

Bernhard Welte, *Filozofija religije*, prijevod s njem. i pogovor Stjepan Kušar (*Religionsphilosophie*, Freiburg/Br. 2008.) Zagreb, Matica hrvatska, 2016, 260 str.

Ivan Kordić

*ivan.kordic1@zg.t-com.hr*

U pogovoru hrvatskom prijevodu *Filozofija religije* (*Religionsphilosophie*) njemačkog filozofa i teologa Bernharda Weltea (Messkirch, 1906. – Freiburg, 1963.), jednog od najznačajnijih filozofa religije uopće, Stjepan Kušar tvrdi:

»Nakon novovjekovne i još više suvremene uzajamne otuđenosti filozofijskog i teologijskog mišljenja, Welte je smatrao svojom životnom zadaćom da teologiju kao sustavni oblik samorazumijevanja kršćanske vjere dovede u razgovor s modernim filozofiranjem koje samo sebe shvaća autonomno« (232).

Time pogađa srž Welteova promišljanja religije u kontekstu nastojanja da se vjera učini što razumljivijom i prihvatljivijom. Prema njemu, Welteova filozofija religije gradi se polazeći iznutra, od čovjekova življenja religioznog odnosa i ostvarenja sama sebe, što ona reflektira i nastoji rekonstruirati u misli, pri čemu tematizira i subjektivitet onoga tko tako razmišlja. A onoliko koliko se ovdje gleda na kršćansko religiozno iskustvo, smije se govoriti o kršćanskoj filozofiji religije i o Welteu kao filozofirajućem kršćaninu. No, jamstvena instanca pred kojom se on treba opravdati nije njegova zajednica vjernika, nego pojedinačni filozofirajući subjekt (usp. 240-241).

*Filozofija religije*, kao glavno Welteovo djelo, plod je njegovih predavanja o filozofiji religije od 1962. do 1973. godine na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Freiburgu. Pritom je fenomenološka metoda obuhvatan način kako on gleda na sve što je bitno za religiju, pa shodno tome obuhvaća i teoriju i praksu, i um i djelovanje, i mišljenje i vjerovanje. Stoga Klaus Kienzler, umirovljeni profesor fundamentalne teologije na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Augsburgu, s pravom tvrdi:

»Welte prikazuje puteve prema Bogu polazeći od za sve presudnog pitanja o smislu; tim putevima možemo ići mi današnji ljudi, u njima je ujedno sadržano također ono najbolje iz zapadne tradicije mišljenja. Pokazuje kako mi u našem svagdašnjem djelovanju – koje je svjesno svoje odgovornosti – odgovaramo tajni koja nas se bezuvjetno tiče. Još više: Welte vodi čitatelja pred kršćanskog osobnog Boga. Čovjekov odgovor Bogu je dijaloški: vjera, molitva i kult« (11).

A Welte u predgovoru svojoj *Filozofiji religije* naznačuje do čega mu je osobito stalo:

»Pri izradbi ove filozofije religije nisam imao nakanu ući u raspravu s religijsko-filozofijskom literaturom. Dakako, ne iz podcjenjivanja onoga što su drugi autori pridonijeli toj važnoj temi. No nakanio sam se neposredno i izravno u mišljenju uhvatiti u koštac s tom stvari o kojoj je ovdje riječ« (17).

I čini se da se upravo u tome krije kvaliteta njegova filozofiranja. Često se naime filozofiranje o religiji pretvara u traktiranje različitih mišljenja o temama i pojmovima, a ono o čemu je riječ gubi se u bespućima ljudskog ljudskog oštroumlja koje ne dopušta pristup onom božanskom. Nasuprot tome Welte u svom razmišljanju potiče da se tajna Boga i čovjeka i njihove komunikacije pokaže kao tajna u svoj svojoj tajnovitosti, što daje naslutiti što čovjek može, a što ne može znati, što ga može ispuniti smislom, a što odvesti u besmisao.

Welteova *Filozofija religije* raščlanjena je u tri poglavlja. U prvom raspravlja o uvodnim pitanjima koja se tiču temeljnih pojmova i postavki filozofije i religije i njihove relacije, i to u kontekstu pitanja o njihovu smislu i ulozi pri čovjekovu razumijevanju stvarnosti. Tema drugog poglavlja je Bog kao princip religije, pri čemu Welte promišlja puteve prema Bogu u kontekstu suvremenih filozofijskih, teologijskih i znanstvenih postignuća, ne zaboravljajući ni tradicionalna pitanja o Božjoj egzistenciji i biti, kao ni novovjeko ateističko nijekanje smisla govora o Bogu i vjere u njega. U trećem poglavlju Welte se okreće čovjeku kao ostvaritelju religije kroz vjeru i molitvu. Pritom nastoji pokazati da su zapravo vjera i molitva najbitnije dimenzije religije, bez kojih ona gubi smisao i autentičnost, a nerijetko postaje i izopačena.

Welte dakle u *prvom poglavlju* razmišlja prije svega o smislu filozofijskog mišljenja općenito, što uopće znači samostalno misliti, što je pravi bitak i činjenje, a što bitak bez biti. Ovdje je riječ i o načinu utemeljivanja filozofijskog mišljenja, kao i o njegovoj nedovršenosti. Pritom za njega filozofija ne postoji tamo gdje se postavljaju teze, nego tamo gdje se istinski, slobodno misli: »Koliko je dakle filozofijsko mišljenje slobodno spram naslijeđenih teza i mnijenja, toliko je ono obvezano samom stvari i onim što je za nju bitno« (23).

Što se tiče filozofije religije, ona se, prema Welteu, bavi religijom kao stvari ljudskog mišljenja, pri čemu ističe i opasnost i korist filozofije religije za religiju. Pritom je osobito nužna kritička refleksija o njoj, inače može doći »do toga da se religija nereflektirano i nekontrolirano spusti na proizvoljnost, koja više ne odgovara njezinoj biti« (35).

Za Weltea je religija prije svega čovjekov odnos prema Bogu. Ona ima svoju unutarnju i vanjsku dimenziju, zbog čega je osobito važno izvrnuti je propitivanju: »Što je zapravo čovjek? Što je zapravo Bog? Što je zapravo veza između Boga i čovjeka? Što je ta cjelina koju nazivamo religijom? Što je prava bit te cjeline?« (36).

Pri ovom propitivanju Welte se posebno okreće promišljanju religije i filozofije religije u novovjekoj filozofijskoj situaciji. Tu se bavi prije svega pitanjem razlike između filozofije i svjetonazora, pitanjem odnosa filozofije znanosti i religije u kontekstu mišljenja L. Wittgensteina i K. Poppera, kao i misaonih dometa kritičkog racionalizma H. Alberta i kritičke teorije. Prema njemu, prirodne znanosti, kako ih npr. tematizira Wittgenstein, imaju načelno empirijsko značenje: »Činjenice se ne daju deducirati; one se moraju prihvatiti na temelju iskustva. To također spada u temeljne stavove egzaktnih znanosti i one filozofije po kojoj se egzaktna znanost odnosi prema činjenicama.« Nasuprot tome: »O Bogu se pak vjeruje da je beskonačan i nužan. To ima za posljedicu da zbog načelnog stava znanosti i prema njoj usmjerene filozofije Bog uopće ne može doći u vidokrug, pa stoga ni religija nije moguće predmetno područje filozofije.« No, to ne znači da Bog ne postoji i da je religija besmislena. Naime, nikakva teorija o Bogu ili neka moguća »filozofija religije ne potpadaju pod znanstvenu teoriju u smislu Karla Poppera« (45), kao ni kritičkog racionalizma Hansa Alberta. Stoga Welte ističe:

»Filozofijski nabačaji prikazanog tipa ne mogu dokazati da je ono što oni obrađuju sve što treba obraditi te da ne postoje i druge dimenzije. Time pak u svakom slučaju religija i filozofija religije nisu nemoguće. Ali na toj će pozadini ona biti prinuđena pokazati da postoji i jedna sasvim drugačija dimenzija, koja već zbog samog polazišta prikazanih filozofija ne može biti uzeta u razmatranje. U pokazivanju te dimenzije sastoji se danas posebno važna zadaća filozofije religije. Ona se ne može pozitivno oslanjati na filozofije znanosti. No može se pozitivno odmaknuti od tih filozofija, tako da na vlastitim putovima iznese na vidjelo svoju vlastitu dimenziju« (47).

Do sličnih uvida, prema Welteu, dolazi njegovo promišljanje i u odnosu na društveno-analitička i društveno-kritička nastojanja Frankfurtske škole. Jer, i religija se mora baviti društvenim pitanjima, no »njezina je primarna strana ona religijska, naime čovjekov odnos prema Bogu« i »načini na koje se taj odnos živi, kao vjera, kao molitva, ili na koji drugi način« (49).

Svoje propitivanje religije i filozofije religije u novovjekoj filozofijskoj situaciji u kontekstu njihova smještanja u suvremeni svijet Welte zaključuje:

»U cjelini se pritom vidi da filozofija religije ima razloga gledati na misli prisutne u suvremenoj svijesti, ali nema razloga učiniti se o njima jednostavno ovisna. Ona doduše treba učiti od svih misli od kojih ima što naučiti. Ali onda mora u slobodi tražiti svoj vlastiti put i pritom dakako u razmatranje uzeti ona pitanja koja joj se postavljaju polazeći od suvremene svijesti« (49-50).

Welte u *drugom poglavlju* svoje *Filozofije religije* najprije predstavlja nacrt prvog puta prema Bogu kao bitnoj pretpostavci religije, koji ne želi biti dokaz za Božju opstojnost ni u tradicionalnom smislu ni u smislu egzaktne znanosti, nego u smislu puta na kojem vjernik može osmisliti svoju vjeru u Boga i govor o njemu. Taj put posvješćuje činjenicu čovjekova postojanja, ali i činjenicu da on

jednoga dana neće biti i da nekada nije bio, što ga vodi prema onome »ništa«, koje je onkraj onoga što jest. Pritom se postavlja pitanje je li tu riječ o ništavnom ništavilu ili o nečemu što nudi i mogućnost čovjekova naslućivanja smisla, o mogućoj pojavi onog beskonačnog i bezuvjetnog, koje nije ni biće ni »ništa«, nego apsolutna tajna, koja se može nazvati i Bogom. Pa, iako ovaj put, prema Welteu, može i treba biti izložen i teologijskoj i filozofijskoj kritici, on u sebi ipak krije potencijal smislenog odgovora na vjerničko pitanje o Bogu:

»Tko iskušava i tko tako reći vidi to da svi mi jednom više ne ćemo biti tu, taj to iskustvo može razumjeti bilo kao iskustvo pukog ništavnog ništa ili pak kao iskustvo apsolutne skrivenosti« (59).

Ova naime u sebi može može skrivati i odgovor na pitanje o smislu, koje nije samo teorijsko i apstraktno, nego »je ispunjeno živim *interesom* našeg opstojanja«. A budući da je ono angažirano, »mi ne samo da *pitamo* o smislu, nego i uvijek kada djelujemo *pretpostavljamo* takav smisao kao zadan« (64). Pitanje smisla konkretno je naime i svakodnevno pitanje čovjeka, koje pokazuje da je život traganje za apsolutnim smislom, čak su i »odricanje od smisla i odluka za besmisao mogući samo zato jer se takve odluke, ukoliko su djelovanja, svaki put pokazuju kao smislenije« (67). A ono »ništa«, shvaćeno kao ništavno, uništava svaki smisao i svaki postulat smisla. Stoga se može reći da vjera u beskonačnu i bezuvjetnu moć, koja svemu čuva smisao i o svemu odlučuje, može biti razumski utemeljena vjera.

U ovom kontekstu Welte otvara i svoj nacrt drugog puta prema Bogu, pri čemu je u središtu pozornosti Leibnizovo, Schellingovo i Heideggerovo: »Zašto je biće, a ne radije ništa?« Naime, čovjeku je jasno da nekad nije bio, pa mu se postavlja pitanje zašto jest, što vodi i do pitanja zašto svijet jest. A na njega prirodna znanost ne može dati odgovor, budući da se javlja i tajna onoga »ništa« kao zagonetnog, tajnovitog, bezuvjetnog i beskonačnog temelja svega što jest, što nije stvar prirodnoznanstvenog istraživanja, nego slobodne odluke za smisao. Znanost doduše ne treba »hipotezu Bog«, ali ova ne gubi svoju relevantnost u kontekstu tajnovitosti sveukupne stvarnosti. Jer, tamo gdje je prekoračeno područje u kojem su mjerodavne empirijske znanosti, za znanost sve prestaje, ali ne i mjerodavnost uma. Za pitajuće mišljenje postoje naime pitanja koja znanosti nisu dostupna, ali ona svoje opravdanje imaju u iskustvu, koje je »drugo i drugačije od onog koje znanosti metodički uzimaju u obzir« (89). Jer, znanost se kreće na području empirijskog svijeta i konačne logike, ali nije besmisleno tvrditi da taj svijet i tu logiku utemeljuje beskrajna tajna, da ona »koja sve nosi i odlučuje, nosi i odlučuje logiku svega« (94).

Nakon skiciranja vlastitog puta prema Bogu Welte svoja razmišljanja sučeljava s dokazima za Božju opstojnost Tome Akvinskog, s ontologijskim argumentom Anselma Canterburyškog i s Kantovom kritikom ovih dokaza. Pritom on Tomin dokaz »per effectum« promatra kao uvid u činjenicu da je zbiljski

nužno samo ono što stoji izvan cijelog niza onoga što bivstvuje, pa ono »odakle« bitka bića »u cjelini nije više biće nego bezdan onkraj sveg bića« (99). Stoga je za njega očito da se ni kod Tome »ne može raditi o imanentnoj uzročnosti, koja povezuje biće s bićem, nego o transcendentnoj i transcendirajućoj, to znači o onoj koja prekoračuje sve biće«, što pokazuje blizinu njegovih vlastitih razmišljanja onima Tome Akvinskog. A kod Anselma Canterburyskog Welte se pita ne dolazi li misao o najsavršenijem biću u ljudski um »samo-pokazivanjem onoga što je u njoj mišljeno« (104). Stoga se s pravom može pretpostaviti da ono beskonačno nije nešto izmišljeno, da »nije nikakvo ljudsko djelo, već se naprotiv ono u čovjekovu mišljenju samo probija« (107). Ipak, Welte kao primjerenu prihvaća Kantovu kritiku dokaza za Božju opstojnost i mišljenja je da u njegovu ograničenju spoznaje na iskustvo ne može biti znanstvene i objektivno sigurne spoznaje Boga. No, ovo Kantovo stajalište baca novo svjetlo i na njegove misli o putevima prema Bogu, koje nadilaze svako opredmećujuće osiguravanje bića, jer se one oslanjaju na »iskustvo samo-davanja beskonačne tajne, koja nas se bezuvjetno tiče« (110).

Nakon promišljanja vlastitih i tradicionalnih puteva prema Bogu Welte se okreće pitanju osobnosti apsolutne tajne. Jer, zaziv i molitva spadaju u temelje religioznog ponašanja, pa pitanje o Božjoj osobnosti dotiče i pitanje temelja religioznih čina. Stoga on razmišlja o pojmu osobe i njezinom događanju, o komunikaciji i o obzoru svijeta u kojem se ona događa, te upozorava na suvremeni pokušaj znanosti da i osobu promatra funkcionalno. A kad se radi o postulatu smisla u ljudskom životu, on ima smisla samo »ako postulira i pretpostavlja osobnu moć smisla« (119), ako je može osloviti s »ti«, unatoč njezinoj transcencijii.

No, Welteu se postavlja i pitanje smije li čovjek apsolutnu tajnu razumjeti kao božansku i kao Boga. Pritom ističe da ona postaje Bog time što postaje lik koji se primarno konstituira u događajima objave, pa je Bog zapravo objavljen-sko, epifanijsko određenje, iako je izvan svakog lika i određenja, što ne isključuje mogućnost da se pozitivno pokaže ljudskom iskustvu. Samim mišljenjem ne može se doduše dokazati da se nešto takvo dogodilo, ali se njime ne može ni isključiti. No, ono ima razloge poslušati pozitivna svjedočanstva religijskog iskustva, i to pod pretpostavkom da se ono beskonačno pokazuje »samo tako da stupi u pojavu pod uvjetima konačnosti« (129). Tako se Bog i objavljuje i uskraćuje. A ono što u vremenu izlazi na vidjelo, prolazno je. Stoga povijesnom životu Božje epifanije ne pripada samo pojavljivanje Boga nego i ponovno iščekivanje Božjeg lika, a i promatranje njegovih simbola kao ljudskih tvorevina, što može voditi do obogotvorenja onog konačnog. Ipak, kroz sve povijesne mijene uvijek se radi o istoj, neizrecivoj tajni s onu stranu svih riječi i slika.

Na kraju poglavlja o Bogu kao principu religije Welte tematizira i ateizam. Pritom upozorava na to da putevi prema Bogu koje je on skicirao nemaju neku nužnost. Stoga je i moguće da izostane pitanje o Bogu, pogotovo što ima puno

toga što čovjek sam može postići. Osim toga, vjera u Boga stvar je naime ljudske slobode, pa time »ostaje slobodan prostor i za mogućnost ateizma« (145). To pokazuju i različiti oblici suvremenog ateizma, kao što je negativni, koji ne tvrdi da nema Boga, ali problem Boga jednostavno otpada u kontekstu pozitivizma, kritičkog racionalizma i apsolutiziranja načela egzaktne znanosti. A kritički ateizam proizlazi iz uvjerenja nadmoćnosti ljudskog mišljenja koje se uzdiglo iznad Boga, jer misli da Boga može definirati bilo u pozitivnom bilo u negativnom smislu, dok je pozitivan nadahnut uvjerenjem da čovjek može raspolagati svime, pa se upušta u aktivnu i polemičku negaciju Boga. Osim toga, ateizam se javlja i pri pitanju zla i patnje u svijetu, zbog čega se uvijek nanovo javlja i teodiceja. Na kraju ovih razmišljanja Welte zaključuje:

»Gledajući na povijest može se reći da je došlo vrijeme ateizma. Ali ako je došlo, ono, kao i svako vrijeme, može i opet otići. A za one kojima je Bog postao živim iskustvom uvijek ostaje put vjerovanja« (154).

Welte u *trećem poglavlju svoje Filozofije religije* razmišlja o čovjeku kao ostvaritelju religije. Tu osobito tematizira pitanje vjere i molitve. A na kraju se osvrće i na mogućnost izopačenja religije.

Za Weltea je vjera temeljni odnos čovjeka prema Bogu, a time i humana osnova religije. Ona nije nepotpuna forma znanja, nego kvalitetno drugačija od njega. Naime, razlozi vjerovanja u Boga mogu biti posve dostatni, ali su oni uvijek razlozi za vjeru, a ne za znanje koje pretpostavlja kontroliranu raspoloživost onog znanog, a ta raspoloživost, »kad je riječ o nepojmljivom Bogu, nije dana« (159). Pa ipak, i ovdje se može govoriti o izvjesnosti. Pritom je vjera uvijek stvar osobne slobode koja nije samo nevezanost, nego i slobodno predanje Bogu, koje ima i dimenziju opuštanja i oslobađanja.

Onaj tko se, prema Welteu, oslanja na Boga, on ga priznaje i potvrđuje, iz čega proizlazi obraćanje Bogu, što je bit molitve. A Božja neizrecivost zahtijeva od čovjeka da on pred njim utihne, pa je šutnja prvi oblik molitve, a neposredna je »posljedica veličine koja nadilazi svaku riječ«, što se osobito pokazuje u različitim oblicima mistike i u budizmu koji živi iz molitve šutnje. Pritom je negativna dimenzija šutnje u tome da molitelj »zaboravi« sve stvari, a pozitivna u sabranosti i otvorenosti prema tajni vječnog božanstva.

No, prema Welteu, ne smije izostati ni molitva kao govor. Govor je naime integrativni element ljudskog postojanja. Ona kao govor Bogu ima svoj i teološki i antropološki pol. Tako molitva otvara teološku razliku između konačnosti jezičnog materijala čovjeka i po njoj posredovane beskonačnosti onoga kojemu je govor upućen, ali ona i zatvara tu razliku, budući da se »za onoga koji moli u konačnosti njegove riječi, u posredovanoj neposrednosti, pokazuje i beskonačni Bog« (180). A možda je negacija najprofinjeniji način da jezik transcendirira sama sebe. U slučaju molitve to znači da se više ne može osloviti onoga kojega se želi osloviti. Pa kad se Bog oslovi kao beskonačan, bezuvjetan i neizreciv,

»onda se negacijom tih riječi upravo ukazalo na tajnu koja je veća od svih riječi« (181). A pozitivno-simbolički govor imenuje Boga pozitivno, i to simbolima. Tu se zajedno događaju pozitivna konačna riječ i ono neizrecivo, sam Bog. Pritom se može dogoditi da se simbolične slike »odjeljuju od svoje povezanosti s tajnom transcendencije, a potom postaju opredmećeni kumiri« (185). Isto tako, ako molitva postane teološki traktat, ona gubi izravnu odnošajnost, pa postaje privid molitve.

Prema Welteu, molitva šutnje pohranjuje se u molitvu kao govor, a molitva kao govor u molitvu kao kult koji se ostvaruje u događanju zajednice, koja je zahvaćena Bogom. Tu se događa smjer od Boga prema zajednici i od zajednice prema Bogu, a jedno i drugo pripadaju zajedno, pri čemu se javlja i navjestitelj opunomoćen od Boga za zajednicu, koji mora biti on sam i ujedno više nego on sam, budući da govori u ime i po nalogu Boga. No, pritom se lako dogodi da jezična komunikacija postane površni privid, da se otuđi od stvarnosti pojedinca i njegove zajednice. A samo u živom sklopu kulta i zajednice može se pokazati »živa zajednica Boga s ljudima i ljudi s Bogom, a u tomu i ljudi međusobno« (205).

Welte molitvu kao kult promatra i kao realno-simboličnu radnju. Jer, cjelina kulturnog zbivanja sabire se u realno-simboličkim radnjama u kojima se zbiva ono što je za kult odlučujuće. A pod ovim on shvaća radnje u kojima nisu uporabljene samo riječi kao simboli nego i stvari realnog svijeta, pri čemu tematizira jezik, govor kulta, sveta vremena i mjesta, ritualizaciju i napetosti unutar ritualnog govora. Pritom ističe da se onaj tko kulturno govori kreće i izlazi u govornom i djelatnom ophođenju sa stvarima svijeta, pri čemu same stvari postaju simbolima onoga što čovjeka pokreće. Tako je i govor svojom vlastitom biti realno-simbolička radnja. Tu se stvari oslobađaju svojih imanentnih funkcionalnih sklopova i svode na izvornu stvorenost, pa postaju znak božanske tajne. Stoga se u kultu rabe voda, vatra, kruh i vino kao jednostavni elementi. Tu Bog, kao onaj koji djeluje, prilazi ljudima, a ljudi time što i sami djeluju prilaze Bogu. To se posebno događa u dane svetkovina poput Uskrsa, Božića i Duhova, pa iako su one u mnogočemu nivelirane i ispražnjene od njihova izvornog smisla, nitko ih se ne usuđuje ukinuti. Uostalom, i iz vatre krize, u kojoj se kult napušta, on može biti »rođen kao nova stvaralačka sinteza između supstancije onoga povijesno predanog i duha i govora novog vremena« (216).

Na koncu svoje *Filozofije religije* Welte govori o izopačenom vidu religije, pojavi »koja nastaje onda kad se religija udalji od svoje biti ili je izgubi, ali zadrži oblik religije« (220). Ova izopačenost krije se u razlici između njezine unutrašnjosti i vanjskog izražavanja, zbog čega se već u Bibliji javlja kritika religije: »Narod me ovaj usnama časti, a srce mu je daleko od mene« (Mt 15, 8; Mk 7, 6). Pa ipak, i umnožavanje vanjskog izražavanja religije u sebi krije mogućnost da svete riječi i u svojoj izvanjskoj uporabi čuvaju ostatak i mogućnost izvornog kazivanja onog svetog. Stoga i kritika religije, koja zaboravlja neidologijske mo-

---

gućnosti religije, poput one marksističke, sama potpada pod sumnju ideologije, budući da religiju kao takvu smatra ideologijom. Pritom valja priznati da ona može postati čak i fanatizam koji na mjesto Boga stavlja čovjeka. Uostalom, za Weltea nema dvojbi: »I kršćanstvo svoju tajnu nosi na putu hodočašća kroz ovaj svijet i zato u ogledalu i u zagonetki, u uzdignuću i u padu« (229). A religija kao takva »živi među smrtnim ljudima« i »zna za svoju provizornost i daje svjedočanstvo o njoj« (231).