



crkva u svijetu

MIŠLJENJA

FILOZOFIJA RELIGIJE I SVJETONAZOR

H. G. Hubbeling, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981.

Hrvoje Lasić

Filozofija religije sve više dolazi do izražaja u posljednje vrijeme. Bavi se graničnim pitanjima filozofije i vjere, tj. u religijama kuša otkriti samoniklu ljudsku misao o onom što jest, o Bitku. Budući da je vrlo mlada filozofska disciplina, sasvim je razumljivo da nije uspjela stvoriti još uvijek dobro razrađeni sustav i djela. Vrlo je malo autora koji su se izravno posvetili cjelovitom proučavanju ove znanosti. Među istaknutim istraživačima filozofije religije na Zapadu valja spomenuti u prvom redu B. Waltea, naročito njegova djela »Religionsphilosophie«, Freiburg in Br. 1978. u kojemu autor proučava najprije smisao filozofske misli uopće i njezinu utemeljenost na Bitku; zatim posebno raspravlja o smislu filozofije religije. Naglašava da je općenito obilježje filozofije njezina samonikla ljudska misao o onomu što jest, da se ljudsko mišljenje događa kad čovjek razložno otkriva »posljednju skrovitu« zbiljnost svijeta; kad pokušava o svemu što jest kazati što je »to što jest«, imajući u vidu, dakako, sve njegove različite oblike i načine postojanja. U svom istraživanju otkriva dva originalna misaona puta pomoću kojih je čovjek u mogućnosti približiti se Bogu: »iskustveni put« da smo tu (Dasein) i »put uvida« da nas jednom tu više neće biti (Nicht-mehr-Dasein). Drugim riječima, čovjek se nalazi između dva »ništavila«: ništavila ispred njega u koje će uroniti u budućnosti i ništavila iza njega iz kojega je izronuo u prošlost. U stvari radi se o svemu što nastaje i što nestaje u međuvremenu i prostoru jedne vječnosti. Za Waltea je religija stvarnost slič-

na kraju bez kraja (Ende ohne Ende), neizcrpiva zbilja čiji je nosilac čovjek nedokučiva tajna, jer svoje postojanje duguje Bogu, neizmjernom Temelju svega nastajanja i nestajanja. Podrobnije je o ovom Walteovu djelu pisao. T. Vereš u *Crkvi u svijetu*, 4 (1979), 348—357.

Najnovije djelo H. G. Hubbelinga, *Einführung in dei Religionsphilosophie*, ima izuzetno značenje u filozofiji religije. Hubbeling je rođen 1925, studij filozofije i teologije završio je u Groningenu, Baselu i New Yorku, promoviran je u obje discipline, profesor je filozofije religije i etike na sveučilištu u Groningenu (Nizozemska), počasni je doktor teološkog fakulteta u Uppsali (Švedska), član je kraljevske Akademije znanosti u Amsterdamu; objavio je više značajnih radova iz područja filozofije religije na više jezika, a neka su mu djela prevedena i na druge jezike.

Uvod u filozofiju religije značajno je djelo ne samo zbog povijesnog pregleda filozofskog gibanja u svijetu nego i zbog specifičnosti filozofije religije kao nove filozofske discipline s kojom se može baviti vrlo dobro kako unutar teologije (religije) tako i unutar filozofije. Najnovije djelo Hubbelinga, na koje se želimo podrobnije osvrnuti, rezultat je njegovih dugogodišnjih istraživanja na području filozofije religije. Obraduje najvažnije, probleme i rezultate moderne filozofije religije. Nakon kraćeg povijesnog prikaza reprezentativnih klasičnih filozofa (Anselma, Tome Akvinskog, Hegela, Kanta, Kierkegaarda, Brunnera i K. Bartha, Spinoze, Schleiermachersa i Wittgensteina) tematizira glavne aspekte religioznog iskustva, logike religije i religioznog jezika (govora) kako bi mogao što zornije predstaviti nova otkrića i pobornike filozofije religije. U trećem poglavlju govori o religioznoj spoznaji i problemu provjeravanja religioznog doživljaja — utemeljenosti i istinitosti filozofskih i religioznih izjava, **ispitujući općenito filozofsku orijentaciju, religiozno i mistično iskustvo, racionalni put prema Bogu, logiku religije kao i religiozni govor.** Četvrto poglavlje obuhvaća filozofsku nauku o Bogu, naročito dokaze za Božju opstojnost, stavljajući u prvi plan tri klasična dokaza: ontološki, kozmološki i teološki. U tumačenju navedenih dokaza autor se koristi prilikom da upozori na njihove nedostatke.

Religiozni pogled na svijet i život dolazi do izražaja tek u petom poglavlju, u kojemu autor tumači odnos čovjeka prema Bogu, problem zla u svijetu, problem patnje i otkupljenja, pojavu sekularizirane eshatologije, odnos religije i kulture itd. Autor smatra važnim napomenuti da svaka religija ima svoj određeni pristup postojećoj i mogućoj stvarnosti, da promatra čovjeka u svjetlu postojećeg svijeta te pokušava u njemu otkriti duhovnu dimenziju čovjeka u odnosu na apsolutni duh. Pri tome naglašava da čovjek postepeno stiče svoj nazor na svijet u već postojećem svijetu s određenom kulturom i načinom izražavanja, iz čega bi se moglo zaključiti da je čovjekov pogled na svijet dobrim dijelom odraz već postojećih materijalističkih ili religijskih svjetonazora. Kulturna ili kulturološka sredina nužno ostavlja neizbrisiv trag na čovjeka te mu na neki način onemogućuje slobodan izbor vlastitog svjetonazora. Zato je vrlo važno znati za čemu se temelji određeni svjetonazor i na što se sve može ljudski razum pozivati u stvaranju izvjesnog pogleda na svijet. Uz znanstvene filozofijske sustave uvijek su postojali i religiozni sustavi koji

govore o pogledu na svijet, počevši već od Platonove *Države* pa sve do najnovijeg marksističkog pogleda na svijet. Bitak je samo jedan, ali se pokazuje u raznim oblicima. Ljudsko iskustvo počiva na stvarnosti, na nečem što jest. Tako se pomoću religioznog iskustva dolazi bez sumnje do određenih istina (spoznaja) koje su u skladu s objavljenim istinama. Zato nema nikakva razloga, po mišljenju autora, da ili ne priznamo istinitim, pogotovo stoga što se mogu provjeriti razumom. U ovom smislu se može reći da svaka religija ima svoju određenu filozofiju ili svjetonazor, a to znači da ju je moguće promatrati s filozofskog (razumskog) stajališta, jer određeni svjetonazor ili filozofija života počiva na utvrđenim zasadama koje su dostupne razumu, iako su često puta u praksi prisutne samo kao pretpostavke. Radi toga se danas ne postavlja više pitanje religije kao znanosti, jer je pojam »religijske znanosti«¹ već odavno ne samo uobičajen te su normalni razvoj i djelovanje religijskih znanosti praćeni kao i svih drugih pozitivnih znanosti koje se temelje na vanjskim oblicima njihova očitovanja u praksi, ne ulazeći u samu bit određene pozitivne ili religijske znanosti. A to znači da ostaje neriješeno pitanje biti određene religije kao i njezine dostupnosti razumu. Zato autor smatra jednim od najvažnijih filozofskih pitanja pokušaj da se odgovori »što je to«² što jednu religioznu izjavu čini religioznom i istinitom. Jer, u stvari, ni pozitivističkim ni religioznim znanostima nije svojstveno da proučavaju vjerodostojnost i utemeljenost postojećih istina na kojima počivaju, nego da na njima grade svoj pogled na svijet. Zato filozofija općenito, posebno filozofija religije, po mišljenju autora, ne bi smjela nipošto zaobilaziti ova pitanja, ako želi ostati dosljedna samoj sebi, svome cilju.

Religija kao i filozofija nastoji odgovoriti na posljednja pitanja čovjeka: Koji smisao ima život? Postoji li Bog? Što je sreća? Postoji li vječni (prekogrobni) život? itd. Ali s tom razlikom što se religija pri traženju odgovora na ova pitanja poziva na Objavu ili na osobno iskustvo prosvjetljenja (židovstvo, kršćanstvo i islam počivaju na Objavi, a hinduizam, budizam, humanizam na osobnom prosvjetljenju), a filozofija samo na razum. Povijest religije kao i filozofije ima za polazište čovjeka sa svim njegovim potrebama i zahtjevima kako u materijalnom tako i u duhovnom pogledu. Sasvim je razumljivo da su radi toga tijekom povijesti mogle nastati razne filozofije i religije na svijetu. Neki su čak smatrali da filozofija i religija sadržajno naučavaju isto, premda se metodički bitno razlikuju, budući da dolaze do zajedničkih spoznaja različitim putovima. Vjera (religija) i filozofija događaju se istovremeno, pri čemu vjera (religija) ima prednost pred filozofijom (Anselmo), ili, obratno filozofija pred religijom (vjera) (Hegel). Ima i onih koji zastupaju mišljenje da se vjera (religija) i filozofija djelomično događaju istovremeno, pri čemu je filozofija u mogućnosti djelomično dokazati neke vjerske istine (sv. T. Akvinski). Postoje također mišljenja prema kojima su filozofija i religija odvojene, pri čemu ponovno vjera (religija) ima prednost pred filozofijom (Brunner, K. Barth, Schleiermacher), ili obrnuto filozofija pred religijom (vjerom) (Spinoza, Kant).

S obzirom na funkciju i ulogu filozofije u odnosu na religiju neki su mišljenja da filozofija pobija religiju (vjeru) (Marx, Freud); da filozofija ne može pripremiti čovjeka na vjeru niti je dokazati, nego da ona sama

u svemu tome može imati koristi od pojmovnih analiza (K. Barth); ili da filozofija ne može dokazati vjeru, ali može pripremiti put k vjeri (Bruner, Kierkegaard, Pascal); ili da filozofija može poslužiti kao obrana (apologija) vjere (sv. T. Akvinski), a neki su išli čak tako daleko da su filozofiju smatrali kršćanskom vjerom samo u drugom obliku (Hegel).

Autor je smatrao potrebnim analizirati sva ova mišljenja kako bi mogao upozoriti na logičku opravdanost njihova postojanja i na objektivne razloge njihova sukobljavanja. Drži neosnovanim Anselmovo polazište prema kojemu red spoznaje i red bitka idu paralelno, jer ljudska spoznaja najprije polazi od postojećih stvarnosti, a tek onda dolazi do uzroka njihova postojanja. Kuša protumačiti u kojem smislu Hegel smatra da je ne samo filozofija nego i religija (vjera) jedna od forma apsolutnog duha, napominjući da se duh u religiji, po mišljenju Hegela, pokazuje u obliku naglašenog osjećajnog predstavljanja, a u filozofiji u obliku pojma u kojemu religiozno predstavljanje ne iščezava. Jer, kod Hegela je misao (pojam) jedino na početku abstraktna, no posredstvom dijalektičke metode misao nastupa izvan sebe o naravi i postaje subjektivnim duhom u čovjeku, a zatim objektivni duh u ljudskim bićima da bi konačno ponovno stupila pomoću dijalektike u stanju apsolutnog duha. Misao je kod Hegela konkretna i može se dovršiti u samom konkretnom svijetu; ona je ne samo pojmovna nego i stvarna dijalektika u kojoj je negacija pogonska snaga.

Hubbeling vrlo dobro uočava bitne razlike u poimanju filozofije i religije u određenog broja filozofa i teologa na Zapadu. Smatra važnim istaknuti polazište sv. T. Akvinskog, koje se razlikuje od Anselmova, prema kojemu se sve vjerske istine ne mogu razumom dokazati, dok su neke od njih: postojanje Boga, besmrtnost duše, utemeljenost moralne nauke o ćudoređu sasvim dostupne razumu. Tominu zaslugu vidi u tome što je otkrio da razum može samostalno funkcionirati bez izravnog nadnaravnog prosvjetljenja, što platonška škola nije mogla shvatiti. Zahvaljujući ovom Tominu otkriću, današnji je »tomizam«, po mišljenju autora, uz »marksizam« filozofija koja ima najviše pristaša. Isto tako je vrijedno Kantovo mišljenje prema kojemu je svaki pokušaj neispravan ako se vjera nastoji utemeljiti na teoretskom (čistom) razumu, jer svaka spoznaja započinje iskustvom, premda se ona ne temelji na samom iskustvu. U stvari, misao je izvor prave spoznaje (Descartes, Spinoza, Leibniz), a ne iskustvo (Bacon, Hobbs, Locke, Berkeley, Hume). Budući da su oba ova izvora vrlo važna i bitna u spoznaji, Kant pravi jednu sintezu od njih, uzimajući osjet (Empfindungen) kao bazu ljudske spoznaje. Posebnu pažnju privlači također Kierkegaardovo protivljenje svakom zatvorenom sustavu te stavljanje čovjeka u centar pažnje promatrajući njegov postepeni hod kroz tri osnovna stadija: estetski (u kojemu je čovjek kao uživajući pojedinac bez odgovornosti), etički (u kojemu je čovjek spreman preuzeti na sebe odgovornost) i religiozni (u kojemu je čovjek ponovno pojedinac, ali ovog puta spreman nositi odgovornost kao onaj u etičkom stadiju). Kierkegaard drži da je odnos Bog—čovjek uvijek isti, samo što to čovjek uvijek ne zna. Prihvatanjem religioznih istina (koje čovjek oduvijek nosi u sebi), u jednom odlučnom trenutku događa se prava spoznaja Boga i čovjeka. Upravo taj odlučni trenutak u vremenu ima odlučujuće

značenje za čovjeka, jer tek tada u stvari čovjek postaje svjestan sebe, svog postojanja (Philosophischen Brocken). Brunner za razliku od Bartha, koji jednoj samostalnoj filozofiji ne daje puno važnosti, nastavlja Kierkegaardovu filozofiju uvodeći razliku između objavljenih i vjeronanih istina, razumskih i doktrinarnih, na temelju personalističke filozofije Buber, Ebner). Drži da objavljene istine treba promatrati u smislu susreta u kojemu nam se nudi spasenje, što znači da se one odnose u prvome redu na osobu vjernika koji zna da je po njima spašen, ističući da ove objavljene istine nisu samo izvještaj o činjenicama, nego da one same mijenjaju život i posjeduju egzistencijalni način postojanja. Brunner je mišljenja da je kršćanin u mogućnosti posvetiti se filozofskim pitanjima na temelju spoznaje svoje vjere i na taj način zacrtati jednu kršćansku filozofiju.

Autor spominje određeni broj filozofa koji su odvojili filozofiju od religije, ali to ne znači da ih Bog više ne zanima, dapače, on je u središtu pažnje njihove filozofske misli (Spinoza, Hegel). Spinozin pojam Boga čisto je filozofski (spoznajni) a ne biblijski; čovjek može postići svoju sreću samo ako svoj život i svijet promatra pod vidom vječnosti (sub specie aeternitatis), trudeći se shvatiti kako sve na koncu dolazi od Boga (Spinoza). Schleiermacher je mišljenja da se do same biti religije dolazi osjećajem, a ne abstrakcijom, pri čemu se samo osnovne fenomene uzima za bit religije. Wittgenstein otkriva u jeziku i govoru osnovnu mogućnost izricanja i oblikovanja stvarnosti, tj. ono što se govori što biva smisljeno i ono što nije rečeno nego što se samo pokazuje skrivajući istovremeno svoju mističnost. Na temelju čega on zaključuje da se o Bogu ne može govoriti i da se on samo djelomično pokazuje u svijetu i u govoru. Čovjek i svijet su misteriji koji svojom pojavnošću nameću pitanje: zašto uopće nešto postoji, ili zašto nešto ne bi moglo i ne postojati? To su temeljna pitanja koja su zaokupljala tolike mislioce i koja će neprestano zanimati čovjeka sve dok bude svijeta.

Postoji izvjesni broj filozofa koji rastavljaju filozofiju od religije, promatrajući religiju čisto fenomenološki, tj. njezine popratne pojave. Mišljenja su da čovjek, koji je frustriran zbog nerješivih životnih problema, projicira se bolji svijet kao nadomjestak svega što mu nedostaje. Razočaranja i frustracija nastaju na razne načine: borbom protiv naravi (Feuerbach), prirodnim odnosima (Marx), seksualnim odnosima (Freud). U takvim prilikama čovjek je sklon projicirati Boga i njegovo kraljevstvo nebesko. Projekcije mogu biti dvosmislene. Tako se može dokazati da su vjera u Boga i njegovo projiciranje (ateizam) rezultat određene projekcije. Sve ove projekcijske teorije vrlo su važne za znanost religije, posebno za filozofiju religije, koja se bavi pitanjem istine ili bolje rečeno pitanjem vjerodostojnosti i istinitosti religioznih izjava.

Religiozno prepoznavanje — problem utvrđivanja religioznih izjava

S obzirom na čovjeka, svijet, Boga autor iznosi razna polazišta u filozofiji. Tako grčka filozofija najprije polazi od svijeta, tj. prvo pita ono što ostaje poslije promjenljive pojave; za bit (Wesen), za Pra-Arché stvarima. Tek dolaskom sofista, čije je mišljenje odlučno zastupao Sokrat, čovjek postaje

polazište grčke filozofije. Indijska kao i zapadna filozofija polazi od Boga. Kod svih ovih orijentacija — čovjek, svijet, Bog — radi se o osnovnoj pojavi bitka čovjeka, svijeta i Boga. Uzme li se djelovanje kao jedna od forma spoznaje (M. Blondel), očito da je djelovanje primarno i da moralna pitanja imaju prednost pred teoretskim (Kant); da praksa ima prednost pred teorijom (Marx). Ovdje se s pravom može postaviti pitanje, marksistički formulirano, o odnosu prakse i teorije, misli i zbilje; pitanje što je prije, što prethodi a što slijedi, ili se možda sve događa istovremeno. Valja znati da je samo u Bogu misao i čin isto (actus purus), dok to nije slučaj s čovjekom. Zanimljivo da klasični marksizam ne želi nazvati praksu prioritetom moralne filozofije nego prioritetom praktične filozofije u odnosu na teoriju. Autor drži da su sva tri polazišta moguća i ispravna ukoliko imaju za cilj spoznaju bitka. On sam se opredjeljuje za spoznajno-teoretsko polazište, ističući pri tome posebno ulogu logike, budući da se u filozofiji religije radi o pravu na istinu u različitim religijama. Prednost ove metode vidi u tome što ono stavlja u centar pažnje najdiskutabilnije pitanje našeg vremena — pitanje istinitosti religije. Imajući u vidu da logični zakon upućuje na nužne istine koje su valjane u svim mogućim svjetonazorima (47).

Zbog praktičnih razloga autor se ograničava na zapadnu filozofiju s posebnim osvrtom na raspravu o kršćanskoj religiji. Napominje da filozofija religije ne može definitivno odlučivati koja je religiozna ili ateistička izjava istinita a koja neistinita. Mišljenja je da čovjek posjeduje dva osnovna izvora spoznaje: misao (logika) i iskustvo (empirizam). Oba su ova izvora potrebna čovjeku za istraživanje jedne te iste stvarnosti. Iskustvo je potrebna misao da ga izrazi, priopći, a misli je potrebno iskustvo da se na temelju njega ona sama razvije, nastane (49).

U svojoj knjizi autor se služi empirijsko-racionalnim sustavom koji može biti izražen u blažoj ili strožijoj formi. Složeniji racionalni sustav počiva na klasičnoj logici, koja se poziva na klasično-načinski logički sustav i na valjanost apriornog pravila: »ex nihilo nihil fit«. U filozofiji religije opravdan je, po mišljenju autora, blaži sustav, jer omogućuje više dokazivanja kao i pozivanje na religiozno iskustvo, koje uključuje pozivanje na Objavu, intuiciju itd. Religiozno iskustvo za razliku od čisto formalnog i logičkog upućuje na materijalni izvor spoznaje pomoću kojeg je čovjek sposoban misliti o Bogu i svom spasenju.

Racionalni (logički) sustav je dijalektički (dijalektička logika beskonačnog ili apsolutnog) polazeći od konačnog ili relativnog k beskonačnom, a izvrsno može poslužiti u dokazivanju Božje opstojnosti. Ova Hegelova dijalektika različito je tumačena i prihvaćena od sljedbenika marksizma. Lenjin iznosi 16 aspekata Hegelove dijalektike koji se izvrsno mogu primijeniti u marksizmu. Jedan od najvažnijih aspekata hegelijansko-marksističke dijalektike, *negacija negacije*, Staljin je bio napustio, ali je ponovno bio uveden nakon njegova odlaska s političke scene. Hegelovoj dijalektici Mao Tse Tung se suprotstavio uvođenjem »permanentne revolucije«. Međutim, upravo na temelju te Hegelove dijalektike beskonačnog autor smatra da i marksizam upućuje na mogućnost postojanja Boga; tj. da postoji *prvi uzrok* (causa prima), nužno biće (ens

necessarium), čije su mogućnosti neizmjerne. U marksizmu je to, dijalektički shvaćeno, samo materija.

Što se tiče istinitosti određenih izjava, one se mogu dokazati pomoću filozofskih premisa bez obzira radi li se o religioznoj filozofiji ili ateizmu, premda se ateizam, po mišljenju autora, puno teže dokazuje nego teizam. Naime ako se pretpostavi da premissa »ex nihilo nihil fit« (iz ništa ne biva ništa) nije valjana, onda je kozmološki dokaz nevaljan, što znači da ne postoji dokaz za postojanje ateizma, tj. za nepostojanje Boga. Ateizam nužno pretpostavlja teizam, ali ne i obratno, polazi od toga da se ništa ne može spoznati, a to znači da se pitanje postojanja Boga može lako pustiti po strani. To uostalom najbolje pokazuje praktički ateizam svojim načinom življenja i gledanja na svijet, tj. da Bog nije potreban čovjeku u njegovu praktičnom životu. U tom je smislu, po mišljenju autora, većina ljudi ateistički usmjerena, ne iz dubokog uvjerenja da Boga nema, nego živeći ravnodušno prema njemu. To je i razumljivo ako se uzme u obzir da je puno teže dokazati univerzalne istine nego pojedinačne, jer se univerzalne istine nikada ne mogu dokazati u strogom smislu riječi, nego se mogu jedino učiniti vjerojatnima (70-71).

Nešto slično se događa u religioznom govoru gdje je puno važnije »ono« što se govori i o čemu se govori; što se govorom želi reći i postići, nego sam sadržaj religioznog govora; jer religiozni govor smjera uvijek na nešto više, na nešto drugo na što želi uputiti. Zato je religiozni govor vrlo važan i jedino moguć zahvaljujući božanskom govoru (Ramsey). To je u stvari stari problem spoznaje odnosa realnog (onog što je rečeno) »de dicto« (logičnog) i realnog, »de re« (stvarnog) modaliteta. Mišljenja su podijeljena s obzirom na ovu razliku između rečenog i stvarnog. Neki drže da ona iščezava pri točnom promatranju (Hortshorne), ili se pojavljuje na temelju nepotpune spoznaje (Hubbeling). Autor se djelomično slaže s Brunnerovim mišljenjem prema kojemu postoji određena razlika između Objave i vjere, s jedne strane, i filozofske misli, s druge strane, smatrajući filozofiju apstraktnijom aktivnošću od religioznog vjerovanja. Prema autoru filozofirati znači poznavati granice ljudskog razuma koje su opravdane i potpuno smišljene (logične), budući da su univerzalne istine pristupačnije razumu nego religiozna vjera. U tom smislu je i moguć apstraktni filozofski pojam Boga kao i to da filozofska istina o Bogu bude u biti jednaka religioznoj istini. Pojam »vjerovati« u Bibliji prvenstveno znači vjerovati nekoj osobi, a ne da su neke određene činjenice ili događaji istiniti. Valja znati da u Bibliji prvo dolazi Objava, a vjera je tek odgovor na Objavu. Radi toga, zaključuje autor, svaka filozofija kao cjelina ne mora biti spojiva s vjerom, dok je svaka filozofska teza, uzeta za sebe, spojiva s kršćanskom vjerom.

Autor razlikuje dvije vrste religije: one koje djeluju u vremenu ravnajući se prema Bogu, a u kojima povijest igra temeljnu ulogu, gdje posebno dolazi do izražaja početak i cilj povijesti: stvaranje, grešni pad, otkupljenje, eshatologija. U ovu vrstu religija spadaju: parsizam, židovstvo, kršćanstvo, islam. Nasuprot ovim religijama nalaze se religije prema kojima je Bog izvan vremena ili podređen jednom cikličkom vremenu, gdje je Bog shvaćen nadvremenski posebno u mističkom predstavljanju Boga

(111). Autor uvodi i jednu drugu vrstu razlikovanja religija, koja počiva na odnosu Bog-svijet: panteizam, deizam, teizam, panenteizam. Svake pažnje je vrijedno autorovo zapažanje s obzirom na postojanje religioznih sustava koji su ateistički orijentirani (hinduistički sustavi starijeg budizma), kao i to da svi ateistički sustavi ne moraju nužno biti materijalistički; s obzirom na zaključivanje ateističkih mislilaca prema kojima je upravo zlo u svijetu najveća zapreka da Bog postoji (Beerhing); da ateizam i marksizam nisu nikakva zapreka za budizam, budući da budizam ne poznaje osobnog ili objavljenog Boga; a što se tiče »personalističkog socijalizma«, posebno kod francuskih mislilaca (Mouniera i D. Rougemonta, Banninga, predstavnika nizozemske Partije rada), autor tvrdi da je tipično kršćanske provenijencije (130).

Teško je izbjeći filozofske prigovore s obzirom na vjeru u jednoga spasitelja, jer se to kosi s autonomijom ljudskog bića. Čovjek se treba sam brinuti o vlastitom otkupljenju. Međutim, autor je mišljenja da čovjek nije sposoban izdržati jednu takvu autonomiju, jer mu je svojstveno biti s drugima (134—135). S čovjekovim otkupljenjem povezana je vjera u prekogrobni život. Vjerovanje u život poslije smrti postoji gotovo u svim religijama, ali to ne znači da pojam besmrtnosti ima u svima religijama isto značenje i smisao, te da vrijedi za sve ljude. Premda se o životu poslije smrti ne može iskustveno ništa znati, postoje razna mišljenja o besmrtnosti. Kod nekih židovskih plemena samo je kralj besmrtn, dok su svi drugi smrtni. Kod Egipćana besmrtnost duše ovisi o umijeću balzamiranja, o održavanju tijela poslije smrti, a to se odnosi samo na izabrane (faraone). Besmrtnost je shvaćena poput sjene, kao slabi odsjev zemaljskog postojanja (Homer, Babilonci). Kod Aristotela je samo »nous poietikos« besmrtn, ali ne i »nous pathetikos«. Većina velikih religija svijeta pretpostavlja da se život nastavlja poslije smrti na temelju besmrtnosti duše, ako se uzme u metafizičkom smislu. Nematerijalnost duše ne mora nužno uključivati i njezinu besmrtnost, premda spiritisti poimaju dušu kao nebesko (astralno) tijelo, koje je načinjeno od profinjeno materijala.

Posebnu pažnju zaslužuje autorova konstatacija da ateizam niječe svaku formu vječnog života, ali da to ne znači da nema ateista koji na temelju parapsiholoških istraživanja vide vječno osobno postojanje. U svakom slučaju metafizički je prigovor opravdan s obzirom na raspadljivost (smrtnost) tijela, pogotovo ovisnost ljudske misli o mozgu koji je raspadljiv. Sličan prigovor može se uputiti spiritističkom učenju i marksizmu, prema kojima je misao vlastita snaga pomoću koje čovjek stvara sebi vlastiti svijet dok ga misli. Marksizmu je osnovno pretvoriti misao u zbilju, filozofiju u praksu. To je u stvari osnovni razlog odbacivanja spekulativne a prihvaćanje praktične filozofije u marksizmu. Po mišljenju autora, marksizam je klasičan primjer sekulariziranog kršćanstva u kojemu se govori samo o iščekivanju jedne »nove Zemlje«, ali bez »novog Neba« (143). U tom smislu treba razumjeti socijalistički orijentirane napise kršćana, koji naglašavaju da nije toliko važno da li je netko vjernik ili ateist, nego da li je za »socijalizam« ili protiv njega.

Što se tiče odnosa religije i kulture, autor je duboko uvjeren da religija daje pečat određenoj kulturi. To potvrđuju činjenice koje govore da

politički život u Evropi teče drukčije nego u Aziji, Arabiji, Indoneziji ili Japanu. Jedna kultura utječe u stanovitom smislu na drugu kulturu. Tako je npr. u Koreji i Japanu samoubojstvo, počinjeno zbog gubitka časti, manji grijeh i za kršćane nego uživanje alkohola i duhana, što je potpuno suprotno postojećim moralnim shvaćanjima kršćana u zapadnoj Evropi. Na temelju čega autor zaključuje da nijedan čovjek ne djeluje potpuno autonomno, jer je ovisan o svijetu u kojemu živi. Zbog toga je religija više nego sam moral (Kierkegaard), a moralno djelovanje ima vlastitu podlogu koju ne određuje religija, nego ona sama odgovara moralnim normama, jer moralne norme spadaju u etiku, a ne u filozofiju religije (147—148). To nam sve govori da su odnosi između filozofije i religije mnogo složeniji nego što se to čini na prvi pogled. Jer, uz znanstvenu filozofiju (koja počiva na činjenicama prvoga reda) u kojoj se smije pozivati samo na razum, postoji još i svjetonazorna filozofija u kojoj se smije pozivati i na svjetonazorne orijentacije i uvjerenja, a to znači da je nemoguće izbjeći sukob između svjetonazornih filozofija u koje se s pravom mogu ubrojiti i religije.

I na kraju spomenimo van der Leewov pristup umjetnosti, koji autor uvelike cijeni. Prema ovom dobrom poznavacu religioznih znanosti i filozofijâ religijâ, svaka je iskonska umjetnost religiozna u svojoj konačnoj dimenziji. U umjetnosti se nalaze neki motivi koji redovito nadilaze čovjeka, kako umjetnika tako i onoga koji promatra umjetničko djelo, pri čemu se u stvari uvijek radi o religiji, o prijelazu iz estetskog u religiozni doživljaj. Umjetnost postaje religiozna ako se odnosi na čitava čovjeka. Nastaje ako se u liku čovjeka može ponovno prepoznati Božji lik u ljudskom stvaranju. Van der Leew je mišljenja da umjetnost (umjetnik) ne želi poboljšati, reformirati, niti učiniti da netko uzvjeruje. Umjetničko djelo se rađa ili iz umjetnikova morala, ili iz njegove znanosti, ili iz njegove strasti, ili iz njegove mudrosti; zapravo ono nastaje iz pra — (Arché) — temelja same stvari. Zato svako umjetničko djelo u biti sadrži nešto neobjašnjivo, što nagovještava zajednički uzrok (temelj) i umjetnosti i religije. Radi toga se umjetnik treba s ljubavlju predati svome djelu, ako želi stvoriti veliko djelo, jer upravo na taj način umjetnik ostvaruje nešto od Božjeg stvaranja (150—164).

Nadamo se da će ovaj kratki prikaz Hubbelinogova djela omogućiti čitateljima potpuniji uvid u filozofiju religije, jer u nas je, nažalost, vrlo malo autora koji su se ozbiljno posvetili proučavanju religijskih znanosti. Istina, u zadnje vrijeme pojavila se knjiga A. Krešića pod naslovom *Filozofija religije*, u kojoj se autor prvenstveno služi onim misliocima koji ističu neaktivnu stranu religije u društvu, a zanemaruju njezinu pozitivnu duhovnu dimenziju. Međutim, ne smije se izgubiti iz vida da je čovjek svestrano biće, biće otvoreno prema svemu i da ljudski duh osiromašuje, ako se mora ravnati samo po unaprijed određenom svjetonazoru, koji zabacuje sve druge koji su u suprotnosti s marksističkim pogledom na svijet. Na ovo djelo osvrnuto se je kritički i podrobnije J. Čurić u *Crkvi u svijetu*, br. 2 (1983) 193—204. Valja imati na umu da svako djelomično promatranje određene stvarnosti nužno upućuje i na njezinu cjelovitost.