



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

BIT I ISTINA RELIGIJE

Ivan Devčić

Religija i religioznost pobuđuju sve veće zanimanje. Provođe se brojna sociološka istraživanja religioznosti, organiziraju se znanstvene rasprave i sastanci, čitavi brojevi pojedinih časopisa posvećuju se religioznoj tematici. Pitanja koja se najčešće pri tom postavljaju glase: Opada li ili raste religioznost? Kakav je utjecaj religije na društvo? Kakva je suvremena religioznost po svojoj strukturi? Kakva je budućnost religije? Pri tome se relativno malo vodi računo o činjenici da su *religija* i *religioznost* vrlo neodređeni i rastezljivi pojmovi o kojima postoje brojne definicije. Ako to imamo u vidu, onda nas ne iznenađuje što prof. dr. V. Bajsić izjavljuje: »... još danas ne znam točno što je religioznost, jer u tom fenomenu ima toliko toga da se gotovo čitav život trudim da nekako izdestiliram, da rasporedim što se time zapravo hoće naznačiti, a što neće. I Majka Terezija i Homeini su religiozni ljudi, ali ja ih ne umijem staviti pod istu kapu, odnosno, ako ih stavim, onda mi to kapa ne znači više ništa i posve je nevažna«. ¹

Naveli smo ovo da ilustriramo kako se o religiji ne može ozbiljno govoriti ako se nezna što je religija, odnosno u čemu je njezina bit ili suština. Tek tada imamo kriterij po kojemu možemo prosuditi da li se, u kojem smislu i u kojoj mjeri neki fenomen može označiti kao religiozni. Upotrebljavajući određenu terminologiju, mogli bismo reći da subjektivnu i ontološku istinu religije tek tada možemo odrediti kada znademo što je njezina bit. Ali za potpuno određenje religioznog fenomena potrebno je odgovoriti i na pitanje o logičkoj istini religije, iako to za čisto fenomenološku analizu nije nužno.

¹ »Pitanja«, Časopis za teorijska i društvena pitanja, br. 3/4, 1984, godište XVI, str. 89.

Naše će se izlaganje stoga usredotočiti na problem suštine i istine religije, i to istine u spomenuom trostrukom smislu. Budući da je u tim pitanjima sadržano i pitnje o porijeklu religije, bit će na njega, implicitno, ili eksplicitno, odgovoreno.

I. Metodološki problemi

Kad istražujemo suštinu religije, ne možemo se ograničiti samo na religiju koju sami ispovijedamo ili koja pripada našem kulturnom krugu, nego moramo uzeti u obzir svaku religiju. A tu se onda postavlja problem da li čovjek može nadići svoju subjektivnost i uzdići se do objektivne spoznaje druge kulture i religije. Ljudski duh nije nikada *tabula rasa in qua nihil scriptum est*, kako je mislio Aristotel, nego ima svoju preliminarnu formu, koja nije ni ideja bića, ni Kantove kategorije, ni Augustinove vječne istine, nego jednostavno nasljedstvo prošlosti. Ja sam nosilac tradicija koje čine dio moga života i određuju moj način spoznaje i djelovanja. Mnogi vide u tome izvor neprevladive subjektivnosti i relativnosti naše spoznaje, dok drugi s pravom ističu da se čovjek usprkos tome može uzdići iznad svakog vremenskog horizonta, da može nadići sebe i spoznati objektivne istine.²

Drugi ništa manje važan problem odnosi se na metodu kojom možemo spoznati bitnost religije. Neki se pod utjecajem empiričkih znanosti opredjeljuju za induktivnu metodu vjerujući da se bit religije može otkriti pomoću statistike. Bit bi religije bilo ono što je zajedničko svim religijama. No, da bi taj postupak bio moguć, potrebno je unaprijed imati određeni pretpojam religije, u svjetlu kojega odlučujemo što pripada a što ne pripada religiji. K tome, sama indukcija traži metafizičko opravdanje.

Ništa manje nije problematična ni deduktivna metoda, jer određuje religiju neovisno o iskustvu, pomoću apriorističkih dedukcija, iz čega proizlazi apstraktan i nestvaran pojam religije.

U novije vrijeme u znanosti o religiji posebno se uhodala i dokazala fenomenološka metoda, koja ide za tim da stvari opiše onakvim kakve nam se pokazuju u neposrednom opažanju, prije svake refleksije. Zato se traži uzdržavanje od svakog suda (epochè), kako bi se isključila subjektivnost i omogućilo gledanje same biti (eidos) dotičnog fenomena. Ni ova metoda nije bez svojih slabosti, pa je filozofi religije nadopunjuju transcendentálnom metodom koja otkriva u osjetnom ono što je dostupno samo intelektu, a što upravo označava bit. Polazi se od fenomenâ s ciljem da se prouče do kraja i tako otkriju njihovi zadnji uzroci koji ih čine mogućim.³

² Kratak i jasan pregled ove problematike donosi Battista Mondin u svojoj knjizi »*Antropologia filosofica*«, Roma 1983, str. 60 sl.

³ Genezu i glavne smjerove suvremene fenomenologije religije pregledno je prikazao Giovanni Filoramo u svome predgovoru talijanskom izdanju Widen-grenove fenomenologije religije. G. FILORAMO, *Geo Widengren e fenomenologia storica della religione*, u G. WIDENGREN, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, str. 13—69. — Svoja shvaćanja fenomenologije religije van der

II. Suština religije

Područje religije je vrlo široko i raznoliko, jer svi čovjekovi čini mogu biti pod utjecajem religioznih motiva, pa se — ukoliko je to slučaj — mogu promatrati kao religiozni čini. Ipak se takvi čini razlikuju od izvornih religioznih čina, koji ostaju na specifično religioznom području, tj. proizlaze iz religioznih motiva i odnose se na specifično religiozne objekte. Bit religije može se spoznati samo kroz izvorno religiozne čine, kao što su npr. molitva, klanjanje, kult i sl.

Ako se pitamo po čemu se izvorni religiozni čin razlikuje od, recimo, etičkoga ili estetskoga, prvo što nam upada u oči jest njegova upravljenost na Božanstvo, na Sveto. Ali time se religija određuje samo s gledišta objekta, što je važno, ali ipak nedostatno. Nije naime svaki odnos s Božanstvom religiozni čin. Znanstveno proučavanje religije je također neki odnos s religioznim objektom, ali to još nije religiozni čin. Religiju može s uspjehom proučavati i netko tko je religiozno indiferentan ili čak nevjernik.⁴ O izvornom religioznom činu može se govoriti samo onda kad čovjek pred Božanstvom zauzme osobni religiozni stav. Drugim riječima, odnos prema religioznom objektu, iz kojega proizlaze objektivne religiozne istine, zapovijedi, dogme, postaje religiozni fenomen tek onda kad čovjek te sadržaje prihvatiti s vjerom, s osobnom religioznošću. Pravog religioznog čina nema bez jednog i drugog aspekta, koji se međusobno uvjetuju i nadopunjuju. Da bismo otkrili bit religije, potrebno je analizirati te konstitutivne aspekte religioznog čina.

1. Objekt religije

Našu ćemo analizu početi od objekta religije, jer specifičnost religioznog čina dolazi baš od njega, a ne od religioznog subjekta, kako ćemo još vidjeti.⁵ Pod objektom religije mislimo ovdje na ona bitna svojstva koja on ima u religioznoj svijesti, a to su: transcendencija, realnost, svetost i osobnost.

Leeuw je iznio u epilogu svoga djela: G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Torino 1975, str. 529—549.

⁴ Drugačijeg je mišljenja Berdjajev, koji tvrdi: »Vrednost nereligioznog izučavanja religije je relativna i uslovna jer se tajna svake religije može pojmiti jedino kroz samu religiju — na religiozan način. U izučavanju religije i subjekat i objekat moraju biti religiozni — subjekat mora da doživljava religiozne vrednosti. Subjekat koji nije religiozan ubija, umrtvljuje religiozni objekat svoga izučavanja. Na religiju se ne može gledati sa strane — sa strane se skoro ništa ne može videti« (N. BERDJAJEV, *Ruska religijska filozofija i F. M. Dostojevski*, sv. 7. serije »Dostojevski kao mislilac«, Beograd 1982, str. 9). — Sličan je Berdjajevljevu stav A. J. Heschela (usp. A. J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano 1970, str. 237). — Ova su mišljenja točna samo ako ih se uzme u smislu da religiozan čovjek ima bolje pretpostavke nego nereligiozan za spoznaju istine religije, a nipošto da je ovaj drugi ne može uopće spoznati. Prikloniti se takvu shvaćanju značilo bi ustupak iracionalizmu.

⁵ Za analizu religioznog čina upućujem na: ALBERT LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Brescia³1972.

a. Transcendencija

Ono po čemu se religiozni objekt nadasve razlikuje od svakog drugog objekta jest njegova transcendencija u odnosu na svijet. O religiji se može govoriti samo onda kad je čovjek u odnosu (ili je barem u to uvjeren) sa Stvarnošću koja je iznad i izvan svijeta. U tome se slažu svi filozofi religije, čak i oni koji inače nijeću religioznom objektu svaku stvarnost izvan religiozne svijesti.

Nećemo ovdje ulaziti u razna značenja pojma »transcendencije«. Istaknimo samo da se za religioznu svijest transcendentna Stvarnost doduše nalazi iznad i izvan svijeta, ali da je istodobno također svijetu imanentna. Religiozni odnos pretpostavlja jedno i drugo, što nam dakako, nije lako misaono spojiti i ujediniti, jer naše mišljenje teško shvaća jedinstvo suprotnosti.

b. Realnost

To je također za religioznu svijest neotuđivo svojstvo religioznog objekta. »Kakvo god bilo shvaćanje koje čovjek ima o Bogu, primitivno ili razvijenije, kakav god bio izvor odakle dolazi — mit ili objava — čovjek uvijek vidi u Božanstvu stvarnost koja efektivno postoji, a ne obični idealni sadržaj ili projekciju svoje želje ili izraz svojih subjektivnih emocija. Uvijek se religiozni sadržaji predstavljaju sa zahtjevom na stvarnost i valjanost i izvan svijesti i religioznog iskustva.«⁶

Bez tog čvrstog uvjerenja u zbiljsku stvarnost religioznog objekta nema zdrave religioznosti. Svaki je skepticizam tu prije ili poslije poguban. Stoga je za svaku religiju od presudne važnosti kako se rješava problem njezine istine, tj. kako se racionalno dokazuje Božja egzistencija.

c. Svetost

Da je Božanstvo sveto, to je opet jedna od konstanti svake religiozne svijesti. Predikat »sveto« ističe vrednosnu kvalitetu koju religiozni objekt ima za religioznog čovjeka. Zbog toga nije opravdano Sveto poistovjećivati jednostavno s Božanstvom, kako to čini R. Otto u svojoj poznatoj knjizi Sveto.⁷ »Sveto« je vrednosna kvaliteta koja pretpostavlja ostale kvalitete — transcendenciju, realnost i osobnost — religioznog objekta.

Magistralne analize R. Otta pokazale su sve bogatstvo iskustva Svetoga. To je iskustvo antinomično, jer se Sveto s jedne strane pojavljuje kao nešto prijeteće, što ispunjava strahom, jezom i strahopoštovanjem, a s druge kao nešto očaravajuće, što čovjeku daje puninu i zadnje ispunjenje.⁸

⁶ ALBERT LANG, isto, str. 79.

⁷ Originalni naslov djela glasi: R. OTTO, *Das Heilige, Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Djelo se pojavilo 1917. i doživjelo brojna izdanja i prijevode. Imamo ga i na našem jeziku: R. OTTO, *Sveto, O vanrazumskom u pojmu Božanskog i njegov odnos prema razumskom*, Sarajevo 1983.

⁸ Ottova shvaćanja Svetoga doživjela su i mnoge kritike. Dok mu Albert Lang predbacuje da poistovjećuje Sveto i Božanstvo, M. Eliade ističe nedostatnosti

Zbog tog svog karaktera Sveto je okruženo tabuom (ne smije biti profanirano), obredima čišćenja (čovjek se pred njim osjeća grešnim), klanjanja i štovanja. Ono traži od čovjeka bezuvjetno predanje, hvalu i priznanje, što je temelj svake adoracije i žrtve. Ono ne dozvoljava čovjeku pasivnost i indiferentnost, nego traži od njega slobodnu odluku, egzistencijalni stav, suobličenje svojim zahtjevima.

d. Osobnost

S obzirom na osobnost religioznog objekta filozofi religije nisu jedno-dušni. Neki drže da osobi nužno pripada atribut ograničenosti, zbog čega je apsolutna osoba — kakva bi trebala biti Božja osoba — *contradictio in terminis*. Neki misle da uz personalističke religije postoje i nepersonalističke religije, u kojima se čovjek nalazi pred Božanstvom kojemu se mora negirati svaka osobna oznaka.

Ta mišljenja stoje i padaju ovisno o tome što se misli pod pojmom osobe. Ako se osoba poistovjećuje s ograničenim individuumom, onda Bog nije osoba. Ali ako se pod osobom misli središte samosvijesti i slobode, onda je Bog osoba, dakako uvijek u analognom smislu u odnosu na čovjeka.⁹ Upravo u tom smislu Bog je u religioznoj svijesti osoba. Ne radi se ovdje o tome da li je Bog stvarno osoba, nego kako ga čovjek u religioznom aktu doživljava. A očito je da religiozni čovjek Boga doživljava kao Ti, kao Stvarnost koja ga ljubi, zove, sudi, pred kojom je obavezan i odgovoran. Izvorni bi religiozni čin, npr. molitva, bio nemoguć kad Božanstvo ne bi bilo shvaćeno kao osoba. Ako uopće postoje tzv. »neosobne« religije, one se, u svjetlu rečenoga, moraju okvalificirati kao deformirane religije ili kao religiozno obojeni svjetonazori.

•
i jednostranosti koje proizlaze iz Ottova iracionalizma (usp. M. ELIADE, *Sveto i profano*, u *Zamak kulture*, separat, 25/80, str. 7). — Protiv J. Hessena Mynarek tvrdi da se na temelju toga što religiozni subjekt doživljava Božju stvarnost kao *mysterium tremendum i fascinosum* ne može zaključiti da su ovi momenti stvarno svojstva realnog religioznog vrednosnog objekta, kako misli Hessen. Mynarek k tome još primjećuje: »Aber auch der Mensch erfährt Gott nicht in absolut erster Linie als *mysterium tremendum* und *fascinosum*. Eine Untersuchung der Entwicklungsphasen innerhalb des religiösen Erlebnisses führt nämlich zu dem Ergebnis, dass der menschliche Geist Gott ursprünglich (d. h. logisch zuerst, wenn im religiösen Erlebnis die Momente des *mysterium tremendum* und des *mysterium fascinosum* sich sofort an das erfahrene Wertsein Gottes anhängen und das Bewusstsein des *mysterium tremendum* und des *mysterium fascinosum* mit dem Bewusstsein dieses Wertseins zu einer fast unzertrennlichen Einheit wird) einfach als heiliges *Wertsein* erfährt (1. Phase des religiösen Erlebnisses). Dieses *Wertsein* erkennt der menschliche Geist sofort als eigen — und einzigartiges, qualitativ alles menschliche und welthafte *Wertsein* unendlich übersteigendes (2. Phase /.../). Erst jetzt, nämlich auf Grund der Erkenntnis des göttlichen Wertseins als eines alle profanen Werte unendlich überragenden, und das heisst für den menschlichen Verstand undurchdringlichen Wertes, entsteht im menschlichen Intellekt die Kategorie des Geheimnisses, aber wiederum nicht die eines Geheimnisses überhaupt, sondern die eines spezifischen, religiösen, numinosen, alle profanen Geheimnisse qualitativ unendlich übersteigenden Geheimnisses. Und auch die diesem Geheimnis eignenden Momente des Schaurigen und Faszinierenden tragen diesen spezifischen Charakter (3. Phase des religiösen Erlebnisses)« (HUBERTUS MYNAREK, *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963, str. 110 sl.).

2. Subjekt religije

Budući da se objektivni i subjektivni aspekt religioznog čina uvjetuju i nadopunjuju, potrebno je — da bismo otkrili suštinu religije — uz objekt analizirati i subjekt religije. S obzirom na tu subjektivnu stranu religioznog čina postavlja se prvenstveno pitanje da li u čovjeku postoji neka posebna sposobnost koja bi bila nosilac religioznoga.

Bilo je pokušaja da se religiozni fenomen svede na niže duhovne sposobnosti u čovjeka, kao što su fantazija, seksualni nagon, strah, sebičnost. Ali takva tumačenja ne kažu ništa o biti autentične religije, nego upućuju samo na uzroke njezinih devijacija i zloupotreba.

Ne zadovoljavaju ni pokušaji da se religiozno izvede iz viših čovjekovih duhovnih sposobnosti, kao što su intelekt, volja i osjećaj. Doduše, izvorni religiozni čin sadrži u sebi racionalni element, ali, ipak, on ne tvori bit religioznosti, nego samo prikladno sredstvo da se ona probudi. Specifični religiozni čin imamo tek onda kad logički zaključak prijeđe u egzistencijalni pristanak uz Boga i religiozne istine i vrijednosti. To isto moramo reći i za volju. Bez sumnje, religiozni čini uključuju volju, ali se ne svode potpuno na nju, nego zadiru daleko dublje, sve do središta osobe. S obzirom na osjećaj, ako imamo u vidu da je on popratni fenomen duhovnim činima, moramo zaključiti upravo obratno: ne proizlaze religiozni čini iz osjećaja, nego su osjećaji njihova posljedica.⁴⁰ To znači da ne postoji nikakva posebna psihička sposobnost koja bi bila izvor i nosilac religioznog čina. »Religiozno ima svoju vlastitu strukturu, ali se ne temelji na nekoj specifičnoj ili isključivoj sposobnosti; ima posebno značenje, ali ne odvojenu psihičku sferu.«⁴¹

Kad čovjek stoji pred Bogom u religioznom odnosu, sve su njegove duhovne sposobnosti aktivne, ali ne odvojeno, nego tako da čine živu cjelinu. Religiozni akt nije samo refleksija o Bogu, niti je samo etički čin volje ili izraz osjećaja, nego sve to zajedno: »on je najviša sinteza i duhovna predodžba koja je čovjeku moguća.«⁴² To je, bez sumnje, posebna kvalitativna specifičnost, ali ona ne proizlazi niti iz posebne psihičke sposobnosti, niti iz posebne psihičke naravi, nego iz posebnosti objekta na koji je religiozni čin usmjeren. U objektu, tj. u Božanstvu, u Svetomu treba tražiti zadnji uzrok onih temeljnih čuvstava, naime strahopoštovanja i ljubavi, dotično svega emotivnog bogatstva religioznog života.

⁹ Za razliku između individuuma i osobe usp. N. BERDJAJEV, *Von der Bestimmung des Menschen*, Bern-Leipzig 1935, str. 80 sl. — Prema H. Kringsu Bogu je neprimjeran kako tradicionalni ontološko-spekulativni tako i moderni subjektivno-moralni pojam osobe. Usp. H. KRINGS — E. SIMONS, *Gott*, u *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 3 (Studienausgabe), München 1973, str. 614—641, ovdje 630—632.

¹⁰ Pomoću nižih čovjekovih sposobnosti religiju su pokušali protumačiti L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud, da spomenemo samo neke. Nasuprot racionalizmu, Kant svodi religiju na volju, dok M. Scheler i J. Hessen njezin izvor vide u osjećaju. Za kritiku ovog posljednjeg usp. H. MYNAREK, nav. dj., str. 114 sl.

⁴¹ ALBERT LANG, nav. dj., str. 59.

3. Psihosomatska i socijalna dimenzija religioznog čina

Da bi opis izvornog religioznog čina bio zaokružen, moramo se osvrnuti još na njegov psihosomatski i socijalni aspekt.

a. Čovjek je psihosomatska cjelina, pa su takvi i njegovi čini. Postoje obostrani međusobni utjecaji između duše i tijela. Tjelesne su radnje vezane na poseban način na unutarnje iskustvo, a ovo opet nalazi u njima svoj potpuni izražaj i potporu.

To važi i za religiozno područje. »Religiozni čin ne može koegzistirati s vanjskom aktivnošću različite naravi.«¹³ Budući da se događa u dubini duše, on ne podnosi rastresenost, buku, zbog čega sve religije inzistiraju na sabranosti i šutnji. Osim toga, vanjske forme potiču i učvršćuju religioznu unutrašnjost, jer pojašnjavaju i utjelovljuju duhovne sadržaje. Samo posredstvom vanjskih znakova i radnji subjekt dolazi u potpuni posjed svog nutarnjeg iskustva. S druge strane, i nutarnje iskustvo određuje i utječe na vanjske forme izražavanja, jer se psihičkom nužnošću želi očitovati i u vanjskoj, tjelesnoj sferi.

Razumljivo je stoga da nema religije bez prostora šutnje i sabranosti, ali ni bez vanjskih izražajnih oblika. Obje su te dimenzije bitne za religiozni čin, pa religija degenerira ako jedna izostane ili prevagne na račun druge.

b. U somatskoj, vanjskoj dimenziji religioznog čina prisutna je već i njegova socijalna dimenzija, koja svoje zadnje uporište ima u socijalnoj naravi čovjeka. Socijalna strana religije očituje se na više načina. Religiozno iskustvo se rađa posredstvom pouke, primjera, odgoja, običaja. Religiozna zajednica čuva pojedinca od mogućih zastranjenja pružajući mu čvrstu i jasnu nauku, duhovno vodstvo, pomoć i nadopunu njegovu subjektivnom religioznom iskustvu.

S druge strane, religija stvara zajedništvo: »Čovjek ne može stajati pred Bogom kao individuum... Ne može se vjerovati u Boga i moliti ga, a da se subjekt te vjere i molitve ne proširi u mi, ili da na neki način i drugi ne budu uključeni. *Vis unitiva* vrijednosti najsnažnije se očituje na religioznom području.«^{13a} Zato svaka religija oblikuje dogme i ispovijedi vjere koje važe za sve i služi se u ostvarenju svojih ciljeva socijalnim sredstvima. Ipak to ne smije ići na štetu osobne religioznosti. I tu možemo ponoviti što smo već prije rekli o ostalim aspektima religioznog čina: Samo ako je prisutna i individualna i socijalna dimenzija, možemo govoriti o autentičnom religioznom činu, a čim se jedna ili druga strana na bilo koji način zapostavi, nastaju devijacije religije.

III. Istina religije

Rezultati gornje analize religioznog čina omogućuju nam da procijenimo da li je i u kom smislu neki fenomen religiozan. Drugim riječima,

¹² Isto, str. 60.

¹³ Isto, str. 124.

^{13a} Isto, str. 132.

oni nam pružaju kriterij za određenje ontološke i subjektivne istine religije.

1. Ontološka i subjektivna istina religije

Ontološka istina označuje podudarnost stvari s njezinom idejom, s pojmom njezine biti. U subjektivnom smislu istina znači egzistencijalnost, osobnu odluku i angažiranost. U ontološkom smislu bit će ona religija istinita u kojoj se susreću i međusobno nadopunjuju objektivni i subjektivni aspekti religioznog čina. Istina religije može biti dovedena u pitanje bilo tako da se Božanstvo zamijeni nekom ograničenom stvarnošću, bilo da psihološki stav ne odgovara zahtjevu koji traži religiozni objekt. U prvom slučaju, imamo idole i idololatriju. U drugom slučaju imamo zakržljalu i degeneriranu vjeru u Boga, bilo u smislu da religiozni život još nije dosegao svoju puninu, ali ide prema njoj, bilo obratno, tj. da se gasi i umire. U smislu subjektivne istine možemo nazvati onu religiju istinitom u kojoj riječima i činima odgovara u duši iskreni religiozni osjećaj i stav. Gdje toga nema, imamo lažnu hipokritnu formu religije.

Ako u svjetlu ovih kriterija razmišljamo o suvremenoj religioznosti uočiti ćemo svu njezinu slojevitost i problematičnost. Prije svega upast će nam u oči idololatrija modernog čovjeka¹⁴ koji je pod utjecajem sekularizacije samo jednu vjeru zamijenio drugom. Na planu subjektivne religioznosti susrest ćemo se s pomanjkanjem strahopoštovanja i ljubavi prema Svetomu, zbog čega je suvremena religioznost zakržljala, i to u oba spomenuta smjera, tj. ili zbog toga što još nije dosegla puninu, ali za njom teži, ili zbog toga što se punina postepeno gubi. Mislim da je kod nas i jedan i drugi proces prisutan. Ako iza ovih devijacija stoje svjesni subjektivni stavovi i odluke, može se govoriti o religioznoj hipokriziji. Ali o tome je teško izvana suditi, budući da se radi o području koje zadire u savjest.

Za djelomičnu ilustraciju i potvrdu rečenoga, barem pod nekim vidovima, spomenut ću neke zaključke sa savjetovanja »Mladi i religija«, koje je objavljeno u već citiranom časopisu »Pitanja«, br. 3/4, 1984. Govoreći o novijim kretanjima religioznosti mladih zagrebačke regije, na temelju ankete provedene 1983, Štefica Bahtijarević konstatira: »Za većinu pak mladih vjernika evidentan je raskorak crkvene doktrine i onog što mladi usvajaju (identifikacija mladih s njom), kao što je evidentno da i njihova praksa odstupa od zahtjevanog modela.«¹⁵ To potvrđuje podatak iz ankete da 18% onih koji se deklariraju religioznima ne prihvaćaju sve što ih vjera i Crkva uče. Ništa manje nije važan ni podatak da

¹⁴ Jedan od najistaknutijih oblika suvremene idololatrije jest humanolatrija: »Al Dio trascendente l'uomo sostituisce l'idolo: se stesso. Tutto è reso relativo all'uomo. Abbiamo invece del teocentrismo l'antropocentrismo.« U. PELLEGRINO, *Il problema di Dio e la filosofia cristiana*, u AA. VV., *Il problema di Dio in filosofia e in teologia oggi*, Milano 1982, str. 41—74, ovdje 53.

¹⁵ ŠTEFICA BAHTIJAREVIĆ, *Novija kretanja religioznosti mladih*, u *Pitanja*, nav. dj., str. 23—33, ovdje 29.

¹⁶ *Pitanja*, nav. dj., str. 69.

je ono u čemu se religiozni mladi identificiraju s Crkvom više svjetovne (borba za mir, za čovjeka, za moral) nego dogmatske naravi.

Ovi podaci nas upućuju na određenu deformiranost suvremene mladenačke religioznosti pod objektivnim i socijalnim vidom. Radi se očito o religioznosti subjektivno-doživljajnog tipa. Ali i pod tim subjektivnim vidom ta je religioznost deformirana: religiozna se praznina nadomješta sekundarnim religioznim činima, čiji je objekt profan, a motiv religiozan.

U prilog ovome govori i podatak što ga iznosi Lj. Plačko. U već spomenutoj anketi među mladima zagrebačke regije stajalo je i pitanje: »Što vi mislite što je najvažnije za Vašu vjersku zajednicu?« U odgovoru je na prvo mjesto stavljen mir u svijetu, na drugo opća ljudska solidarnost, »a onda tek, s dosta zaostajanja, dolazi 'očuvanje vjere', 'moral'...¹⁶ Nešto slično pokazala je i (neobjavljena) anketa o duhovnom vodstvu u našim bogoslovijama, koja je 1983. provedena među bogoslovima u Jugoslaviji. Među vrlinama koje bi, prema očekivanju bogoslova, trebao imati duhovnik, religiozne dolaze tek na četvrtom i petom mjestu, dok se na prva tri mjesta nalaze čisto humane vrednote.

Sve to govori da je današnja mladenačka religioznost s jedne strane izložena procesu privatizacije (važan je subjektivni doživljaj, a ne objektivni sadržaj, subjektivna vjerodostojnost, a ne apologetika i racionalna uvjerljivost), a s druge utjecaj sekularizacije, zbog čega »je religiozna i konfesionalna pripadnost vjerskim zajednicama jako sekularizirana«.¹⁷ Takva religioznost ne ispunja dakle kriterije ontološke istine religije, ni s obzirom na objekt, ni s obzirom na subjekt religioznog čina. Koliko je, međutim, u smislu subjektivne istine neautentična religioznost, ne može se sa strane prosuditi, jer je to, kako smo već rekli, pitanje savjesti.

2. Logička istina religije

Na pitanje o specifičnosti religioznog fenomena, tj. o suštini i istini religije, nije do kraja odgovoreno ako se ne pokaže i logička vrijednost religijskih sadržaja. Istina u logičkom smislu znači podudarnost intelekta odnosno intencionalnih sadržaja svijesti s objektivnom stvarnošću. Kad se pod tim vidom pitamo o istini religije, onda nas zanima da li su utemeljeni sudovi koji stoje u osnovi svake religije, naime da postoji transcendentni, sveti, osobni Bog i čovjekov odnos s njim, u što je, kako smo vidjeli, religiozni čovjek čvrsto uvjeren, tako da s time stoji i pada religija. Koliko je, dakle, to uvjerenje racionalno utemeljeno?

a. Kritika religije

Sva kritika religije, koja ide za tim da pokaže kako je religija iluzija, osporava upravo utemeljenost tog uvjerenja religioznog čovjeka, tj. logičku istinu religije. Sjetimo se samo nekih značajnih pokušaja u tom smislu.

¹⁷ L. PLAČKO, isto, str. 69.

Prema animizmu porijeklo religije treba tražiti u snu. Čovjek je najprije oblikovao ideju duše kao nečega različitog od tijela. Do tog je došao kroz san. Kad primitivni čovjek sanja da je posjetio neki predjel, on vjeruje da je stvarno bio tamo. Ali to mu je moguće samo ako u njemu postoje dva bića: tijelo, koje ostaje na istom mjestu gdje je legao i drugo, koje se u isto vrijeme kreće prostorom. Na taj je način tobože nastala ideja duše, kojoj se poslije pridružilo vjerovanje u besmrtnost i seljenje duša, u kaznu i nagradu poslije smrti. Svemu tome, navodno pridonijelo je i pojavljivanje mrtvih u snu. Iz toga se onda razvio kult mrtvih i ideja čistih bestjelesnih duhova, koji se mogu utjeloviti u tuđa tjelesa. Tako stečeni pojam čistih duhova doveden je u vezu s prirodom, u čijim se raznim dijelovima vidjelo utjelovljenje duhova. Tu je korijen politeizmu, iz kojega se onda na razne načine razvio monoteizam. Religija je, prema tome, splet iluzija.

Sociološka teorija, s druge strane, proglašava religiju iluzijom svodeći je na društvo i društvene procese. Tako je E. Durkheim smatrao da je religija nastala kao izraz potrebe društva za kohezijom i organiziranošću. Njzino porijeklo ne treba tražiti ni u individuumu, ni u nekoj transcendentnoj Stvarnosti (Bog po Durkheimu ne ulazi u definiciju religije, jer postoje i ateističke religije), nego u društvu koje stvara religiozne imperATIVE, dogme i obrede, da bi pomoću njih utjecalo na individuuma. — Sociološke je naravi i Marksova kritika religije. Religija je prema njemu nastala kao posljedica otuđenih društvenih odnosa, koje se nastoji nadvladati bijegom u neku drugu fantastičnu stvarnost.

Postoje također razne psihološke teorije o porijeklu religije. Za ilustraciju spomenimo samo Freuda, prema kojemu religija proizlazi iz Edipova kompleksa, tj. iz ambivalentnog odnosa djeteta prema ocu, koji ima svoju ontogenetsku i filogenetsku razinu. Na ontogenetskoj razini ideja o Bogu nastaje iz iskustva oca u životu djeteta. Otac pruža djetetu sigurnost i zaštitu, ali istodobno izaziva u njemu strah, zavist i divljenje. Kad dijete odraste, na mjesto oca stavlja Boga, koji mu znači sve ono što mu je u djetinjstvu značio otac. (Taj fenomen vuče svoje porijeklo iz prvotnih vremena ljudskog roda, iz pripovijesti o ocu ljudske prahorde, koga su sinovi poštivali i mrzili te na koncu ubili i pojeli, a da ga se ipak nisu otarasili. Taj je praotac praslika Boga, prema kojoj su poslije generacije oblikovale ideju Boga. Religija je, dakle, posljedica čovjekove bespomoćnosti i psihičke infantilnosti.)

Svim ovim i sličnim teorijama o porijeklu religije zajedničko je dakle svođenje religije na iluziju i zabludu. Sadržajima religiozne svijesti ne odgovara nikakva objektivna stvarnost, jer objekt religije ne postoji izvan nje.

Ali sve su te teorije također podjednako neodržive i neprihvatljive. Sam je Durkheim sa svog stajališta pokazao neodrživost animizma i naturizma. Ali ni njegova teorija ne može opstati pred sudom kritike. Njegov pojam religije je apstraktan, stvoren za potrebe sistema. Osim toga, apsolutiziranje društva, koje tobože stvara u čovjeku sav viši život, ne može se opravdati ni etnološki ni antropološki. Nisu ništa uvjerljivije ni Marksove i Freudove teorije, koje također ne mogu izdržati ozbiljniju

kritiku, a ako što objašnjavaju, to svakako nije porijeklo religije, nego njezine devijacije.⁴⁸

Ipak, činjenica da su te i slične teorije o porijeklu religije pogrešne nije sama po sebi dokaz da je religija istinita. Ni spoznaja etnologa da primitivni narodi poznaju ideju Boga kao vrhovnog bića, usprkos grubom, materijaliziranom i antropomorfiziranom načinu na koji je prikazuju i zamišljaju, i da su do te ideje došli pomoću uzročnog mišljenja i zaključivanja, slično kako se do nje dolazi u tradicionalnim dokazima za Božju egzistenciju, ne vrijedi danas kao neosporan dokaz logičke istine religije; naimo moderna filozofija nakon Kanta osporava upravo mogućnost metafizičke primjene zakona uzročnosti.⁴⁹

b. Razni pokušaji da se dokaže logička istina religije

Unatoč tome mnogi su pokušali rehabilitirati tradicionalne dokaze za Božju egzistenciju dokazujući neispravnost i neodrživost Kantove kritike. Najnoviji pokušaj u nas učinio je R. Brajčić koji osporava opravdanost Kantova shvaćanja sintetičkih sudova obrazlažući ih kao transcendentne odnose subjekta prema terminu izvan njega, iz čega slijedi da je pojam nužnog bića »objektivni realitet unatoč njegovoj sintetičnosti«. ²⁰ Drugi su, prihvaćajući nemogućnost metafizičke primjene načela uzročnosti i racionalnog puta do Boga, pokušali naći odgovor na pitanje o

⁴⁸ Usp. EMILE DURKHEIM, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd 1982, str. 43—79. U istom djelu Durkheim je izložio i svoja shvaćanja religije. — Jasan i kratak pregled Feuerbachove, Marxove i Freudove kritike religije kao i razne odgovore na tu kritiku možemo naći u HEINZ ZAHRT, *Potječe li Bog od čovjeka*, niz »Teološke meditacije«, Zagreb 1980.

⁴⁹ Nastanak ideje o vrhovnom Biću Andrew Lang, bivši animist, ovako je formulirao: »Dès que l'homme eut l'idée que les choses avaient été faites, l'idée d'un 'faiseur' devait nécessairement se présenter à son esprit, puisqu'aussi bien ce n'était pas lui qui les avait faites et qu'il en était incapable. Ce 'faiseur', il le tenait pour un homme au-dessus de la nature (a magnified non-natural man). Une fois cette idée acquise d'un homme au-dessus de la nature celle de sa puissance s'imposait. De plus l'imagination devait naturellement revêtir d'attributs moraux celui qui avait fait tant de choses utiles, des attributs, par exemple, de paternité, de bonté, de contrôle sur la moralité de ses enfants. Quant à cette moralité elle-même, il était dans la nature des choses que le développement de la vie en société en provoquât la détermination. Ces considérations n'ont rien de mystique, ni quoi que ce soit qui dépasse la capacité d'un être qui porte le nom d'homme et qui y a droit« (ANDREW LANG, *The Making of Religion*, 1898, 1909, str. 10; cit. prema DThC, sv. 13, stupac 2223. — P. W. Schmidt je u svom opsežnom djelu *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926—1935, sv. 6, opširno dokumentirao ove Langove intuicije, ali mnogi znanstvenici njegove zaključke prihvaćaju s rezervama (usp. GERARDUS VAN DER LEEUW, nav. dj., str. 122 sl.). R. Pettazzoni odbacuje teoriju o prvotnom monoteizmu, jer: »Il monoteismo nella sua concreta realtà storica è credenza in un Dio solo e negazione di tutti gli altri dèi. Come tale esso presuppone il politeismo, e non può dunque essere la forma prima della religione. Con ciò non è detto che il monoteismo derivi dal politeismo per svolgimento graduale e necessario, come vorrebbe evolucionismo; esso ne deriva, se mai, per rivoluzione, per un radicale rivolgimento religioso operato da una grande personalità banditrice di un nuovo verbo« (R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, str. 5).

²⁰ R. BRAJČIĆ, *Uz članak »Kritičke presudbe filozofske spoznaje Boga«, u Crkva u svijetu*, 1 /XX/ 1985, str. 76—80, ovdje 79.

istini religije u religioznom doživljaju. Religija ne apelira samo na intelekt, ističe J. Hessen, nego na čitavu osobu, zbog čega se njezine istine ne spoznaju mišljenjem, nego doživljajem i iskustvom. To znači da se ona racionalno ne može dokazati ni opovrći. Njoj je svojstvena nutarnja, osobna sigurnost. »Posljedica toga je da se takva sigurnost ne može pripočeti, tj. ja je ne mogu nikome racionalnim putem posredovati, nikome dokazati. U tome su granice te sigurnosti. Ali bilo bi pogrešno htjeti iz toga izvesti prigovor protiv te sigurnosti. Mišljenje da je sigurnost istine istoznačna s objektivnom dokazljivošću nije ništa drugo nego intelektualistička predrasuda.«²¹

Po svojoj naravi religiozni doživljaj je vrednosni doživljaj i u tome treba tražiti temelj sigurnosti koja ga prati: »Ako srž religije leži u religioznom vrednosnom doživljaju, onda je njezina istina neosporna. Tko neku vrijednost doživljava, ima sigurnost da je nešto nadsubjektivno ušlo u njegov subjektivni duševni život. (...) Kad doživim etičku vrijednost nekog uvjerenja ili neke osobe, kad se susretнем s estetskim sadržajem nekog umjetničkog djela, imam u oba slučaja jasan osjećaj da se pri tome radi o nečem objektivnom, što je neovisno o mojoj subjektivnoj samovolji.«²² Treba istaknuti da je taj doživljaj temeljan na vjeru, a za njegov se nastanak ne trži nikakva, pa ni nesavršena racionalna spoznaja, nego samo naravnost i jednostavnost (Erlebnisfähigkeit), dubina, duhovnost, strahopoštovanje, poniznost i ljubav. Racionalni momenat nastupa tek kao posljedica vjere, koja teži za njim.

Međutim, tome protuslovi religiozna psihologija, koja je pokazala da se kod djeteta i kod odraslih religiozno uvjerenje temelji na određenoj racionalnoj spoznaji, bilo znanstvenoj, bilo predznanstvenoj, i da je redosljed upravo obratan: prvo dolazi racionalna spoznaja, zatim vjera i tek onda religiozni doživljaj.²³ To dokazuje da se istina i sigurnost religije ne temelje na doživljaju, nego na razumnom mišljenju i zaključivanju od posljedice na uzrok, što je i etnologija, kako smo vidjeli, otkrila. Čitav je problem u tome da li je to zaključivanje iz svijeta na Boga na temelju zakona uzročnosti valjano.

Spomenimo još i po mom mišljenju najprihvatljivije pokušaje što su ih učinili oni filozofi koji se s Kantom i onima koji ga u tome slijede utoliko slažu što prihvaćaju da se ne može samo tako iz svijeta zaključiti na egzistenciju Božju. Da bi to bilo moguće — ističu ovi filozofi religije — Bog mora na neki način biti prisutan u našem iskustvu. »Čisto mišljenje ne može nas nikada do toga dovesti da možemo razložno tvrditi: to postoji, to je stvarno, ovo egzistira. Dakako, mi možemo nešto, pa čak mnogo toga zaključivanjem izvesti iz iskustva. Ipak moramo od toga poći, da u biti izvodimo uvijek samo ono što pripada — prema prilikama na vrlo skrovit način — sadržaju našeg cjelokupnog iskustva.«²⁴

²¹ J. HESSEN, *Wissenschaftslehre*, München 1947, str. 259; cit. prema H. MYNAREK, nav. dj., str. 56.

²² J. HESSEN, *Religionsphilosophie I*, Essen 1948, str. 358; cit. prema H. MYNAREK, nav. dj., str. 55.

²³ Usp. H. MYNAREK, nav. dj., str. 78 sl.

²⁴ B. WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, str. 22.

Iskustvo se tu uzima kao način spoznaje, u kojoj je stvarnost svijesti neposredno prisutna. To znači da mi o Bogu možemo razložno govoriti samo ako je on na neki način prisutan u našem iskustvu, ako je njegova egzistencija iskustvena danost. Ali on ne može biti iskustvena danost na kategorijalan, tematski način, kao druge stvari i bića. Njegova prisutnost u našem iskustvu može biti samo netematska. Ona se javlja kao iskustvo Bezuvjetnog, koje implicitno afirmiramo u svakoj našoj izričitoj, kategorijalnoj spoznaji. To Rahner naziva »transcendentalnim iskustvom«, ističući da ga mi »nikad u svijesti ne posjedujemo kao zaseban, samosvojan doživljaj: ono se uvijek javlja kao aprioran moment ili element pri kategorijalnoj spoznaji kozmičkih predmeta«. ²⁵

Logičku istinu religije dokazujemo analizirajući i eksplicirajući to iskustvo Bezuvjetnoga, prepoznavajući u njemu prisutnost same Božje stvarnosti. Ne radi se dakle o nekom izvođenju Apsolutnoga iz relativnoga, nego o ekspliciranju i rasvjetljavanju iskustva, bilo naših vlastitih čina, bilo bića u svijetu, u kojemu je Bog uvijek na neki način »participiran«. ²⁶ Na taj način, tj. kao plod Božje netematske nazočnosti u našem iskustvu i naše racionalne aktivnosti, nastaje ideja o Bogu. Ona se u ljudskom duhu nužno pojavljuje, jer mu je, kako kaže Pannenberg, »upravo strukturalno svojstveno da pita iznad svega što mu je na raspolaganju, da je upućen na Stvarnost koja mu dolazi ususret s onu stranu svega raspoloživog i koja sve nosi«. ²⁷

Iz tog iskustva sa Stvarnošću, »za kojom ljudi toliko teže a nikada je ne mogu posve dokučiti«, ²⁸ nastale su i sve religije. Njima je svima zajednički odnos s tom »tamnom« Stvarnošću, na koju je čovjek, s onu stranu svega što mu je na raspolaganju, upućen u svojoj egzistencijalnoj upitnosti.

Možemo stoga, sažimajući sve rečeno, zaključiti, da je ono što religiju određuje u njezinoj biti, ustvari njezino porijeklo i njezina istina, tj. transcendentna Stvarnost, Sveto, Božanstvo i čovjekov egzistencijalni susret s tom stvarnošću. Kad nešto od toga nedostaje, nema prave religije.

²⁵ J. Čurić u diskusiji nakon njegova predavanja o metafizičkoj antropologiji K. Rahnera, pod naslovom: *Excessus ad esse, Pogledi u metafizičku antropologiju Karla Rahnera*, u *Obnovljeni život*, 3/4, 1985, str. 238—254. Predavanje je održano na simpoziju o K. Rahneru u Zagrebu 1984. Navedene riječi nalaze se na str. 303. istog broja *Obn. života*.

²⁶ Više o toj problematici može se naći u mom članku »Kritičke prosudbe filozofske spoznaje Boga«, u *Cus*, 3/XIX/1984, str. 212—223.

²⁷ W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch?*, u *Disputation zwischen Christen und Marxisten*, izd. M. Stöhr, München 1966, str. 179—194, ovdje 187.

²⁸ Isto, str. 186 sl.

WESEN UND WAHRHEIT DER RELIGION

Zusammenfassung

Wir gehen von der Tatsache aus, dass das Interesse an der Religion und Religiosität bei uns immer grösser wird. Dabei wird der Vieldeutigkeit dieser Begriffe wenig Rechnung getragen. Damit man aber ein Phänomen als religiös bezeichnen kann, muss man wissen, worin das Wesen der Religion besteht. Darum versuchen wir zunächst das Wesen der Religion phänomenologisch zu bestimmen, um danach zu zeigen, was ontologische und subjektive Wahrheit der Religion ist. Zur völligen Bestimmung des religiösen Aktes gehört auch logische Wahrheit der Religion, die von seiten der Religionskritik negiert, von vielen Religionsphilosophen aber entweder dem rationalen Zugriff entzogen oder mit der Hilfe der traditionellen Gottesbeweisen einerseits und der »transzendentalen Erfahrung« andererseits behauptet wird. Im Lichte der erreichten Ergebnisse wird auch eine Beurteilung der Natur der jugendlichen Religiosität versucht, wie sie aus einigen soziologischen Untersuchungen bei uns hervorgeht.