

Danijel Tolvajčić¹, Aleksandra Golubović²

¹ Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlaška 38, HR–10000 Zagreb

² Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Odsjek za filozofiju, Sveučilišna avenija 4, HR–51000 Rijeka
dtolvajcic@gmail.com; agolub@ffri.hr

**Perspektive suvremene anglosaksonske
filozofije religije**

Sažetak

Nakana je ovoga teksta izložiti neke više i manje poznate religijsko-filozofijske perspektive i pravce unutar suvremene anglosaksonske (analitičke) filozofije poput reformirane epistemologije, vitgenštajnijanizma, ne-realističke, feminističke i pluralističke filozofije religije. Svaka pojedina »škola mišljenja« nastoji na autentičan način filozofijski interpretirati fenomen religije pritom uglavnom ne koketirajući s konfesionalnim interpretacijama. Pokazuje se kako je filozofija religije dinamična i, prije svega, autentično filozofijska disciplina koja se ne može svesti na lošu religijsku apologetiku, već ima svoje legitimno mjesto među disciplinama filozofije.

Ključne riječi

filozofija religije, reformirana epistemologija, vitgenštajnijanizam, ne-realizam, religijski pluralizam, feminizam

Uvod

Kao što je poznato, u suvremenoj anglosaksonskoj analitičkoj filozofiji logički je pozitivizam (u različitim inačicama) dugo – gotovo do sedamdesetih godina 20. stoljeća – imao središnju ulogu. U samom se središtu logičkog pozitivizma nalaze načela verifikacije i (kasnije) falsifikacije – koja svaku religijsku (ali i svaku drugu metafizičku) tvrdnju proglašavaju ne samo lažnom, odnosno neistinitom, već jednostavno besmislenom! Posljedica je bila to da, u prvoj polovici 20. stoljeća, interes za filozofiju religije na engleskom govornom području gotovo da nije postojao među profesionalnim filozofima niti su studiji filozofije nudili kolegije iz toga područja. No, stvari se ubrzo mijenjaju. Logički se pozitivizam urušava »pod težinom vlastitih principa«¹ te se javlja obnovljeni interes za religijsko-filozofijska pitanja. Tome u prilog svjedoči i časopis *Time* koji donosi članak pod naslovom »Religija. Posuvremenjenje slučaja za Boga« (»Religion. Modernizing the Case for God«, 1980.) u kojemu se govori o

»... tihog revoluciji u misli i argumentima koju je rijetko tko mogao predvidjeti samo prije dva desetljeća, i u kojoj se tema 'Bog' ponovno vraća. Ono što je najintragantnije, ovo se ne događa

1

Deane-Peter Baker, »Introduction. Alvin Plantinga, God's Philosopher«, u: Deane-Peter Baker (ur.), *Alvin Plantinga*, Cambridge Uni-

versity Press, Cambridge 2007., str. 1–14, ovdje str. 1.

među teolozima i običnim vjernicima (...) već u strogim, intelektualnim krugovima akademskih filozofa, gdje je konsenzus odavno protjerao Svemogućeg iz plodonosnog diskursa.«²

Time je kao najprominentnijeg predstavnika obnovljenog interesa za religijska pitanja u filozofiji istaknuo Alvina Plantingu (r. 1932.), zasigurno jednog od najznačajnijih živućih analitičkih filozofa religije. Plantinga je začetnik tzv. *reformirane epistemologije*, koja predstavlja jedan od najznačajnijih religijsko-filozofijskih pravaca u suvremenoj analitičkoj filozofiji. No, osim reformirane epistemologije, javljaju se i drugi pristupi unutar anglosaksonske filozofije koji nastoje na svoj specifični način pristupiti fenomenu religije i ponuditi svoju interpretaciju.³ Sve je to dovelo do toga da je danas filozofija religije zasigurno jedna od dinamičnijih disciplina.

Kako je riječ o autorima koji su u Hrvatskoj u manjoj mjeri poznati, prvotna je nakana ovoga priloga predstaviti čitateljicama i čitateljima perspektive u suvremenoj anglosaksonskoj filozofiji religije i to skicirajući rješenja koja donose najznačajniji predstavnici pojedinih pravaca. Također, prikazani se religijsko-filozofijski projekti neće vrednovati iz konfesionalnih teologijskih pozicija pojedinih tradicija.

1. Reformirana epistemologija

Kao što je rečeno u uvodu, reformirana epistemologija (*reformed epistemology*) jedan je od najutjecajnijih i najzastupljenijih suvremenih pristupa religiji unutar analitičke filozofije. Glavni je predstavnik već spomenuti Alvin Plantinga, umirovljeni profesor filozofije sa Sveučilišta Notre Dame. Iako Plantingin projekt ima svoju pretpovijest već u njegovim najranijim spisima, ideja reformirane epistemologije dobila je svoj najviše dorečen i zaokružen izričaj u tekstu pod naslovom »Um i vjerovanje u Boga« (»Reason and Belief in God«⁴). Prilog je izašao 1983. godine u zborniku pod nazivom *Vjera i racionalnost. Um i vjerovanje u Boga (Faith and Rationality. Reason and Belief in God)*⁵. Zbornik je jedan od temeljnih filozofijskih dokumenata reformirane epistemologije.⁶ Plantingin »Um i vjerovanje u Boga« – opsežni esej od stotinjak stranica – izvršio je neizmjeran utjecaj na suvremenu anglosaksonsku (analitičku) filozofiju religije te se danas smatra ključnim tekstom pokreta.

U središtu je pitanje racionalnosti religijskoga vjerovanja, a polazište je sljedeće: Je li racionalno vjerovati u Boga i o kakvoj je zapravo racionalnosti riječ? Plantinga nastoji pokazati kako je teističko vjerovanje u sebi racionalno neovisno o tome postoje li valjani »dokazi za Boga«. Odnosno, negativno postavljeno: nema prihvatljive epistemološke koncepcije koja bi isključila teistička vjerovanja kao epistemološki iracionalna. Zapravo, riječ je o pokušaju da se religijsko vjerovanje obrani od kritika koje su mu upućivali razni filozofi, poput Anthonyja Flewa, Bertranda Russella i A. Y. Ayera, poglavito to da su religijska vjerovanja iracionalna, odnosno da im nedostaju valjani dokazi koji bi ih potkrijepili (»evidencijalizam«).

O čemu je točno riječ? Uglavnom se smatra da nitko nikada ne bi smio vjerovati u bilo što ukoliko ne posjeduje dostatnu evidenciju i dokaz. To je zahtjev na koji se pozivaju tzv. evidencijalisti tvrdeći da je riječ o racionalnom zahtjevu. Drugim riječima, mi imamo pravo vjerovati u nešto tek na temelju pribavljene (dostupne) evidencije i/ili argumenta. No, je li to doista naša epistemička dužnost, s obzirom da ponekad nemamo slobodu izbora kada su u pitanju određena vjerovanja, što znači da ponekad jednostavno ne možemo birati u što ćemo vjerovati. Ja, primjerice, sada ne mogu izabrati hoću li vjerovati da se ispred mene nalazi kompjuter na kojem čitam ove retke jer znam

(zato što vidim) da je tako. Dakle, za većinu naših vjerovanja zahtijeva se da budu potkrijepljena evidencijom ili argumentom. No, što je s onim vjerovanjima za koja ne možemo imati evidenciju? Tako primjerice nemamo evidenciju o vjerovanjima koja se tiču naše prošlosti, vjerovanjima o postojanju tuđih umova, induktivnim vjerovanjima itd. Ova vjerovanja ne udovoljavaju zahtjevima evidencijalizma, a mi ih svejedno prihvaćamo i uvrštavamo među temeljna vjerovanja.

Kako uopće dolazimo do sigurnog, tj. opravdanog znanja? Jedna od najpoznatijih teorija opravdanja je fundacionalizam. Prema fundacionalizmu postoji »zgrada« ili »piramida« znanja u kojoj se nalaze dva osnovna tipa vjerovanja: tzv. temeljna i ne-temeljna vjerovanja. Temeljna vjerovanja čine bazu »zgrade« znanja, a sva ostala, tj. ne-temeljna, s njima su povezana.⁷ U temeljna vjerovanja spadaju vjerovanja koja su samo-evidentna (*self-evident beliefs*), evidentna osjetilima (*evident to the senses*) i ne-ispravljiva vjerovanja (*incorrigible beliefs*).⁸ Samo-evidentna vjerovanja su ona koja se odnose na opće principe u logici, aksiome u matematici, itd. U vjerovanja koja su evidentna osjetilima ubraja se sve što je dostupno našim osjetilima (mislimo na osnovnih pet osjetila). A neispravljiva su ona vjerovanja koja nije moguće ispravljati, poput »tračnice se u daljini spajaju«.

Evidencijalisti tvrde da vjerovanja u Boga nisu i ne mogu biti temeljna jer im nedostaje racionalna potpora: prvo zbog nedostatka evidencije, i drugo zbog evidencije o suprotnom (npr. zbog činjenice postojanja zla u svijetu). S obzirom na rečeno mnogi će tvrditi da je iracionalno vjerovati u Boga.

No, Alvin Plantinga zastupa drugačiji stav. On smatra da za vjerovanje u Boga nije potrebno imati evidenciju niti argument. Dakle i bez evidencije i argumenta vjerovanja u Boga su utemeljena i racionalna.⁹ Plantinga smatra da ako su prisutni određeni uvjeti i ako se osoba nalazi u određenim okolnostima (ili situaciji), onda ona može vjerovanje u Boga tretirati kao »pravo temeljno

2

N. N., »Modernizing the Case for God«, *Time*, 7. travnja 1980. Dostupno na: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,921990-3,00.html>. Pristup: 15. 12. 2014.

3

Važno je također napomenuti kako svi predstavljeni pravci prvotno proizlaze iz kršćanskog religijskog konteksta gdje se uglavnom (osim eventualno pluralističke filozofije religije) pojavljuju kategorije i koncepti imanentni kršćanstvu i ostalim monoteističkim religijama. To naravno, ne znači da se njihovi uvidi i rješenja ne mogu primijeniti i na ostale ne-teističke tradicije.

4

Usp. Alvin Plantinga, »Reason and Belief in God«, u: Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff (ur.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983., str. 16–93. Također su važni i prilozi: Alvin Plantinga, »Is Belief in God Rational«, u: Cornelius F. Delaney (ur.), *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979., str. 7–27; Alvin Plantinga, »Is Belief in God Properly Basic?«, *Noûs* 15 (1/1981), str. 41–51; Alvin Plantinga, »Religious Be-

lief Without Evidence«, u: Louis P. Pojman (ur.), *Philosophy of Religion. An Anthology*, Wadsworth, Belmont 1987., str. 453–468; kao i kapitalno djelo: Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford/New York 2000.

5

Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983.

6

Osim Plantinge priloge su objavili i drugi značajniji autori unutar pokreta poput Nicholasa Wolterstorffa, Georgea Mavrodesa i Williama Alstona.

7

Usp. A. Plantinga, »Reason and Belief in God«, str. 47–49.

8

Usp. *ibid.*, str. 60.

9

Usp. *ibid.*, str. 64–65.

vjerovanje« (*properly basic belief*).¹⁰ Kada kažemo da je vjerovanje u Boga temeljno, tada mislimo na to da je utemeljeno u specifičnim religijskim iskustvima i u tome smislu je ono opravdano i racionalno samo po sebi. Vjerovanje u Boga (kao i ostala navedena temeljna vjerovanja) može proizlaziti iz ispravnog funkcioniranja čovjekovih kognitivnih sposobnosti. Mi se jednostavno imamo pravo osloniti na izručenja našega razuma i u tome smislu vjerovanje u Boga nije ništa manje racionalno (utemeljeno, opravdano) od ostalih temeljnih vjerovanja. Dapače, ono se temelji na povjerenju u Boga, ali i na povjerenju u ispravan način formiranja naših vjerovanja (koji predstavlja njihovo jamstvo).

Ovdje je u stvari riječ o reinterpetaciji rješenja koje je ponudio reformator Jean Calvin. Otuda i sam naziv za pokret, jer Calvin je idejni začetnik reformirane, kalvinističke inačice kršćanstva. Plantinga preuzima Calvinovu ideju o *sensus divinitatis* – svojevrsnom »osjetilu za Boga« – koju je reformator izložio u svojem djelu *Institucije kršćanske religije* (*Institutio Christianae religionis*, 1536.).

Prema Calvinu vrijedi sljedeće:

»Da ima u ljudskome razumu, u stvari po prirodnome instinktu, neko osjetilo za božanstvo (*sensus divinitatis*), smatramo da je onkraj svake rasprave, jer je Bog sâm, kako bi spriječio nekoga čovjeka da glumi neukost, udijelio svim ljudima neku ideju o njegovom božanstvu, sjećanje koje on trajno obnavlja i povremeno uvećava (...). Osjetilo za božanstvo upisano je u svako srce.«¹¹

To znači da je *sensus divinitatis* dostupan svakome čovjeku neovisno o tome vjerovao on ili ne. Riječ je o »prirodnome znanju«, odnosno o

»... ljudskoj spoznajnoj sposobnosti oblikovanoj tako da proizvede vjerovanje u Boga s prirodnošću i neposrednošću istovrsnom onoj naših pet osjetila.«¹²

Čovjekova grešnost može *sensus divinitatis* utihniti, ali ne i dokinuti. Calvin smatra kako je on čovjeku prirodno urođen, odnosno kako vjerovanje u Boga pripada u temeljne čovjekove danosti. Drugačije rečeno, vjerovati u Boga »dio je našeg ispravno funkcionirajućeg spoznajnog aparata i, poradi toga, činiti tako jest u potpunosti racionalno«. ¹³ Teističko vjerovanje tada nikako nije proizvoljno ili neracionalno jer se Bog sâm »objavljuje i sebe samoga otkriva kroz cjelokupno majstorstvo svemira«. ¹⁴ Sav stvoreni kozmos na različite načine progovara o svojem Tvorcu. Štoviše, Bog je nas ljude »tako stvorio da mi imamo tendenciju ili raspoloženje vidjeti njegovu ruku u svijetu«. ¹⁵ Da čovječanstvo nije sklono grijehu ljudi bi spontano vjerovali u Boga na način kao što vjeruju u izvanjski svijet, druge osobe i slično. Odnosno, vjerovanju u Boga tada ne bi bila potrebna potpora naravne teologije koja pomoću argumenata nastoji dati racionalni temelj i opravdanje teizmu.

Mnogi protivnici reformirane epistemologije navode da je ona samo inačica fideizma. Plantinga im odgovara da je to djelomice točno, no da postoji ključna razlika između ova dva pristupa. U fideizmu se tvrdi da treba vjerovati u Boga čak i usprkos nedostatku evidencije, dok reformirani epistemolozi nastoje pokazati da je vjerovanje u Boga utemeljeno i racionalno iako se ne temelji na evidenciji i argumentu. ¹⁶ Svakako bi se još mnogo toga moglo prigovoriti Plantinginom pokušaju, no bez obzira kakvo mišljenje o njemu zauzmemo činjenica je da je reformirana epistemologija potakla mnoštvo autora da se bave filozofijom religije. Danas se – upravo poradi reformirane epistemologije – u analitičkoj filozofiji ne odbacuju kao besmisleni problemi i teme religijske epistemologije i filozofije religije uopće. U velikoj je mjeri to zasluga upravo Alvina Plantinge.

2. Vitgenštajnizam

Iako se Wittgenstein samo usputno doticao religijskih tema, njegova je misao inspirirala brojne filozofe koji su se bavili religijom i to u tolikoj mjeri da se može govoriti o zasebnoj »školi mišljenja« koja se obično naziva vitgenštajnizam (*Wittgensteinianism*).¹⁷ Prema mišljenju većine komentatora, vodeći je predstavnik ovoga pravca u filozofiji religije velški filozof Dewi Zephaniah Phillips (1934.–2006.), profesor na Swansea University u Walesu u Velikoj Britaniji i Claremont Graduate University u Sjedinjenim Američkim Državama. Iako se bavio i etičkim temama, njegovi su najznačajniji prinosi upravo iz područja filozofije religije. Na filozofijskoj se sceni pojavio 1965. godine djelom *Koncept molitve* (*The Concept of Prayer*)¹⁸.

Phillipsovi filozofijski pristupi zbilji religije predstavljaju značajan odmak od tradicionalnog razumijevanja teističkog vjerovanja. U svojem utemeljivanju metode filozofije religije poziva se na uvide »kasnog« Wittgensteina: ključan je Wittgensteinov uvid da filozofija »ostavlja sve kako jest«.¹⁹ U filozofiji religije nije riječ o opovrgavanju ili potvrđivanju religijskih vjerovanja, nego o tome da filozofija nastoji religiju razumjeti u njezinu izvornome kontekstu. Phillips pokušava razjasniti prirodu religioznog vjerovanja baveći se – kao i Wittgenstein – gramatičkim istraživanjem ovih tema. Pokazuje se kako je sukob između onih koji vjeruju i onih koji ne vjeruju u Boga počesto samo »sukob različitih gramatika«.

Naime, religiozna su vjerovanja potpuno drugačije prirode od vjerovanja utemeljenih na iskustvu. Ono u čemu često griješe filozofi religije (i oni koji govore afirmativno o religiji i oni koji ju opovrgavaju) jest sljedeće: oni traže izvanjske kriterije za potvrđivanje ili opovrgavanje religijskih koncepata. U praksi to znači da se, naprimjer, ideja Božjeg postojanja pokušava razumjeti i tumačiti analogno načinu na koji se tumači i razumije postojanje fizičkih predmeta ili ljudskih bića. Tu filozofi pokušavaju »nametnuti gramatiku drugog načina diskursa na religiju«.²⁰ Nije ispravno niti moguće, smatra Phillips,

¹⁰
Usp. *ibid.*, str. 72.

¹¹
John Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, Vol I, prev. Henry Beveridge, James Clarke & Co., Grand Rapids 1970., str. 43.

¹²
Daniel J. Hill, Randall D. Rauser, *Christian Philosophy A–Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006., str. 45.

¹³
Ibid.

¹⁴
A. Plantinga, »Reason and Belief in God«, str. 80.

¹⁵
Ibid.

¹⁶
Usp. *ibid.*, str. 90–91.

¹⁷
Usp. Dewi Zephaniah Phillips, »Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God«, u: William

J. Wainwright (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005., str. 447–471; Stephen Mulhall, »Wittgenstein and the Philosophy of Religion«, u: Dewi Zephaniah Phillips, Timothy Tessin (ur.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke/New York 2001., str. 95–118; John Hyman, »Wittgensteinianism«, u: Philip L. Quinn, Charles Taliaferro (ur.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Wiley-Blackwell, Malden/Oxford/Carlton 2007., str. 150–157.

¹⁸
Dewi Zephaniah Phillips, *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan, London 1965.

¹⁹
Ludwig Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*, Globus, Zagreb 1998., I: 122–123.

²⁰
Dewi Zephaniah Phillips, *Faith and Philosophical Inquiry*, Routledge and Kegan, London 1970., str. 132.

na isti način govoriti o postojanju fizičkih predmeta i postojanju Boga. Religijski se koncepti – ukoliko im želimo pristupiti na ispravan način – ne smiju razumjeti kao »eksperimentalne hipoteze o svijetu«. ²¹ Kako bismo mogli filozofijski pristupiti religijskim konceptima, moramo uzeti u obzir »religiozni kriterij smislenosti« (*religious criteria of meaningfulness*), odnosno pokušati razumjeti religiju iz perspektive njezina vlastita samo-razumijevanja. ²² To znači da moramo analizirati »jezične igre« religije. Za Wittgensteina (i Phillipsa) izraz 'jezična igra' (*Sprachspiel*) označava »cjelinu jezika i djelatnosti kojima je on protkan«, ²³ odnosno izriče činjenicu da je »govorenje jezika jedan dio neke djelatnosti ili neke forme života«. ²⁴ Drugačije rečeno – a kako to kompetentno tumači Ivan Macan – taj izraz želi reći

»... da je za objašnjenje ili određivanje značenja nekog jezičnog izraza vrlo važno uočiti u kojem se kontekstu taj izraz upotrebljava.« ²⁵

To znači da filozofija religije u središte svojih istraživanja mora staviti načine funkcioniranja religioznog jezika. A kako bi to uopće bilo moguće, potrebno je pažnju usmjeriti na različite religiozne prakse u kojima se taj jezik koristi. Jer,

»... ako filozof želi nešto reći o religiji, mora obratiti pažnju na ono što religiozni vjernici čine i govore.« ²⁶

Filozofija, da bi mogla nešto suvislo reći o religiji, mora promatrati religijsku praksu. Konkretno, kako bi nešto mogla reći o npr. molitvi, filozofija mora poći od toga da se njezino značenje otkriva isključivo u sâmoj djelatnosti moljenja. ²⁷

Iz toga proizlazi da, prema Phillipsu, zadaća filozofije religije nije opravdati ili dokinuti religijska vjerovanja i prakse, nego »istražiti religiozne koncepte u onome kontekstu iz kojeg oni deriviraju svoj smisao«. ²⁸ Filozofija religije tako nastoji razumjeti religiju i u tome smislu kažemo da »ostavlja sve kako jest«. Njezina je zadaća zapravo deskriptivna i upravo zbog toga pogrešno joj je pristupati na način na koji bismo pristupili činjenicama o predmetima koje nalazimo u svijetu. Ako se pitanje o Bogu konstituira analogno pitanjima o činjenicama materijalnog svijeta, mi pogrešno pretpostavljamo da je »koncept Boga udomaćen unutar konceptualnog okvira fizičkog svijeta«. ²⁹ Religiozni govor o Bogu ima potpuno drugačiju gramatiku od govora o činjenicama fizičkog svijeta. To također implicira da se filozofija religije ne može baviti pitanjem istine u religijama. Takvo što bi bilo pretenciozno jer naprosto nadilazi njezine mogućnosti. Ona može nastojati osvijetliti kako religija samu sebe razumije, a ne može suditi je li ona istinita ili lažna. Kako onda religiozni ljudi dolaze do Boga? Vjernik dolazi do »znanja o Bogu« putem participiranja; on uči »religiozni jezik«, jezik u kojem participira.

Očito je da za Phillipsa ne može postojati religijska epistemologija koja bi odgovorila na pitanje postoji li Bog. Štoviše, to je krivo postavljanje problema. Ono što filozof religije treba uzeti u obzir – a to je ključno za Phillipsovu poziciju – jest gramatika religioznoga govora o Bogu. Njegova je zadaća nastojati otkriti što ona znači. U tome smislu, filozofija religije postaje konceptualna analiza (*conceptual analysis*) religijskih sadržaja koja ima zadaću analizirati »kakve je vrste jezik uključen u religiozno vjerovanje i kakvo je gledanje na zbilju u njemu utjelovljeno«. ³⁰

Vitgenštajnizam je jedan od najznačajnijih pravaca u anglosaksonskoj filozofiji religije, što je u velikoj mjeri upravo Phillipsova zasluga. Phillips je najsustavnije artikulirao taj pristup filozofiji religije tako da se na njegove

uvide danas poziva nemali broj autora. Potpuno je u pravu kada tvrdi kako se filozofija religije ne smije nikako »dogadati« odvojeno od religijske prakse različitih vjerskih zajednica, ne smije se svesti na kabinetsku spekulaciju, već mora prije svega voditi računa o onome što religiozni ljudi govore i čine. Isto tako, Phillipsova je zasluga što se danas intenzivno proučava Wittgenstein pod vidom religijskih tema.

3. Pluralistička filozofija religije

Danas, nakon radikalnih promjena u religijskoj svijesti suvremenoga čovjeka, postaje jasno kako filozofija religije nema konfesionalnih granica te kako valja uzeti u obzir koncepte i ideje svih religijskih tradicija.

Na temelju tih zahtjeva razvila se u drugoj polovici 20. stoljeća pluralistička filozofija religije čije je temeljno pitanje: može li se globalnom religijskom fenomenu iznaći zajednički temelj? Iako se mnogo priznatih autora bavilo filozofijskim tematiziranjem religijskog pluralizma (Ninian Smart, Keith Ward), najznačajniji je autor ovoga pristupa engleski filozof religije i teolog John Harwood Hick (1922.–2012.). Hick je, kao i ranije spominjani D. Z. Phillips, predavao filozofiju religije na Claremont Graduate University te na sveučilištima u Birminghamu, Cambridgeu, Princetonu i Cornellu. Bavio se uglavnom filozofijskom teologijom i filozofijom religije, a u stručnoj je javnosti postao poznat osobito djelom iz teodiceje *Zlo i Bog ljubavi* (*Evil and the God of Love*, 1966.³¹), danas klasičnim udžbenikom *Filozofija religije* (*Philosophy of Religion*, 1970.³²) kao i kontroverznim zbornikom *Mit o utjelovljenom Bogu* (*The Myth of God Incarnate*, 1977.³³) koji donosi priloge iz revizionističkih kristologijâ koje, u većoj ili manjoj mjeri, odustaju od Kristova božanstva. S obzirom na pluralističku filozofiju religije, Hickovo je glavno djelo *Interpretacija religije* (*An Interpretation of Religion*, 1989.³⁴).

U ovome djelu on želi – kao što i sam naslov kazuje – ponuditi jednu novu interpretaciju religije i to ograničavajući je od kako naturalističkih tako i teolo-

21
Usp. D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, str. 60.

22
Usp. *ibid.*, str. 12.

23
L. Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*, I: 7.

24
Ibid., I: 23.

25
Ivan Macan, »'Filozofijska istraživanja' Ludwiga Wittgensteina« (Pogovor), u: Ludwig Wittgenstein, *Filozofijska istraživanja*, Globus, Zagreb 1998., str. 233–246, ovdje str. 239.

26
D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, str. 1.

27
Usp. *ibid.*, str. 3.

28
D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Inquiry*, str. 5.

29
Ibid., str. 3.

30
Dewi Zephaniah Phillips, *Religion Without Explanation*, Blackwell, Oxford 1976., str. 4.

31
John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1966.

32
John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, New Jersey 1970.

33
John Hick (ur.), *The Myth of God Incarnate*, Westminster Press, Philadelphia 1977.

34
John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan Press, London 1989.

gijskih, odnosno konfesionalnih interpretacija. Njegova je temeljna teza: svaka je religija ravnopravni način da se iskusi transcendentna zbiljnost. Samo to iskušavanje ovisi o konceptima prisutnim u pojedinoj religiji i kulturi.

On na početku skicira jednu epistemologiju religije te smatra kako je, s obzirom na trenutačno stanje ljudskoga znanja, kozmos moguće jednako plauzibilno razumjeti u religijskim, kao i u naturalističkim kategorijama. Hick svoj epistemološki nacrt naziva »iskušavanje kao« (*experiencing as*). Sama ideja je svojevrsna reinterpretacija Wittgensteinove ideje »gledanja kao« (*sehensals*) i njegovog »patkozeca«: slike koju je jednom moguće vidjeti kao patku, a drugi puta kao zeca. Analogno tome, u iskušavanju svijeta čovjek se ne može lišiti vlastitoga »interpretacijskog filtera«: onaj koji vjeruje svijet vidi kao od božanstva (ili više njih) stvoren, a onaj tko nije religiozan svijet vidi kao zbilju koja funkcionira autonomno, prema čisto naturalističkim, nereligioznim zakonitostima. Svemir je moguće tumačiti podjednako u naturalističkim ali i u religijskim kategorijama; ostaje temeljna »religijska dvoznačnost«. Niti naturalist niti teist ne mogu dokazati svoje tvrdnje. Tako i samu činjenicu da mi, kao uostalom i svemir, uopće jesmo, ne možemo »dokazati« isključivo kroz religijsku interpretaciju, no ona ipak »može pobuditi u svakome reflektirajućem umu osjećaj divljenja, čak strahopoštovanja«. ³⁵ Ista je stvar ako pokušamo iz reda u svemiru izvesti Redatelja: i jedna čisto naturalistička interpretacija svemira može red uzeti kao »jednostavno danu činjenicu«. ³⁶ Tvrdnja da »božanski izvor« imaju bilo svemir uopće bilo red u svemiru najviše je opcionalna, no isto je i sa suprotnom tvrdnjom koja promovira »naturalističku hipotezu« prema kojoj svemir naprosto jest. Religijska dvoznačnost je neukidiva. Hick smatra kako takva »religijska interpretacija« nije i ne može biti u konfliktu niti s jednom prošlom, sadašnjom ili budućom slikom svemira te stoga nije nužno iracionalna.

I religiozan i nereligiozan čovjek žive u istome svijetu, odnosno prebivaju u istome fizičkome okolišu, no svatko će ga iščitavati na svoj način: za razliku od onoga tko nije religiozan, vjernik će, implementirajući religijske kategorije, svijet »iskusiti kao« Božje stvorenje. Naravno, religiozno iskustvo ni u kojem slučaju nije općeobvezujuće poput iskustva onoga što je dostupno osjetilima. Osjetilno je iskustvo univerzalno i općedostupno, dok je predmet religijskog iskustva dostupan jedino kao mogući odgovor na tajnu univerzuma i nas samih.

I ovdje dolazimo do odlučujuće točke: Hick svoju religijsku epistemologiju primjenjuje na sveukupno religijsko iskustvo i različite religijske tradicije čovječanstva.

»Potpuno je razumno za religioznu osobu, koja iskušava život u odnosu s transcendentnim (...) da vjeruje u zbiljnost onoga što je naoko iskušeno.« ³⁷

Taj uvid nikada ne može dati prednost nekoj pojedinoj religijskoj tradiciji i religioznom iskustvu koje ona posreduje u odnosu na neku drugu tradiciju i iskustvo. Sve su religijske tradicije i iskustvo koje posreduju jednako plauzibilne. Stoga se, misli Hick, »pluralistička hipoteza« nameće kao epistemološka nužnost. Hickova je pluralistička hipoteza »srednji put« između naturalizma, koji smatra kako je svako religiozno iskustvo obmana, i rigidnog »ekskluzivističkog« gledišta koje samo jedna religijska tradicija smatra ispravnim i spasonosnim. Sve religijske tradicije svijeta predstavljaju različite ali jednako legitime načine posredovanja religijskog iskušavanja i doživljavanja svijeta i čovjekova života.

Ako je tome tako, onda je potrebno postulirati i transcendentni temelj religijskog iskušavanja zbilje. Hick ga naziva – nastojeći biti religijski neutralan

– *the Real*, Zbiljsko. Pojam ‘Zbiljsko’ poznat je i koristi se u svim velikim teističkim i ne-teističkim religijama, a u isto vrijeme ne pripada niti jednoj isključivo. Mišljen je kao »postulirani temelj različitih oblika religioznog iskustva«. ³⁸ Njegovo značenje u sebi obuhvaća ujedno i teističke koncepcije božanskoga i ne-teističke koncepcije apsoluta. Od djela *Interpretacija religije* ‘Zbiljsko’ u potpunosti zamjenjuje pojam ‘Bog’ koji, smatra Hick, ne može na adekvatan način biti primijenjen na ne-teističke religijske tradicije.

U daljnjem ekspliciranju svoje hipoteze Hick uvodi (pseudo)kantovsku distinkciju između fenomenalnog i nòumenalnog poimanja Zbiljskog (iako je svjestan da je ovo daleko od Kantove originalne intencije). Potrebno je razlikovati »Zbiljsko po sebi« (*the Real in itself*) i »Zbiljsko kako je iskušano od ljudi« (*Real as humanly experienced*) u različitim religijskim i kulturalnim kontekstima. ³⁹ »Zbiljsko po sebi« je onkraj svake iskazivosti i mogućnosti misaonog zahvaćanja i kao takvo ono je kao »nòumenalni temelj bogova koje susrećemo i apsoluta koje iskušavamo a o kojima svjedoče religijske tradicije«. ⁴⁰

Ipak, religiozni ljudi iskušavaju Zbiljsko u kategorijama proizvedenim unutar njihove tradicije i kulture. Hick ga zove »Zbiljsko kako je iskušano od ljudi«. Svaka religijska tradicija postaje tako kulturološki uvjetovani način iskušavanja Zbiljskog.

Tako Zbiljsko postaje prisutno u ljudskoj svijesti po dvije elementarne »kategorije religioznog iskustva«, a to su »koncept osobnoga Boga unutar teističkih oblika religijskog iskustva« i »koncept ne-osobnog Apsoluta u ne-teističkim religijama«. ⁴¹

Filozofija religijskog pluralizma ima naravno i etičke kao i soteriološke implikacije. Sve su religijske tradicije jednakovrijedni načini da se promijeni ljudska situacija. U tome smislu, »spasenje« (*salvation*) odnosno »oslobođenje« (*liberation*) ⁴² – kako je ono poimano u mnogim post-osovinskim religijama – jest prije svega »stvaranje konteksta« u kojemu je moguće odvratanje od »usredotočenosti na samoga sebe« (*self-centeredness*) k »usredotočenosti na Zbiljsko« (*Real-centeredness*). ⁴³ »Usredotočenost na Zbiljsko« osobito se očituje u obdržavanju »Zlatnog pravila« koje je u svojim različitim inačicama prisutno u svim religijskim tradicijama, poput na primjer kršćanske inačice:

»Sve, dakle, što želite da ljudi vama čine, činite i vi njima. To je, doista, Zakon i Proroci.« ⁴⁴

³⁵
Ibid., str. 91.

³⁶
Ibid., str. 92.

³⁷
Ibid., str. 235.

³⁸
Ibid., str. 236.

³⁹
Usp. ibid. str. 236–240.

⁴⁰
Ibid., str. 246.

⁴¹
Usp. ibid., str. 252–296.

⁴²
Pojmove ‘spasenje’ i ‘oslobođenje’ Hick koristi zajedno kako bi istovremeno zahvatio i teističke i ne-teističke religijske koncepte.

⁴³
Usp. John Hick, »Religious Pluralism and Salvation«, u: Philip L. Quinn, Kevin Meeker (ur.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford University Press, New York/Oxford 2000., str. 54–66, ovdje str. 55.

⁴⁴
Usp. npr. Mt 7, 12; usp. Lk 6, 31 i dr. (Citirano prema *Bibliji* u izdanju »Kršćanske sadašnjosti«.)

Iako se može prigovoriti kako filozofija religijskog pluralizma ne uzima dovoljno u obzir apsolutni zahtjev koji većina religija iznosi pred vjerujućeg pojedinca i zajednicu (npr. za kršćane je u Kristu sadržana punina istine koju nije moguće relativizirati), čak i njegovi najgorljiviji kritičari prepoznaju važnost tema kojima se John Hick bavio. Njegova se djela čitaju i o njemu se pišu doktorske disertacije. Na Sveučilištu u Birminghamu je osnovan The John Hick Centre for Philosophy of Religion sa zadaćom poticanja »izvrsnosti u nastavi i istraživanjima u filozofiji religije iz globalne perspektive«. ⁴⁵ Mnogi autori danas nastavljaju s razrađivanjem njegovih filozofijskih i religijskih uvida. Ono što je sigurno jest da je Hick unio nove teme u filozofiju religije, izazvao interes za nekršćanske religije na Zapadu te dao zamah razvoju teologije religija.

4. Ne-realistička filozofija religije

Tradicionalne religije Zapada (židovstvo, kršćanstvo i islam) u svojim klasičnim inačicama naučavaju »teologijski, odnosno religijski realizam« koji se može opisati sljedećim tvrdnjama:

»(1) Bog postoji neovisno o našoj svijesti o njemu, (2) mi ga možemo spoznati, i (3) ljudski je jezik adekvatan medij za govor o Bogu.« ⁴⁶

Ipak, u posljednjih tridesetak godina neki autori pokušavaju reinterpretirati religijsku baštinu Zapada u »ne-realističkim« kategorijama. Taj se pokušaj obično naziva teologijskim ne-realizmom (*theological non-realism*). Ne-realizam negira neku ili sve od ovih ranije navedenih postavki realizma, poglavito onu temeljnu koja izriče objektivnu, od čovjeka neovisnu, egzistenciju transcendentnog Boga. Ne-realizam tako zadire u samu narav zapadnih religijskih tradicija. Riječ je o mišljenju koje samo sebe razumije kao prvi »u potpunosti kritički i ne-dogmatski stil religijske misli koji se pojavio na Zapadu«. ⁴⁷

Iako teologijski (religijski) ne-realizam ima nekoliko inačica, najpoznatiji je predstavnik Don Cupitt (r. 1934.), profesor filozofije religije na Cambridgeu. Cupitt je svoju glavnu tezu sustavno izložio u djelu *Odlazak od Boga (Taking Leave of God, 1980)*. ⁴⁸ Njegova je intencija bila »napisati modernu duhovnost«, ⁴⁹ odnosno riječ je o

»... pokušaju da se postigne (...) sinteza duha kršćanstva i duha slobode, kako bi u potpunosti sekularna osoba mogla misliti kako je moguće slijediti kršćanski put k svetosti poradi njega samoga.« ⁵⁰

Odlazak od Boga – s obzirom na recepciju i kritiku – zasigurno spada u red najkontroverznijih ali i najutjecajnijih tekstova suvremene filozofije religije. Cupittova filozofija religije nastoji radikalno de-objektivirati religijske doktrine. Cupitt smatra kako ovdje nije riječ o radikalnoj novosti. U svojoj knjizi *More vjere (Sea of Faith, 1984)*. ⁵¹ ponudio je osebujnu interpretaciju prema kojoj su mnogi ključni mislitelji iz prošlih vremena, poput Pascala, Kanta, Hegela, Kierkegaarda, Nietzschea, Schleiermachersa i drugih, zastupali ne-realizam. Njegova je teza kako je potrebno »napustiti« Boga metafizičkog realizma. Sâm Cupitt svoju poziciju naziva »ne-realističkom filozofijom religije« (*non-realist philosophy of religion*). To znači da za Cupitta »Bog« nije objektivno (realno postojeće) biće koje bi moglo opstojati neovisno od nas, nego postoji samo za ljudsku unutrašnjost. U svojoj filozofiji nastoji ponovno promisliti religiju i, reinterpretirajući je u ne-realističkim kategorijama, pokazati na njezinu relevantnost neovisno o tome govore li njezini koncepti o objektivnoj stvarnosti.

Prema Cupittu, Bog metafizičkog realizma (odnosno Bog klasičnog teizma) – osim što naravna teologija nije uspjela proizvesti uspješan dokaz o njegovu postojanju – nespojiv je s novovjekovnom idejom čovjekove autonomije – idejom da je čovjek slobodan sam preuzeti odgovornost za samoga sebe. I jednom kada si je posvijestio mogućnost vlastite autonomije, čovjek ima moralnu obvezu k njoj trajno težiti. Sloboda je prvotna ljudska vrijednost. A realno opstojeći Bog tradicionalnog teizma predstavlja suprotnost čovjekovoj slobodi i kao takav treba biti napušten u suvremenoj religioznosti. Religija koja bi zastupala heteronomiju, prema Cupittu više ne korespondira s čovjekovim stvarnim potrebama.

Ipak, to nije kraj religije: naime, neodrživošću teologijskog realizma, smatra Cupitt, nije uklonjena »religijska potreba«, nego je »radikalno internalizirana«. Pod »religijskom potrebom« Cupitt podrazumijeva čovjekovu potrebu za »autonomnom duhovnošću« koja se ostvaruje kroz simbole i koncepte pojedinih religija i koja je »stvar volje«, a ne intelekta.⁵² Ispunjenje takve religijske potrebe moguće je jedino »iznutra«, a ne nekim izvanjskim autoritetom. Jedino ako nam ona nije izvana nametnuta, jedino ako nemamo nekakvih izvanjskih interesa (poput vječnog života, straha od pakla i slično), onda je religijska potreba autentična. Sve ostalo je sebičnost. Religijske je vrijednosti, jezik i prakse, moguće i potrebno autonomno usvojiti. Cilj je nove religioznosti postići »nesebičnost« i »nepriistranost« jer

»... što više postajem autonoman i što manje ovisim o izvanjskom odobravanju, vodstvu i sankcijama, utoliko sam više obavezan voljeti i cijeniti moje religijske i moralne vrijednosti poradi njih samih – nesebično.«⁵³

Svetost je svrha sama sebi. Ne-realistička religioznost je usmjerena na »ovdje« i »sada« i to je jedini mogući kontekst unutar kojega valja izraditi životnu praksu koja može zadovoljiti religijsku potrebu i religijski cilj.

Religija ovdje nije više mjerodavna teorija po kojoj možemo tumačiti svijet, nego je način životne prakse. Na mjesto objektivistički mišljenoga Boga i heteronomne religioznosti dolazi autonomna duhovnost koju Cupitt naziva »kršćanski budizam« (*Christian Buddhism*)⁵⁴ te on smatra kako autonomna religioznost može iskorijeniti sve oblike »religijskog šovinizma i totalitarizma«⁵⁵ koji pojedinu religiju drži jedinom i apsolutnom istinom. Religije se

45

John Hick, Centre for Philosophy of Religion. Dostupno na: <http://www.birmingham.ac.uk/research/activity/philosophyofreligion/about/index.aspx>. Pristup: 15. 12. 2014.

46

Andrew Moore, *Realism and Christian Faith. God Grammar and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 2003., str. 1.

47

Don Cupitt, *Is Nothing Sacred? The Non-realist Philosophy of Religion*, Fordham University Press, New York 2002., str. 46.

48

Usp. Don Cupitt, *Taking Leave of God*, SCM Press, London 1980. (3. izdanje 2001.)

49

Ibid., str. 49.

50

Ibid., str. 51.

51

Usp. Don Cupitt, *The Sea of Faith*, SCM Press, London 1994.

52

D. Cupitt, *Taking Leave of God*, str. 137.

53

Ibid., str. 175.

54

Ibid., str. 90.

55

Ibid., str. 154.

mogu međusobno nadopunjavati i posuđivati razne elemente jedna od druge. Svaka može oplemeniti pojedini život i učiniti ga vrijednim življenja.

Ipak, on ne odbacuje u potpunosti ideju »Boga«, nego predlaže usvajanje novog religijskog značenja ovog pojma: »Bog« postaje simbol ne neke izvanjske, od nas neovisno postojeće zbiljnosti, nego »personificirane religijske potrebe« i »religijskog cilja«.

»Kada odabiremo Boga, mi odabiremo zahtjev (...) da postanemo osobe u potpunosti, slobodni, responzivni i u potpunosti-duhovni subjekti.«⁵⁶

Za ne-realizam se svakako može reći kako, iako u određenoj mjeri stoji unutar tradicije npr. kršćanske neoplatoničke mistike, ipak u konačnici predstavlja a-teizam i donosi ideju Boga koji – jer objektivno ne postoji i nikoga ne može »spasiti« – neće biti privlačan većem broju *mainstream* vjernika. No ima i onih koji misle suprotno. O utjecaju Dona Cupitta osobito svjedoči činjenica kako je na temelju njegova propagiranja teologijskog ne-realizma osnovana Sea of Faith Network, organizacija koja okuplja vjernike različitih kršćanskih i drugih religijskih tradicija, kao i nereligiozne ljude. Pripadnike Sea of Faith Network ne povezuje zajedničko doktrinalno vjerovanje ili obredi, nego »voluntaristički pogled na religiju« koji, nadahnut Cupittovom teorijom, Boga promatra kao fundamentalni simbol naše ljudske religioznosti, a ne kao realno opstojeće biće. Sea of Faith Network danas je djelatna u Engleskoj, Walesu, Novom Zelandu i Australiji te nastoji promovirati jedan post-teistički u potpunosti antimetafizički i antropocentrični pogled na zbilju religije.

5. Feministička filozofija religije

Feminizam u svojim raznim inačicama ni u kojem slučaju ne predstavlja nepoznanicu u teologijskom diskursu: u šezdesetim i sedamdesetim godinama 20. stoljeća teologinja i filozofkinja Mary Daly objavljuje pionirska djela *Crkva i drugi spol* (*The Church and the Second Sex*, 1968.⁵⁷) i osobito *Onkraj Boga Oca* (*Beyond God the Father*, 1973.⁵⁸) gdje u punoj zaoštrenosti tematizira »žensko pitanje« unutar teologijskog diskursa.

S druge strane, feministička filozofija religije, kao specifičan filozofijski pristup religijskom fenomenu, profilirala se tek krajem 20. stoljeća. Riječ je o, kako to definira *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, filozofiranju o religiji koje postavlja

»... feministička pitanja o religijskim tekstovima, tradicijama i praksama (...) s težnjom kritiziranja, redefiniranja i rekonstruiranja cijeloga područja (filozofije religije) u svjetlu rodnih studija.«⁵⁹

Časopis *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, nastojeći izvidjeti »kako stoje stvari«, prvi puta posvećuje tematski blok feminističkoj filozofiji religije (1994.).⁶⁰ Ipak, kao specifičan način filozofiranja o religiji, feministička filozofija religije u potpunosti se artikulirala u djelima Pamele Sue Anderson i Grace Jantzen.

Budući da je Pamela Sue Anderson napisala prvu zaokruženu filozofiju religije iz feminističke perspektive pod nazivom *Feministička filozofija religije* (*A Feminist Philosophy of Religion*, 1998.⁶¹), naš će se prikaz temeljiti na njezinom pionirskom djelu. Anderson se u velikoj mjeri poziva na uvide rodnih studijâ, socijalne teorije i hermeneutike. S obzirom da se bavi analitičkom filozofijom religije, ona prvotno stavlja u pitanje »empirijske realističke oblike teizma« (koje zastupaju filozofi poput A. Plantinga ili R. Swinburnea)

te zaključuje kako je došlo do krize »racionalnosti« u suvremenoj filozofiji religije, bila ona teističke ili ateističke provenijencije:

»... funkcioniranje racionalnosti u suvremenoj analitičkoj filozofiji religije (...) mora biti ponovno promišljeno, čak transformirano.«⁶²

Pojam racionalnosti ne uključuje ono što je specifično žensko u ljudskom iskustvu. Iskustvo i pojmovi kojima barata tradicionalni teizam (i ateizam) su, smatra Anderson, formalno muški-neutralne (*male-neutral*) ideje, impresije, percepcije, osjeti...⁶³ Pitanje jest: kada filozofi religije opravdavaju teističko vjerovanje, o čijim je vjerovanjima riječ? Ona nedovoljno uključuju ili potpuno isključuju žensko iskustvo jer »pretpostavljaju *status quo* patrijarhalnih vjerovanja.«⁶⁴ Izraz 'patrijarhalna vjerovanja' označava

»... vjerovanja ili istinosne tvrdnje koje su bile prikriveno konstruirane prema diferencijaciji u odnosu na to kako muški rod diferencira muškarce i žene.«⁶⁵

Time je definiran i cilj koji Anderson nastoji postići: ponovno promisliti filozofijsku koncepciju racionalnosti tako da oslobodi religijske koncepte patrijarhalnih slika kako bi kritički rekonstruirali filozofiju religije (ali i filozofiju uopće) na način da uzima u obzir i specifično žensko iskustvo. Feministička filozofija religije mora donijeti »recept za promjenu.«⁶⁶ U tome joj pomažu razne feminističke epistemologije koje ukazuju na činjenicu da je koncept racionalnosti koji je danas prisutan u analitičkoj anglosaksonskoj filozofiji religije deriviran iz prosvjetiteljskog ideala racionalnosti, odnosno empirističkog ideala objektivnosti, a koji se u naše doba pokazao neupotrebljivim jer je »slijepo pristran u odnosu na spol/rod, rasu, klasu i etnicitet.«⁶⁷ U tome smislu feminističke epistemologije ukazuju na različite socijalne i povijesne okolnosti koje su utjecale na ovakvu problematičnu ideju objektivnosti a time i na devijacije koje su se javile kod pitanja o racionalnosti religijskog vjerovanja. Andersonova tvrdi – a pritom se nadahnjuje psihoanalitičkim uvidima feminističke filozofkinje Luce Irigaray – kako se u temelju tradicionalnih »maskulinističkih« koncepata (besmrtnost duše, askeza i sl.) kojima se bavi filozofija religije nalazi opsesija za smrću, spasenjem i bijegom od tjelesnoga. Stoga je u religijski diskurs potrebno unijeti i žensko iskustvo.

56
Ibid., str. 95.

57
Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, Beacon Press, Boston 1968.

58
Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973.

59
Nancy Frankenberry, »Feminist Philosophy of Religion«. Dostupno na: <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-religion/>. Pristup: 15. 12. 2014.

60
Nancy Frankenberry, Marilyn Thie (ur.), »Special Issue on Feminist Philosophy of Religion«, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9 (4/1994).

61
Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion. The Rationality and Myths of Religious Belief*, Wiley-Blackwell, Oxford 1998.

62
Ibid., str. 245.

63
Usp. ibid., str. 13.

64
Ibid., str. 16.

65
Ibid.

66
Ibid., str. 119.

67
Ibid., str. 246.

No, ni razne feminističke epistemologije nisu same po sebi dostatne: njima nedostaje »materijalni sadržaj za specifičnosti religioznoga vjerovanja«⁶⁸ pa Anderson nastoji iznaći ono specifično žensko a što je do sada izostalo s obzirom na konstituiranje pitanja o racionalnosti religijskoga vjerovanja. Kao ključan koncept ona navodi žensku racionalnu aktivnost koja je najdublje povezana sa žudnjom (*desire*), a koja se počesto smatrala suprotnošću razumu. Žudnja, kao ono autentično žensko, nije suprotna razumu, nego je s njime sjedinjena, što se osobito jasno pokazuje u mitovima. Valja ponovno domisliti mit kao prostor za razumijevanje vjere i to tako da ga oslobodimo od slojeva patrijarhalnog tumačenja. Također, pokazuje se kako je neodrživa epistemološka ideja bestjelesnog subjekta (*disembodied subject*), svojevrstnog nepristranog promatrača. Po onome što Anderson naziva »mimetičkom refiguracijom mitova« i po otkrivanju samih sebe kao otjelovljenih bića postaje moguća »transformacija patrijarhalnih mitova i teističkih vjerovanja«.⁶⁹ Ovdje nije riječ o tome da mit zamjenjuje filozofijski diskurs, nego je riječ o kritici patrijarhalnih koncepata i autentičnom povratku samima sebi, o čežnji (*yearning*)⁷⁰ koja nije iracionalna, nego predstavlja, u kontekstu feminizma, »specifičnu strast žena od razuma« i koja je kreativnost. Drugačije rečeno, čežnja je integralni dio racionalnosti i to predstavlja jednu od glavnih novina koju ova autorica donosi. Na tome tragu tematizira se vjerovanje, djelovanje i pobožnost. Formalni se koncept razuma koji je »oštro suprotstavljen žudnji« pokazao nedostatnim da »procijeni duboku prirodu religioznog vjerovanja«⁷¹ te mu valja pridodati žudnju. Upravo se u povezanosti žudnje i razuma očituje čežnja za istinom što bi trebalo predstavljati »glavni program u suvremenoj filozofiji religije«⁷² i čime bi se stavilo u pitanje patrijarhalno razumijevanje religioznih vjerovanja. Naravno, Anderson ne odbacuje »muški« razum kako bi napravila mjesto »ženskoj« žudnji, ona samo nastoji artikulirati ideju »feminističke« filozofije religije koja će »sastaviti oba ova aspekta ljudskog iskustva«.⁷³

Ubrzo nakon Pamele Sue Anderson i brojne druge autorice pišu važne studije, poglavito već spomenuta Grace Jantzen koja iste godine objavljuje svoj sustavan osvrt na feminističku filozofiju religije.⁷⁴ Nekoliko godina kasnije izlazi zbornik *Feministička filozofija religije (Feminist Philosophy of Religion, 2004.)* koji opisuje šest različitih »pristupa feminističkoj filozofiji religije«: feministički pristup, psihoanalitički pristup, post-strukturalistički pristup, post-metafizički pristup, teologijski pristup i epistemologijsko-etički pristup.⁷⁵ To zasigurno svjedoči o tome da se danas može govoriti o potpuno etabliranoj perspektivi filozofiranja o religiji. Iako feministička filozofija religije počesto olako pokušava izvršiti reviziju temeljnih religijskih simbola (osobito u kontekstu monoteističkih religija), ipak se može reći kako predstavlja trajno obogaćenje za razne tipove feminističkih teologija i drugih oblika studija religije.

Zaključak

Ono što je očito jest da, barem u anglosaksonske kontekstu, filozofija religije ima svoje mjesto unutar cjeline filozofije. Štoviše, danas se među stručnjacima ove discipline govori o »renesansi« filozofije religije. Tako, primjerice, ponovno postaje aktualno pitanje racionalnosti, osobito sa stajališta kriterija i stupnja koji je potreban kada je riječ o racionalnosti vjerovanja u Boga. Na racionalnost se nadalje može gledati i iz tzv. ženske vizure kao što to čine autorice feminističke filozofije religije. Javlja se zatim i potreba od-

vajanja religioznog od činjeničnog diskursa (religiju naime treba sagledati u njezinom izvornom kontekstu). Otvara se rasprava i o drugačijem doživljaju religioznosti – religioznosti bez tradicionalno shvaćenog Boga (kroz ne-realizam). Pokušava se također naći zajednički temelj različitih religija (što je osobiti doprinos pluralističke filozofije religije). Ono što je zanimljivo jest da se, barem kod većine autorica i autora prezentiranih u ovome radu, ne radi o tome da bi filozofija religije bila zamišljena kao zamjena za naravnu teologiju, nego je riječ o izvornom filozofijskom pokušaju da se religijski fenomen razumije i protumači. Stoga zasigurno ne bi bilo loše kada bi se i u Hrvatskoj, osobito unutar akademskoga konteksta, više pažnje posvećivalo upravo ovoj disciplini.

Danijel Tolvajčić, Aleksandra Golubović

**Perspectives within Contemporary Anglo-Saxon
Philosophy of Religion**

Abstract

The intention of this paper is to present some of philosophical and religious perspectives and directions within contemporary Anglo-Saxon (analytic) philosophy. Among these are reformed epistemology, Wittgensteinism, non-realistic, feminist, and pluralistic philosophy of religion. Each of these “schools of thought” aims at interpreting the phenomena of religion in an authentic way, without relying on any confessional (orthodox) interpretation. The article shows that philosophy of religion is a dynamic and above all authentic philosophical discipline which cannot be reduced to any invalid religious apology. Philosophy of religion has its own legitimate place among philosophical disciplines.

Key words

philosophy of religion, reformed epistemology, Wittgensteinism, non-realism, religious pluralism, feminism

68

Ibid.

69

Ibid., str. 153.

70

Usp. ibid., str. 172 i dalje.

71

Ibid., str. 241.

72

Ibid.

73

Beverley Clack, Brian R. Clack, *The Philosophy of Religion. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2008., str. 134.

74

Grace Jantzen, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester University Press, Manchester 1998.

75

Pamela Sue Anderson, Beverley Clack (ur.), *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings*, Routledge, London/New York 2004., str. 1–102.