dvom ne obletava zgolj verujoče, temveč tudi neverujoče, namreč: »Kaj pa, če je le res?«<sup>23</sup>

#### **2.4. Filozofija ali religija**

Kljub marsikateri podobnosti, sorodnih izviroh, namenih, potrebah, verjamem, da je v več točkah pokazano, da gre za dve različni in v marsičem nasprotujoči si poziciji filozofije in religije. Jaspers pravi, da »potem, ko se ločita, postane religija za filozofijo velika skrivnost, ki je ta ne more zapopasti,«<sup>24</sup> Sicer dvomim, da je mogoče pokazati na točni trenutek v zgodovini, ko sta se poti filozofije in religije ločili, temveč bi lahko trdil, da gre prej za dolgotrajno prepletenost in zamotanost ene in druge duhovne tradicije, ki pa sta si danes nedvomno nadvse tuji in razločeni. Skozi stoletja do danes sta se njuni polji izoblikovali in razločili, kar pa nikakor ne preprečuje filozofiji, da se ne bi ukvarjala s problemi religije, kot tudi teologiji ne preprečuje posluževanja filozofije, ki je za študij teologije bistvena.

Pri tem se zastavlja vprašanje, kaj je pri religiji lahko predmet interpretacije nekoga, ki se nahaja zunaj njene tradicije, torej kaj je lahko predmet interpretacije nekoga, ki sam izhaja iz filozofije ali znanosti, a ni konfesionalni vernik. Jürgen Habermas o tem pravi, da lahko »filozofija samo tako dolgo na umen način dobiva hrano iz religijske dediščine, dokler ostaja kognitivno nesprejemljiva zahteva, da se ji ortodoksno ponuja vir razodetja.«<sup>25</sup> Filozofija bi bila močno okrnjena, če bi se odrekla bogati krščanski miselni dediščini kot tudi miselnim tokovom drugih velikih religij. Krščanska misel upravičeno velja za enega od temeljev zahodne civilizacije. Kljub kritični distanci bi se zdelo napak zavreči ali se popolnoma odreči vsakršni krščanski miselni dediščini. A vseeno večini filozofom ne gre zgolj za spoštljivo ohranjanje tradicije, ampak so do nje lahko upravičeno kritični. In ravno ta, po Habermasovih besedah, nesprejemljiv vir, ki ga ponuja razodetje, je najbolj sporen. Razodetje je tista meja, do katere lahko posega filozof v religiji in njeni tradiciji. Težavnost sprejetja božjega razodetja ter vseh prepričanj, ki temeljijo v njem, predvsem teh, ki so v očitnem navzkrižju s stališči ali prepričanji drugače verujočih, je prva velika razlika med filozofijo in religijo. V polju občečloveške komunikacije ni in ne more biti sklicevanja na razodetje.

Poleg razodetja bi izpostavil še drugo ključno točko, zaradi katere je religija filozofom težko sprejemljiva. Joseph Ratzinger piše, kako je vera pravzaprav sprejetje smisla, kot že danega in

---

<sup>23</sup> Ratzinger, 2005, str. 25.

<sup>24</sup> Ibidem, str. 58.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas, *Med naturalizmom in religijo: filozofski sestavki* (Ljubljana, 2007), str. 183.

izoblikovanega, smisla, ki se ga ne da izvesti iz razumskih sklepov in ki ni dan od človeka: »Krščansko verovati pomeni zaupati se smislu, ki nosi mene in svet; sprejeti ga kot trden temelj, na katerem lahko brez strahu stojim!«<sup>26</sup> Sporna točka je tukaj sprejemanje doktrine vere v njeni totalnosti, in ne zgolj nauka, temveč 'smisla in temelja', kot se izraža Ratzinger, ki ne pušča nikakršnega dvoma in ki ga je možno zgolj sprejeti ali zavrniti. Svobodoljuben in svobodomiseln posameznik ima s tem težave in to ne zaradi nečimrnosti človeške narave, ki bi se želela poistovetiti z božanstvom. Sploh totalnost verovanja temelji na razodetih resnicah, ki so za večino filozofov nesprejemljive, filozofija bi namesto raziskovanja postala apologija.

Jaspers o križanju filozofije in religije pravi tako: »Izvirno različni obliki življenjske prakse in pripadajoče jima vere se res izključujeta: v istem človeku ne moreta biti udejanjeni.«<sup>27</sup> Ali je res, da filozof, ki je zvest svojemu izviru, ne more biti hkrati konfesionalni vernik? Je to sporna in premočna trditev? Pa vsa ta pretekla stoletja mnogih genialnih filozofov, ki so vendarle bili kristjani? Po Jaspersu si filozofija in religija nista v nasprotju, a v najglobljem smislu lahko človek sledi ali prvi ali drugi. Filozofija je znanost, ki človeka nagovarja in ga v dosledni izpeljavi določa, preoblikuje, vpliva na njegovo življenje ter vrednostne sodbe. Do najglobljih vprašanj lahko zavzameš ali religiozno ali filozofsko stališče, saj sta medsebojno izključujoči. Si ali filozof ali vernik. Stojiš na eni ali na drugi strani in iz tiste strani zreš, dojemaš, sodiš in tudi zajemaš iz nasprotne. Seveda korak, ki sledi tej razločitvi, ni popolna ločitev in nasprotovanje obeh tradicij in tako Jaspers nadaljuje svojo misel, ko pravi: »Vendar se ne izključujeta, kadar se srečata v svetu, udejanjeni v različnih ljudeh.«<sup>28</sup> Verni filozof, pripadnik neke religije je lahko le religiozni filozof. Njegova filozofija izhaja iz vere in je lahko le krščanska, budistična, hinduistična, islamska filozofija, ima simpatije do obeh tradicij, a eni pripada globlje in močnejše. Filozof, pa četudi lahko pripada ali korenini v eni od religioznih skupnosti, ostaja zvest filozofiji in se v najglobljih vprašanjih postavlja na njeno stran.

### **3. Proti zahtevi izključnosti**

Z razločevanjem med religijo in filozofijo ne mislim vrednostnega presojanja ene nad druge, temveč priznanje že omenjene in nadvse očitne trditve, da pri obravnavi religioznih vprašanj vselej stojiš ali na strani filozofije ali na strani religije in šele s te točke začneš sprejemati, analizirati in interpretirati tisto drugo. V duhu odkritosrčnosti lahko rečem, da gre pri argumentu

---

<sup>26</sup> Ratzinger, 2005, str. 46.

<sup>27</sup> Jaspers, 1999, str. 146.

<sup>28</sup> Ibidem.

proti zahtevi po izključnosti za kritiko, ki jo filozof namenja religiji. V nekaterih (ali skorajda vseh) religijah namreč lahko prepoznamo težnjo, ki jo Jaspers imenuje zahteva po izključnosti.<sup>29</sup> To je stališče o ekskluzivnosti lastnega verovanja, ki je, v nasprotju z verovanji v okviru drugih religijskih tradicij, edino resnično. Religijska prepričanja drugih ver so v najboljšem primeru stranpot od resničnega sporočila, v najslabšem pa popolna zabloda ali celo hudičevo delo. Zares najbolj skrajno stališče, ki sem ga slišal, je izrekel nek katoliški duhovnik, ki je zatrdil, da je muslimanski bog Alah pravzaprav hudič in muslimani njegovi sledilci. Pri tem se je skliceval na odstavek v Koranu, kjer so za opis Alaha uporabljene iste besede kot v Bibliji za opis Luciferja, padlega angela.

Najbolj ostra izključnost pa se pri nekaterih religijah pokaže pri vprašanju odrešenja in življenja po smrti. Ko je do skrajnosti prignana, drugače verujočim odreka možnost odrešenja njihovih duš in trdi ekskluzivisti jih v skladu s svojimi prepričanji s tem pripišejo večni pogubi. V tem smislu Marko Uršič v svojem eseju zapiše: »Sicer pa se žuganje s peklom [...] lahko kaj kmalu sprevrže v klicanje, najsi nehoteno, pekla tu, tonstran, na zemlji, kajti »ločevanje duhov« v tako pomembni stvari, kot je vera, lahko hitro prekipi čez razumne meje, ter, spodbujeno še z drugimi, bolj posvetnimi strastmi, preraste v kako versko vojno, križarsko ali hugenotsko ali v džihad.«<sup>30</sup> Res ni lahkotna stvar verjeti v sočlovekovo večno trpljenje po smrti in hkrati ostati prepričan o svoji pravičniški poti, ki vodi v raj. To se dobro pokaže na primerih, kakršnih je zgodovina polna in kažejo na človeško tendenco zaostrovanja in posploševanja religioznih prepričanj. To gotovost, da ni druge poti, kot je moja, in kdor je ne ubere, je v strašni zmoti, dobro ponazarjata dve veliki religiji, ki sta si bili v zgodovini veliki nasprotnici in tekmici – in to ravno zaradi svojih podobnih univerzalnih aspiracij, to sta islam in krščanstvo. Pripadniki obeh velikih religij iskreno verjamejo, da jim je bila od Boga razodeta resnična vera, kateri mora, če mu je le mar zase in za resnico, slediti ves svet. Ta izključujočnost vsebuje prepričanje, da njihova vera edina ustreza resničnosti, medtem ko so ostale neresnične. Drugače verujoči, ne glede na to, kako so krepotni, so po smrti obsojeni na večno pogubo v peklju. V prvih stoletjih islama so muslimani delili svet na dva dela, prvi je *Dar al-Islam*, to je 'hiša islama', verujočih muslimanov, kulture in miru, ter *Dar al-Harb*, to pa je 'hiša vojne', to so ozemlja, ki niso bila pod oblastjo muslimanov in ki so jih obvladovali neverniki, in dolžnost je priganjala muslimanske voditelje, da jih čimprej povedejo pod svojo oblast in njihove prebivalce seznanijo

---

<sup>29</sup> Jaspers, 1999, str. 67.

<sup>30</sup> Uršič Marko, *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori, Poletje : drugi čas. Del 2, Sedmerke* (Ljubljana, 2006), str. 297.

z edino pravo vero.<sup>31</sup> Podoben pogled so imele tudi druge napredne civilizacije starega Rima, Grčije, Kitajske, ki so se zgražale nad neotesanostjo in divjostjo barbarov, ki so jih obkrožali. Temu vrednostnemu presojanju se je kot kriterij omike in civiliziranosti pridružila še vera, edina resnična in popolna, in dodatno zaostrila ta boj, ki je dobil kozmične razsežnosti boja dobrega proti zlu, resnice proti neresnici.

Četudi v drugače verujočem človeku kristjan prepozna plemenitost in dobroto, je zanj ta človek brez vere v Kristusa in brez posluha za evangelij še vseeno v veliki zmoti. Kristjan mora čutiti kot dolžnost, da mu oznanja pravo vero, to mu narekuje tudi Sveto pismo, kjer je zapisano: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.«<sup>32</sup> Ta zanos je gnal in še vedno žene mnoge krščanske misijonarje, saj menijo, da s tem nevernikom vendarle pomagajo, delajo v njihovo dobro in jih popeljejo na pot resnice ter pod milostno okrilje Cerkve. Mnogi misijonarji dejansko naredijo veliko dobrega, kot na primer Pedro Opeka, ki je svoje življenje posvetil ljudem na Madagaskarju. A na druge konce sveta jih vendarle popelje ravno gotovost v univerzalnost in dokončnost svoje verske resnice. Ampak kako naj sprejmemo prepričanje, da je v hudi zmoti tisti, ki ne veruje v Kristusa, božjega sina, ki naj bi se rodil na Zemlji in umrl na križu. Že sama obljuba posmrtnega življenja se filozofom zdi prevelika, da bi jo lahko jemali resno. Ali kot pravi Uršič: »Kako je lahko naše odrešenje odvisno od tega, na katero stran tehtnice stavimo zdaj, v nekem poljubnem trenutku časa. [...] Le kako naj o tem odloča nepomembno naključje, da človek stavi na levo ali desno skodelico tehtnice, da se lahkomišelnost izreka za ali proti!«<sup>33</sup> Malo pred tem pravi tudi: »V tej logiki je nekaj norega, nekaj strašno domišljavega!«<sup>34</sup> In čisto upravičeno se zdi zapisati, da je privzemanje stališča o izključnosti prvi korak do domišljavosti in nekritičnega popredmetenja, dogmatizma, ki se lahko izredno hitro sprevrne v fanatizem, ki nato porodi nasilje.

V uradnem katoliškem učenju ima poleg pravovernosti in kreposti posameznika odločilno vlogo pri odrešenju Cerkev. Zunaj Cerkve ni odrešenja, *Extra Ecclesiam nulla salus*, je znan cerkveni rek, ki je nastal v prvih stoletjih krščanstva. Tako sta pisala Origen (»Nihče naj si ne dela iluzij, zunaj te hiše, torej zunaj Cerkve, nihče ne bo rešen. Če kdo odide iz nje, bo sam odgovoren za svojo smrt.«) in Ciprijan (»Kdorkoli se loči od Cerkve in se priključi ločini, ne bo deležen obljub Cerkve; če zapusti Kristusovo Cerkev, ne bo imel dostopa do Kristusovega

---

<sup>31</sup> Bernard Lewis, *Middle East, A Brief History of the last 2000 years* (New York, 1995), str. 273-274.

<sup>32</sup> Mt 28,19

<sup>33</sup> Uršič, 2006, str. 295.

<sup>34</sup> Ibidem.

plačila. Ne moreš imeti Boga za Očeta, če nimaš Cerkev za Mater.«).<sup>35</sup> Ti očitki so leteli predvsem na odpadnike od Cerkev, razkolnike. Osredkar trdi, da so ti zapisi nastali zaradi specifične zgodovinske situacije, v kateri se je znašla Cerkev, in da niso merili na problem odrešenja vseh tistih, ki niso del Cerkev. A vendar je takšna dobesedna razlaga ostala skoraj tisočletje in pol ostal glavno vodilo pri presojanju tega vprašanja in v veljavi ostaja vse do danes. To ostro stališče se je začelo rahljati v 20. stoletju, ko je cerkveno učiteljstvo prvič ponudilo drugačno razlago. Drugi vatikanski koncil, ki je zasedal od leta 1962 do leta 1965, je bil prvi cerkveni zbor, ki je pozitivno govoril o drugih religijah, ali kot zapiše Osredkar: »Prvič v zgodovini katoliško učiteljstvo izrecno prizna, da Bog deluje tudi v nekrščanskih religijah.«<sup>36</sup> V nekaj koncilskih dokumentih so zapisane misli, ki sicer ne oporekajo omenjenemu načelu, a vseeno dopuščajo možnost odrešenja nevernikom, če brez lastne krivde ne poznajo evangelija. Po tem novem tolmačenju Cerkev ostaja poglobitna za odrešenje vernikov, a za zveličanje ni nujno, da ji pripadaš. Potrebno je ostati povezan s Cerkvijo, to kazati z dejanji ali vsaj v želji in hrepenenju, četudi nezavednem. Dogmatična konstitucija o Cerkvij, znana kot *Lumen Gentium*, luč narodov, vsebuje zelo povedno besedilo o odrešenju nekatolikov, kjer kot kriterij zveličanja ni postavljena zgolj pripadnost Cerkvij, temveč tudi človekova vest: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkev, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.«<sup>37</sup> Ne bi se rad zapletel v ta vprašanja tolmačenja koncilskih dokumentov in uradnega katoliškega nauka o zveličanju, rad bi poudaril le, da bi bilo napačno enostavno trditi, da je uradno stališče Cerkev trdi ekskluzivizem, vseeno pa bi bilo napak trditi, da uradno cerkveno stališče ni ekskluzivistično. Priča smo Cerkvenemu odpiranju, najbolj dobrohotni krščanski odgovor nekaterim elementom drugih religij priznava vsaj del resničnega in svetega, ki pa je v polnosti razodeto zgolj v krščanstvu.

**Kljub tem pozitivnim premikom, lahko zapišem, da je ta zahteva po izključnosti tisto resnično najbolj boleče bistvo velikih verstev in še eden izmed razlogov, zakaj je filozofom tako težko razumeti, kaj šele sprejeti religijo.** Jaspers se postavi nad zahtevo po izključnosti verovanja, ki je zanj nesprejemljiva. Tako postavlja ločnico in **razlikuje med brezpogojnostjo in splošno veljavnostjo verovanja.**<sup>38</sup> Brezpogojno verovanje je za verujočega brez pridržkov resnično in nujno, eksistencialne resničnosti religioznih občutij ne gre zanikati. Potem ko

---

<sup>35</sup> Povzeto po: Osredkar, 2012, str. 554.

<sup>36</sup> Ibid. str. 551.

<sup>37</sup> Osredkar, 2012, str. 555.

<sup>38</sup> Jaspers, 1999, str. 70.

priznamo brezpogojno verovanje, o katerem načeloma niti ne moremo dvomiti, pa moramo nasprotovati kakršnemukoli izvajanju te brezpogojnosti in razširjanju v sfero splošne veljavnosti. Ta korak pripelje do izključujočega verovanja, ki vsebuje prepričanje, da je moja verska resnica edina resnična in da avtomatično vključuje in presega vsako drugo, ki je lahko kvečjemu njen odmev ali odsev. To sporno zahtevo po izključnosti, v kateri lahko prepoznamo mnoge kali zla, sestavljata **absolutna gotovost** v resničnost svojega verovanja, posledično zavračanje vseh ostalih ter **univerzalnost in dokončnost** verovanja, ki zadeva vso človeštvo, celotno človeško zgodovino in vso »ustvarjeno« naravo, vesolje – totalnost verovanja, ki je zaključeno in dovršeno.

Seveda se zastavi vprašanje, ali je v religiji lahko sploh drugače in v čem je to slabše od, na primer, filozofiranja, ki privzema neko stališče, zavrača pa druga. Zatrjujem, da to ni eno in isto. Stališče, ki ga zavzema filozof, mora biti utemeljeno in argumentirano v skladu s pravili racionalnega diskurza - logike. Nasprotna stališča argumentirano zavrne, razum pa ga obvezuje, da če spozna, da je v zmoti, napako prizna in svoje stališče spremeni. Verovanje, na drugi strani, ne more biti in ni utemeljeno v razumu, za razum obvezujoča splošna veljavnost prepričanja za verovanje ne more veljati. **Sledeč zgornjemu razlikovanju pa je vera religiozno občutje, ki zadene celotno človekovo bitje in je tako brezpogojno obvezujoča za verujočega, vendar vsakršno razširjanje te zavezujočnosti zunaj mene samega je napaka, saj je osnovano na nesprejemljivih postavkah, ki jih drugače ali ne-verujoči ne more sprejeti brez odpovedi lastnim jedrnim prepričanjem. Zato je priznavanje univerzalnosti verovanja sporno.** Tako po tej poti izključnosti pridemo do mesta, kjer je možno ali izničenje (zgolj izrečeno, mišljeno ali v nekaterih skrajnih poskusih fizično izvedeno) ali pa zadržano sprejemanje obstoja drugega in nadaljnje zatrjevanje njegove zmote. Ali obstaja še tretja alternativa? Je sploh mogoča?

Ali se z odrekanjem splošne veljavnosti in univerzalnosti relativizira samo verovanje? Jaspers vernikom priznava brezpogojnost njihovega verovanja, vendar pravi, da religiozna misel z vsakim poskusom zaobjetja ali izgovoritve presežnega »takoј dobi časovno obleko«. <sup>39</sup> Je izrečena v nekem trenutku in času, postane človeška. Želi torej dokazati, da je brezpogojna gotovost v veri nekaj drugačnega od zahteve po splošni veljavnosti, katere v pristni religioznosti ne bi smeli najti in proti kateri se želi Jaspers bojevati z vsem srcem, saj so možne posledice te izključnosti znane – verske vojne, nestrpnost, inkvizicija – in sodijo med temačnejša poglavja

---

<sup>39</sup> Jaspers, 1999, str. 77.

človeške zgodovine. Če bi bila možna spreobrnitev in zavrnitev te obče zahteve po izključnosti velikih religij, bi bil to velik napredek za človeštvo. **Verjetno pa bi opustitev predpostavk o univerzalnosti temeljito spremenila ustaljene religije do te mere, da bi se bale za izgubo svojega bistva, tako da se zdi tovrstno razmišljanje na meji utopičnega.**

#### **4. Strpnost in medverski dialog**

V tem poglavju se posvečam obravnavi perečega vprašanja strpnosti in medverskega dialoga na podlagi dosedanjega premisleka. Lahko rečem, da je ost sledečega razmišljanja usmerjena predvsem proti fanatizmu, proti dogmatizmu in zlu, ki je pogosto posledica tovrstnih svetovnonazorskih pogledov. Moj namen je torej priti do stališča, ki ga lahko zavzame filozof ali intelektualec, in s katerega lahko ostro nastopi zoper domišljavo gotovost in fanatizem. To seveda ni in ne more biti recept za uvajanje in večanje dejanske tolerančne države v svetu, v dogodkovni zgodovini. Upam, pa da je lahko ta misel temelj, začetek, opora, argumentacija tolerančne države tistega, ki jo premisli in sprejeme. Razprave o strpnosti in možnosti medverskega dialoga so v zadnjem času, predvsem v zadnjih nekaj desetletjih, zelo aktualne. V sodobnem svetu postaja svet vse bolj povezan. Prebivalstvo metropol v Evropi in ZDA postaja vse bolj raznoliko. Prisotnost drugače verujočih, njihova različnost, kot tudi njihova sorodnost, nam postajata vse bolj očitno dejstvo. Diskusijo o dialogu med verami narekuje tudi vprašanje islamskega terorizma, ki je z napadi 11. septembra 2001 dobil svetovno pozornost. Napadu so sledili ogorčeni odzivi, invazije in intervencije zahodnih, večinsko krščanskih držav na Bližnjem vzhodu. Pred kratkim smo bili priče tudi množičnim migracijam pretežno muslimanskega bližnjevzhodnega prebivalstva v Evropo. Vse to je vzgibalo močna čustva, vprašanje medverskega dialoga je vse bolj aktualno.

Osnovno izhodišče razprave je dejstvo, da obstaja in sobiva mnogo različnih religij, katerih verovanja so pri nekaterih stališjih medsebojno izključujoča. Če je resnična ena, je druga napačna. Kakšne so posledice te raznolikosti ob stiku dveh verstev? V zadnjem času smo bili vse večkrat priča spoštljivemu sprejemanju različnosti in poudarjanju ter iskanju sorodnosti in podobnosti, ne razlik. Na primer srečanje carigrajskega patriarha Atenagorasa in papeža Pavla VI. leta 1964, ki mu je leto kasneje sledil preklic davnega izobčenja med Rimom in Carigradom iz leta 1054. Velik simbolni pomen je imelo tudi dejanje sedanjega papeža Frančiška, ki je marca 2016 maševal v azilnem domu v Rimu in obredno umil noge petim azilantomki so iz različnih, večinoma muslimanskih držav, pribežali v Italijo.

A vse to se zdi, kot da zbledi v primerjavi z grozodejstvi, ki jih je človek v preteklosti počel in opravičeval v božjem imenu in ki se ponekod, na žalost, nadaljujejo do danes. Ti zločini so zares črn madež v zgodovini človeštva in sodijo v njena temačnejša poglavja. Govorim o verskih vojnah preteklosti, na primer o križarskih vojnah, vojni med katoliki in protestanti ter inkviziciji – preganjanju, sojenju in tudi mučenju posameznikov, ki so skrenili s poti 'prave vere', islamskemu terorizmu, katerega storilci najpogosteje ubijajo nedolžne žrtve, pokolu v Srebrenici, kjer je življenje izgubilo več kot 7000 bošnjaških muslimanskih mož in dečkov. Seveda je vprašanje, ali so ti naštetih zločini zares posledica do skrajnosti prignanih prepričanj o verski izključnosti ali pa, če uporabim Nietzschejev izraz, volje do moči, ki je svoj prostor našla v religiji in le-to izkorišča kot svojo ideološko podlago, s katero svoje posvetne cilje opravičuje v imenu svetega in s tem religijo pravzaprav zlorablja. Ali ne gre le za identitetno in razdiralno politiko, ki si je za enega izmed kriterijev izbrala pripadnost določeni veri? Drugi pomislek pa je ali ni tovrstna nasilna manifestacija verske izključnosti pravzaprav že prešla, vsaj v zahodnem svetu nima več svojega mesta in je preganjana. Vojne v 20. stoletju so se bojevale na drugačni ideološki podlagi, verske vojne pa sodijo v izredno oddaljena obdobja zgodovine Evrope ter v današnji nerazviti tretji svet. Kot da je verska nestrpnost ena od tistih stvari, ki ne plačuje človeškega življenja, ki je, oziroma še bo, skupaj z rasno in etnično nestrpnostjo odpravljena z razvojem civilizacije. In tretji pomislek, ali je prizadevanje po iskreni strpnosti naivno? Ali ni dovolj le doseči spoštljiv dialog ter odsotnost konfliktov in nasilja?

Če se religija uporablja v identitetni razdiralni politiki, potem je argument, zakaj je to nesprejemljivo, popolnoma na mestu. Odsotnost nasilja v imenu vere v zahodnem svetu pa je razveseljujoče. Do takšnega stanja so vodili težki, a izredno dobrodošli koraki. Medverski dialog vseeno ohranja svojo pomembnost, četudi ni verskih vojn. Sama vojna je na evropskem kontinentu redkost, kar ne pomeni, da bi se morali nehati prizadevati za mirno sožitje med narodi, ki so se v 20. stoletju še bridko borili. Na tretji pomislek pa nimam zadovoljujočega odgovora. Če bi zatrdil, da stanje funkcionalnega dialoga in odsotnosti nasilja ni dovolj, in besede prevedel v dejanja, potem bi drsel v položaj, ko bi moje stališče od sogovornika zahtevalo izbris njegovega nedotakljivega bistva ter sam postal zatiralec. Če pa pravim, da je to popolnoma dovolj, potem pristanem na globoko, morda nikoli izrečeno eshatološko in spoznavno superiorno stališče, ki se skriva pod sicer spravljivo retoriko.

Trdim, da je prvi pogoj, da se dialog sploh lahko začne, ravno v prejšnjem poglavju zagovarjana opustitev zahteve po izključnosti. Priznavanje soobstoja druge religije, brez zatrdjanja, da še vseeno pripadam religiji, ki je edina resnična. In tako če sledimo izvajanju iz prejšnjega

poglavja, lahko in moramo priznavati verujočemu brezpogojnost njegovega verovanja kot eksistencialno resničnost njegove religiozne izkušnje in vso legitimnost njegovega verovanja, ki zadeva njega kot bitje, ga osmišlja in mu daje upanje. Hkrati pa to priznavanje ne pomeni sprejemanja vsebin njegovega verovanja, kakor tudi ne sprejemanje posploševanja njegovih verskih resnic zunaj sfere njegove eksistence. V dialogu z globoko verno osebo bi ji torej morali priznavati deleženje v presežnem, ki ga v skladu s svojo versko tradicijo na različne načine v različnih oblikah fiksira v predmetnem svetu.<sup>40</sup> To se kaže kot nujno, četudi sami ne priznavamo možnosti obstoja nečesa presežnega, nečesa, kar bi lahko bilo predmet religiozne izkušnje. Za oporekanje, omalovaževanje, poniževanje ali zgolj posmeh verujočega ali vsebine njegovega verovanja nikakor ne bi smeli najti opravičila. Po drugi strani pa, če je cilj strpen dialog z drugače verujočim, moram nastopati spoštljivo, a hkrati trdno stoječ v svoji lastni utemeljenosti. Hans Georg Gadamer je zapisal, da prava toleranca izvira iz pozicije moči.<sup>41</sup> Iz lastne, utemeljene pozicije. Pogosto se zdi, da gre nekdo v svojem iskanju strpnosti tako daleč, da zanika svoje stališče, ozadje in v sprejemanju drugačnosti popolnoma relativizira svoj horizont.

## 5. Smrt, presežnost in filozofska vera

V tem zadnjem poglavju želim prikazati in interpretirati nenavadno pozicijo filozofske vere. Jaspersovo delo, na katerega se opiram, nosi naslov *Filozofska vera*. Vera v prvi vrsti zadeva transcendenco oziroma odnos vernika do tega transcendentnega ali presežnega. Latinsko *transcendere* pomeni prestopiti, prekoračiti, stopiti onkraj tja čez. Vsak govor o presežnem je izredno problematičen in zahteven. Najbolj očitna je problematika samega pozitivnega ovrednotenja presežnega. Z vsakim govorom o presežnem, transcendentnem, neizrekljivem, kakršnokoli ime že poiščemo in uporabimo, hitro pride do popredmetenja tega, kar načelno ne more biti popredmeteno, ne more biti vsebovano v pojmu, ne more biti mišljeno. Pa vendar nas nekaj vseeno odvrča od tega, da z eno potezo zanikamo in zavrnamo poskuse tovrstnega razmišljanja. Popolnoma upravičeno se zdi domnevati o resničnosti mističnih izkustev, kot se izrazi Vörös.<sup>42</sup> V človekovem življenju pridejo trenutki, v katerih tudi načelno nereligiozna oseba začuti to presežno, ki se mu poskušamo tako previdno približati. To so trenutki, ki jih Jaspers imenuje mejni položaji. To je smrt bližnje osebe, približajoča se lastna smrt, neznosno trpljenje. K tem mejnim izkustvom bi dodal še neizmerljiv, vseobsegajoč občutek ljubezni, ki ga čuti starš do svojega novorojenega otroka, občudovanje mogočnosti narave, njene

---

<sup>40</sup> Jaspers, 1999, str. 77.

<sup>41</sup> Gadamer, 2000, str. 184.

<sup>42</sup> Vörös, 2016, str. 75.

matematične urejenosti, njenih neverjetnih razsežnosti in lepote kozmosa. To so mejni položaj, ki nas na robnih eksistencialnih izkušnjah napotujejo 'tja preko' in nam nakazujejo tisto neizrekljivo.

Tako pridemo na območje filozofske vere Karla Jaspersa. Najprej se seveda zastavi vprašanje, ali ni sam pojem filozofske vere paradoksen. Na eni strani stoji filozofija, stremljenje k osvetljevanju sveta s pomočjo razuma, vednosti, na drugi strani vera, verjetje in popolno in dokončno sprejetje tistega, v kar verjamemo. Pri Jaspersovi filozofski veri gre za vero, ki je vselej v navezavi v vednostjo, kajti, kot pravi, »filozofska vera, vera mislečega človeka, ima v vsakem trenutku to lastnost, da obstaja zgolj v povezavi z vednostjo.«<sup>43</sup> A ne izhaja iz umskega spoznanja, seveda nikakor tudi ne iz razodetja. Označimo jo lahko le negativno, ne more postati izpoved, njena misel pa ne more postati dogma. Kot pravi Jaspers: »Svoje opore ne najde v kakem objektivnem končnem v svetu. [...] Je svobodna, ker ni fiksirana v kakem absolutirajočem končnem. **Ima naravo negotovega lebdenja (namreč glede izrekljivosti) in obenem brezpogojnosti (v praksi delovanja)**«.<sup>44</sup> Gre za precej izmuzljivo stališče, za katerega se zdi, da uhaja filozofiji in religiji. Menim, da je izraz filozofska vera pravzaprav bolj primeren za oznako načina mišljenja, kot misli. Mišljenja filozofa, ki ga v osnovi opredeljuje kritična drža, avtonomnost sodbe, želja po resnici, resnicoljubnost in iskrenost in ki v svojem bistvu ne more sprejeti te ali one razodete religije, v svojem mišljenju, življenju, delovanju pa občasno ali vedno znova trka ob to presežno. Rekel bi, da prej sodi na področje življenjske prakse, ne more biti filozofija, a iz nje izhaja, po naravi pa je nasprotna vsakršni religiji. Vörös omenja raznolike vzhodne in zahodne filozofe – med slednjimi antične helenistične filozofe, Schopenhauerja, Nietzscheja, Kierkegaarda, Heideggra in Wittgensteina – pri katerih »**misel in dejanje, pojem in življenje, nista razmejena, temveč se tesno prepletata**.«<sup>45</sup> Temu lahko rečemo modrost, popolna skladnost notranjega in zunanjega življenja, ki jo dosežejo le redki, najbolj dosledni misleci. Filozofija, ki vpliva na življenje filozofirajočega, ga spremeni, oblikuje.

---

<sup>43</sup> Jaspers, 1999, str. 11.

<sup>44</sup> Jaspers, 1999, str. 18.

<sup>45</sup> Vörös, 2016, str. 94.

## 6. Zaključek

Tako sem približno osvetlil filozofsko vero, ostaja pa vprašanje, kakšen je njen smoter. Ne prepoznam prav nobenega, ne odrešenja, zveličanja in večnega življenja, ne hotenja po mističnem zlitju s presežnim, ne izničenje jaza, ne razsvetljenja, niti ne spoznanja. Morda gre zgolj za prepoznavanje v zrcalu prikazujoče se presežnosti in odpoved vsakršni predmetni in pragmatični navezavi na presežnost. Filozofska vera je poskus filozofskega premišljevanja o transcendentni resničnosti, kot jo doživlja ali živi filozof. Ta živi iz njemu lastne vere, ki se močno razlikuje od konfesionalne religioznosti kot tudi od brezbožnosti. Menim, da gre za poseben način religioznega občutja filozofa, ki zaradi svoje zavezanosti filozofiji ne more biti religiozen v ožjem smislu, in poseben odnos filozofije do religije, ki le-te ne odpravlja, niti ne upravičuje. Filozofije, ki je kritična, ampak kljub temu zagovarja dialog, filozofije, ki ugovarja dogmatičnemu prisvajanju in nekritičnemu popredmetenju tistega neizrekljivega. Filozofija in religija zasedata visoko mesto v zakladnici dediščine človeštva in velik del človeške zgodovine sta bili tesno prepleteni. Danes sta ločeni duhovni tradiciji in kljub vsem sorodnostim je filozofsko stališče nezdržljivo z religijskim, saj obe zadevata najgloblji smisel človeka, dva različna pristopa k resničnosti, ki drug drugega izključujeta. Zaradi vseh očitnih nasprotij in konfliktov se mi zdi vprašanje medverskega dialoga bistveno. Predpogoj vsakršnega dialoga je zavrnitev argumenta proti izključnosti, proti dogmatizmu in proti fanatizmu, ki pogosto tičita v središču velikih konfesionalnih religij in tudi posvetnih ideologij. Četudi koga Jaspersova filozofska vera ne prepriča, pa lahko kot verodostojno in častivredno opredelimo njegovo namero zoper nekritično in nestrpno prisvajanje resnice ter vztrajanje pri odprtosti in dialoški in iz te drže potegnemo vzporednice v našem življenju. **Iskanje skupne podlage človeškosti pri zadevah, ki nas najbolj ločujejo, je morda res izredno zapleteno, a to ne sme biti razlog, da jo prenehamo iskati.**

## 7. Bibliografija

Bruno, Giordano, *Kozmološki dialogi*, Ljubljana 2004.

Charlesworth, Maxwell, *Filozofija in religija: od Platona do postmodernizma*, Ljubljana 2011.

Dale Tuggy, *Theories of Religious Diversity*, The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>, 15.4.2018.

Gadamer, Hans Georg, *Resnica v humanističnih znanostih*, v: Iluzija, IV/3, Ljubljana 2000.

Habermas, Jürgen, *Med naturalizmom in religijo : filozofski sestavki*, Ljubljana 2007.

Hegel, Georg Wilhelm, *Predavanja o filozofiji religije*, Ljubljana 2015.

Hribar, Tine, *Nesmrtnost in neumrljivost, II. knjiga, Krščanska posmrtna nesmrtnost*, Ljubljana 2017.

Jaspers, Karl, *Filozofska vera*, Ljubljana 1999.

Jaspers, Karl, *Sokrat, Buda, Konfucije, Isus*, Beograd 1980.

Katekizem katoliške Cerkve, Ljubljana 1993.

Komel Dean, *Uvod v hermenevtiko*, Ljubljana 2002.

Levinas, Emmanuel, *Smrt in čas*, Ljubljana 1996.

Lewis, Bernard, *The Middle East: A Brief History of the last 2000 years*, New York 1995.

*Mislec neskončnosti Giordano Bruno*, zbornik, ur. Igor Škamperle, Poligrafi, letn. 2, št. 5-6, Ljubljana 1997.

Montaigne, Michel, *The Complete Essays*, New York 1991.

Osredkar, Mari Jože, *Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju*, v: Bogoslovni Vestnik, 72, 2012.

Osredkar, Marij, *Božje razodetje v Bibliji in Koranu*, Ljubljana 2016.

Ošljaj, Borut, *Homo Diaphoricos. Uvod v filozofsko antropologijo*. Ljubljana 2004.

Ratzinger, Joseph, *Uvod v krščanstvo*, Celje 2005.

Reale, Giovanni, *Zgodovina antične filozofije I-IV*, Ljubljana 2002 – 2013.

Splošni religijski leksikon, Ljubljana 2007.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod, Ljubljana 1997.

Uršič, Marko, *Gnostični eseji*, Ljubljana 1994.

Uršič, Marko, *Štirje časi, Poletje: drugi čas. Del 2, Sedmerke*, Ljubljana 2006.

Vörös, Sebastjan, *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*, Ljubljana 2016.