



crkva u svijetu

# PRINOSI

## ZNAČAJNA »FILOZOFIJA RELIGIJE«

Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1978.

Tomo Vereš

I.

Filozofija religije kao zasebna filozofijska disciplina izrazito je novovjekovna pojava. Nastala je u 17. stoljeću. Netom se filozofija otcijepila od teologije, ona je umah osjetila potrebu da nastavi zboriti o Bogu i o ljudskom bogoštovlju, tj. o religiji, i neovisno o teologiji, odnosno o vjerskim zajednicama.

Ove tvrdnje valja staviti u njihov širi povijesti kontekst. Naime, misao o Bogu i o putovima kojima čovjek traži Boga usađena je u narav filozofije i prati je nerazdvojivo od njezinih početaka kod starih Grka do danas.<sup>1</sup> Ako je Tales (oko 624—546), »otac filozofije«, tek u neodređenom mnogobožaćkom divljenju ustvrdio da je »svemir pun bogova«,<sup>2</sup> Ksenofan je (oko 570—475) uskoro prokrčio filozofiji put prema jednome Bogu raskrinkavajući mnoštvo bogova kao utvare ljudskog sebljublja:

<sup>1</sup> Usp. Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953; francuski prijevod: *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Cerf, Paris, 1966; Martin Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, u *Identität und Differenz*, str. 35—73, Neske, Pfullingen, 1957; Walter Schultz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957<sup>3</sup>; Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, str. 18—60, Kohlhammer, Stuttgart, 1958<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Usp. Platon, *Zakoni*, X 899 b, izd. Kultura, Zagreb, 1957, str. 318; *Epinomis* 991 d 4; Aristotel, *O duši*, I, 5, 411 a 7.

»Etiopljani tvrde da su njihovi bogovi crni i plosnata nosa, a Tračani da njihovi imaju plave oči i crvenu kosu. No kad bi volovi, konji i lavovi imali ruke, odnosno kad bi rukama znali slikati i djela stvarati, onda bi konji pravili konjima slične, a volovi volovima slične bogove.«<sup>3</sup> Heraklit (oko 544—484), zagonetni prorok Logosa, bez sumnje je najviše pridonio razobličavanju praznovjernog mnogobošva u staroj Grčkoj pokazujući kako u njemu bivaju iznakaženi i Bog i čovjek (fragm. 5), te je isticao nadljudsko bivstvo Božanstva: »Čovjek je u očima božanstva djetinjast kao što je dijete u očima čovjeka.«<sup>4</sup> Budući da su ostali pred-sokratovski mislioci i sâm Sokrat (470—399) znatno usavršili te religijsko-teologijske napore filozofije, Platon (427—347) i Aristotel (384—322) ponajprije su utvrdili taj razvojni stupanj povijesti filozofije da bi potom filozofiju izričito nazvali »znanošću o Bogu«,<sup>5</sup> što je ona u različitim povijesnim inačicama ostala sve do naših dana.

Prva je značajnija povijesna inačica filozofije definirane kao misao o Bogu nastala netom se kršćanska poruka o Bogu susrela s grčkom filozofijom. Prvi kršćanski mislioci bili su zapanjeni nad teologijskim sadržajem te filozofije i prihvatili su je kao sredstvo tumačenja Božje objave, o čemu svjedoči i činjenica da je zahvaljujući njihovim djelima sačuvan znatan broj fragmenata pred-sokratovskih mislilaca.<sup>6</sup> Ali, ne samo to. Neki su između njih smatrali da je kršćanstvo na neočekivan način ostvarilo i one iskonske ljudske težnje koje dolaze do izražaja u filozofiji, pa su samo kršćanstvo nazvali »vera philosophia« (ozbiljena filozofija). No općenito su crkveni mislioci do 14. stoljeća kršćansku poruku nazivali »doctrina christiana« (kršćanska nauka), ili »sacra doctrina« (sveta nauka) itd., dok se izraz »teologija« izbjegavao zbog srodnosti što je imao s poganskim teonijama i mitologijama.

Novo razdoblje u odnosima između kršćanske poruke i filozofije otvorio je Toma Akvinski (1225—1274). On je postavio temeljnu razliku između filozofskog razumijevanja Boga, koje se oslanja na ograničene spoznajne sposobnosti čovjeka, i teološkog razumijevanja koje polazi od vjere u samoobjavu Boga.<sup>7</sup> Teologija u stvari nije ništa drugo nego vjera koja teži za razumijevanjem: fides quaerens intellectum. Ona se pri tom, dakako, mora služiti i filozofijom, jer filozofija je, bar uključno, prisutna u svim ljudskim naporima traženja. Prema tome, filozofija se po Tomi javlja u dva povijesna oblika: kao besjednica o Bogu i o religijskoj zbilji, tj. samostalno izvan kršćanstva i u okviru kršćanske teologije. Jedinственost Tomina pothvata sastojala se u tome što je pokušao *združiti* ta dva povijesna pristupa.

<sup>3</sup> Usp. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, str. 132—133, fragm. 15. i 16, Berlin, 1954<sup>7</sup>. Slično se izražava Pavao u poslanici *Rimljanima* 1, 22—23.

<sup>4</sup> *Isto*, fragm. 79, str. 169. — Vidi također fragm. 82—83 (»najmudriji čovjek /.../ kao majmun u usporedbi s Bogom«).

<sup>5</sup> Usp. Platon, *Država*, II, 379 a 5—6; Aristotel, *Metafizika*, VI, 1, 1026 a 19 i sl.

<sup>6</sup> To se može vidjeti u izdanju H. Dielsa koji navodi izvore fragmenata. Na primjer, od 126 fragmenata Heraklita gotovo je polovina sačuvana u djelima crkvenih otaca, napose Klementa Aleksandrijskog.

<sup>7</sup> Usp. *Suma teologije*, I, p. 1, čl. 1, odg. 2.

Ovdje ne namjeravamo opet razlagati kako je Tomin pothvat bio izopačen u 14. i 15. stoljeću.<sup>8</sup> Zadovoljimo se samo s konstatacijom da je u tom razdoblju prekomjerno osiljena teologija praktično ukinula filozofiju, ispražnjujući je od njezina ontologijskog i teologijskog sadržaja i svodeći je na jalovu logističku kombinatoriku, odnosno na iskustveno prirodno-znanstveno istraživanje.

Filozofija se ponovno pojavila kao besjednica o Bogu istom u 17. stoljeću kad je izborila svoju samostalnost. I premda je filozofija zbog te samostalnosti dospijevala u sukobe s teologijom i određenim vjerskim zajednicama, treba ipak priznati da je zbiljnost Boga i religije, zahvaljujući baš njoj, postala bitan i gorući problem novovjekovne povijesti.

Kant je prvim »filozofom religije« novoga vijeka, koji nije bio vezan uz neku crkvenu zajednicu, smatrao Spinozu (1632—1677).<sup>9</sup> No sustavno filozofsko istraživanje religije postiglo je svoj puni zamah u Kanta (1724—1804), Schellinga (1775—1854), Hegela (1770—1831) i drugih koji su nastavili njihovo djelo. Religionsphilosophie postala je opet bitan sastavni element filozofijskog mišljenja i sveučilišne izobrazbe. A predmet te filozofije nije bila samo prirodna religija koja je »usađena u narav svih ljudi«, kao u 18. stoljeću, nego u prvom redu kršćanska religija, tj. religija onih ljudi koje je Bog izabrao u Kristu da budu nosioci njegova djela »do svršetka svijeta«. Tako je, dakle, filozofija ponovno počela težiti za suglasjem i sveobuhvatnom sintezom s kršćanstvom, kao u Tome Akvinskog. U tome se zapravo i sastoji osobito povijesno značenje triju velikih »njemačkih idealista«.

Istina, oni svoju zamisao nisu izvodili u okviru neke teološke cjeline, ni u okviru crkvene zajednice kojoj su pripadali. Ali valja priznati da su uvelike zaslužni što je kršćanska misaona baština ne samo preživjela u sekulariziranom svijetu novoga vijeka, nego je također na ovaj ili onaj način postala njegovim nadahnućem, pokretačom i pogotovo »znakom protivljenja«. Naime, žestina ateističkog poricanja Boga i religije u 19. i 20. stoljeću, odnosno din-dušmanskog suparničkog odnosa spram kršćanstvu neshvatljive su pojave bez »filozofije religije« njemačkih idealista.<sup>10</sup>

Začetnikom novovjekovne filozofije religije na katoličkoj strani smatra se Franz Xaver von Baader (1765—1841)<sup>11</sup> koji je imao utjecaja i na

<sup>8</sup> Usp. Tomo Vereš, *Iskonski mislilac*, str. 15—48, Zagreb, 1978.

<sup>9</sup> Spinozu je izopćila židovska sinagoga u Amsterdamu 1654. godine zbog »strahovitih zabluda«, ali je rehabilitiran 1932. godine u povodu 300. obljetnice rođenja. — O Spinozi kao religijskom misliocu vidi: Pavao Vuk-Pavlović, *Spinozina nauka*, Zagreb, 1938; Aleksandar Mužinić, *Filozofija u Hrvata od 1918—1938. godine*, str. 13, Beograd, 1939.

<sup>10</sup> Pri tome mislimo prije svega na predstavnike hegelovske ljevice Bruna Bauera, Ludviga Feuerbacha, Maxa Stirnera, Mosesa Hessa, Karla Marxa i Friedricha Engelsa. U tom pogledu simptomatične su već i po naslovu dvije Engelsove radnje iz 1842. godine: *Schelling i objava*; *Schelling — filozof u Kristu ili preobražaj svjetovne mudrosti u Božju mudrost* (usp. K. Marx - F. Engels, *Dela*, sv. 2, str. 137—194, Beograd, 1968).

<sup>11</sup> Usp. *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*, u *Sämtliche Werke*, Bde 7, 8, 9, 10, Scientia Verlag, Aalen, 1963. (reprint leipziškog izd. od 1854—1855).

Schellinga. Osim njega i Johna H. Newmanna (1801—1890) u Engleskoj katolicizam nije imao druge značajnije predstavnike u spomenutoj filozofijskoj disciplini u 19. stoljeću.

U katoličkom svijetu filozofija religije doživjela je pravi preporod tek u prvoj polovini 20. stoljeća, i to pod utjecajem tomističke obnove, s jedne strane, te Schelerove fenomenologije i Heideggerove misli o bitku, s druge strane. Glavni nosioci toga preporoda bili su Erich Przywara, Romano Guardini, Jacques Maritain, Karl Rahner i Bernhard Welte, od kojih danas žive samo posljednja dvojica.

Mi ćemo se u ovome osvrtu ograničiti na filozofiju religije Bernharda Weltea. Budući da je Rahner poslije svog djela *Hörer des Wortes (Slušać Riječi, 1941)* praktično napustio područje filozofije religije, ostao je na njemu Welte, tako reći, kao jedini samonikli katolički mislilac i pregalac u Evropi.

## II.

Misaoni put Weltea započinje pred europskom znanstvenom javnošću habilitacionom radnjom *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie (Filozofijska vjera u Karla Jaspersa i mogućnost njezina tumačenja pomoću tomističke filozofije)* koja je objavljena u Freiburgu i. Br. 1949. godine. U naslovu radnje jasno izlazi na vidjelo temeljna briga autora kojom je bio obuzet kroz proteklih trideset godina do svoga najnovijeg djela *Religionsphilosophie*. On pokušava združiti suvremenu filozofiju s kršćanskom porukom što izvodi na primjeru Karla Jaspersa i Tome Akvinskog. Pokazuje na skrovitu kršćansku usmjerenost jednoga dijela suvremene egzistencijalističke filozofije, na nezaobilazne filozofijske pretpostavke u teološkom razumijevanju Objave i tako otkriva šanse novih susreta između vjere i razuma, onoga što je shvatljivo i onoga što nadilazi mogućnosti ljudskog shvaćanja, između Crkve i svijeta, naravi i milosti, Boga i čovjeka.

U svim svojim kasnijim raspravama i djelima, ma koliko su tematski različita, Welte je zaokupljen jednom osnovnom brigom: sabrati sve što je raspršeno i suprotstavljeno u duboko podvojenom novovjekovnom svijetu. I to ne nekakvim izvanjskim moraliziranjem, nego iznutra, na temelju vlastitih mogućnosti pomirenja. Zato, kad čitamo djela Weltea, dobivamo dojam da nam se pred očima pojavljuju obrisi jednoga novog svijeta u kojemu su mir i jedinstvo ne samo daleka mogućnost, nego i izvediva zbiljnost. Bilo da piše »tomističku raspravu« *O zlu (1951, 1959<sup>2</sup>)* u kojoj su Tomini sugovornici Schelling i Kierkegaard, bilo da razglaba *Hegelov pojam religije (1952)*, bilo da nas iznenađuje pronicavom interpretacijom odnosa između *Nietzscheova ateizma i kršćanstva (1958)* ili *Problema Boga u misli Heideggera (1964)*, Welte pokazuje da je susret između kršćanstva i suvremenog svijeta zbiljska mogućnost i tamo gdje to ne slutimo ili gdje to ponekad odlučno odbacujemo. Kršćanstvo je dovoljno široko da može priznati i prihvatiti sve što je dobro i istinito u svijetu, ali je isto tako dovoljno konkretno, čvrsto i osebujno, poput svoga utjelovljenog Boga, da se ne može i ne smije izroditi u hiro-

vito prilagođavanje svemu i svačemu, u neiskreno nagodbenjaštvo s moćima svijeta zbog vlastite nemoći.

Najnovije djelo Weltea *Filozofija religije* predstavlja na neki način sažetak i završnicu svih njegovih dosadašnjih znanstvenih napora. On je naime u prethodnim djelima pretežno razrađivao fundamentalne probleme filozofije religije, ali se nije suočio s filozofijom religije kao cjelinom. Čak i njegova oveća djela, kao što su *Auf der Spur des Ewigen (Na tragu Vječnoga, 1965)*, *Heilsverständnis (Razumijevanje spasenja, 1966)* i *Zeit und Geheimnis (Vrijeme i tajna, 1975)*, unatoč velikom tematskom bogstvu i misaonoj prodornosti, zapravo su samo »filozofske rasprave o religijskim i teološkim temama«, odnosno »filozofsko istraživanje nekih pretpostavki za razumijevanje kršćanstva«, kako se navodi u podnaslovu tih djela.

Istina, autor je od 1962. godine redovito držao predavanja iz filozofije religije na sveučilištu u Freiburgu im Breisgau. Pred očima su mi škripta iz 1964. godine, a imao sam sreću slušati njegova predavanja 1965/1966. godine. U tom razdoblju tražiteljska neizvjesnost i nedorečenost bile su neminovne popratne pojave jedne snažne zamisli koja je bila na pomolu. Sada nam autor pruža zreli plod svojega višegodišnjeg sustavnog rada. Usudujemo se kazati da je Welteova *Filozofija religije* prvo cjelovito i izvorno djelo s toga područja u poslijeratnom razdoblju i da će zacijelo mnogima biti uzor i nadahnuće ne samo u svojoj struci, nego i u drugim sličnim graničnim znanostima, kao što je npr. fundamentalna teologija, i u praktičnim pothvatima kršćanstva za produbljivanjem dijaloga sa suvremenim svijetom. U prilog tome također govori činjenica da je knjiga u istoj godini (1978) doživjela dva izdanja.

Stoga pokušajmo slijediti bar glavne misaone etape autorova najnovijeg djela.

### III.

U prvom se poglavlju raspravlja o uvodnim pitanjima: Što je uopće filozofija? Koji je smisao filozofije religije? Što je religija? Kao svaki klasični mislilac Zapada (koji voli stvari zahvatiti u korijenu, Welte također počinje razbistravanjem osnovnih pretpitanja, učvršćivanjem svojega polazišta.

Što je filozofija? To je svagda *samonikla* ljudska misao, tj. moja ili tvoja, o onome što jest, a ne prividno znalačko nabranje, prepričavanje i razglabanje tuđih mišljenja i izjava o filozofiji. Povjesničarski i knjiški pojam filozofije ima, svakako, svoju vrijednost, ali on sam po sebi još ne izražava izvorno filozofijsko mišljenje. Filozofijsko mišljenje se događa onda kad čovjek razložno otkriva »posljednju« skrovitu zbiljnost svijeta, kad pokušava o svemu što jest kazati »što je to, na kraju krajeva...«

Dosljedno tome, filozofija religije je pokušaj da se do-misli zbiljnost religije. Filozofija religije ne »stvara« religiju, ne »izmišlja« je, nego je pretpostavlja kao svojevrsnu danost u svijetu. Tu danost mora ona oslušivati, pustiti je da najprije ona sama kaže o sebi svoju riječ.

Religija se pri tome uzima u najširem smislu kao povezanost čovjeka s Bogom ili s božanskim. Misli se, dakle, i na prirodne religije i na objavljene, iako autor upozorava da njegovo djelo posebno ima u vidu kršćanstvo, jer on sam vjeruje, živi i misli kao kršćanin.

Na kraju uvodnog dijela Welte pokazuje da svaka filozofija religije mora uzeti u obzir i svjetonazore koji oblikuju duh vremena, bitno utječu na stvaranje javnog mnijenja, kako bi u odnosu na njih mogla odrediti svoje posebne povijesne zadaće. Ako naime filozofija religije nije samo puka promatračka znanost, nego je također misaoni vjesnik religijske poruke znanstvenoj svijesti svoga vremena, onda ona mora neophodno poznavati tu svijest, ući s njom u razgovor i težiti za tim da je mijenja svojom istinom. Autor poduzima takav razgovor s filozofijom znanosti Wittgensteina, Karla Poppera i Hansa Alberta s jedne strane te s kritičkom teorijom ljudskog društva glavnih predstavnika »Frankfurtske škole« Theodora Adorna, Maxa Horkheimera i Jürgena Habermasa s druge, jer drži da oni znatno utječu na javnu znanstvenu svijest zapadnog svijeta kojemu je knjiga prvenstveno namijenjena.

Drugo poglavlje obuhvaća najveći dio Welteove *Filozofije religije* (str. 45—165). U njemu je riječ o »Bogu kao začetniku religije« (Gott als Prinzip der Religion). To je osnovna istina svake religije, koliko god je istina i to da je čovjek začetnik lažnih bogova i raznih oblika lukave ljudske pseudoreligije. U svakoj stvarnoj religiji Bog je otvoreno ili bar prikriveno poznat i priznat kao stvaralac i vrhovni gospodar čovjekovih odnosa s njime. Doduše, čovjeku se od kolijevke do groba uvijek iznova pričinja da mu je Bog »odsutan«, da ga možda »nema«, da ga valja neprestano »tražiti« i s njime vezu »uspostavljati«. Čini mu se, drugim riječima, da je zapravo on tvorac svojih religijskih odnosa s Bogom. No pravi smisao tih napora je da čovjek sa svoje strane pronađe Boga kao što je Bog već oduvijek pronašao njega.

U svim prilikama i neprilikama svoga života čovjek u stvari traži Boga, ali često nije siguran da li se nalazi na putu prema njemu. Tu je izvor tjeskobne problematike o »putovima« koji dovode do Boga. Čak i onda kad je čovjek duboko uvjeren da je Bog onaj koji mu se može bilo kad i bilo gdje neočekivano otkriti, on se ipak ne može odreći svoje pustolovne sudbine da svojim umom i srcem traži Boga. To je trajna osobna i zajednička zadaća svih ljudi.

Welte predlaže današnjem misaonom čovjeku dva originalna puta k Bogu. Zajedničko polazište tih putova je jednostavno i svakom čovjeku dostupno iskustvo da svi mi »boravimo na ovome svijetu« (Dasein), ali nas jednom »neće biti« (Nicht-mehr-Dasein), kao što nas »nekoć nije bilo« (vergangene Nicht-Dasein). Prvi put polazi od iskustva da »jesmo — ali nas jednom neće biti«, a drugi put od uvida da »jesmo — ali nas nekoć nije bilo«. Ukratko, naše *privremeno postojanje* na ovome svijetu sabijeno je, čini se na prvi pogled, između dvaju »ništavila«, tj. između *ništavila ispred nas* u koje ćemo potonuti u budućnosti i *ništavila iza nas* iz kojeg smo izronili u prošlosti.

U oba slučaja neumoljivo se postavlja pitanje: Zar smo zaista uklješteni između ništavila ili smo, u stvari, obavijeni nekom velikom tajnom

koja samo na izgled slični ništavilu? Naime, izraz »ništa« može imati dva značenja. Može značiti »ovdje nema uopće ništa« ili »ovdje se ne vidi ništa« (... a moglo bi biti skriveno svašta). U prvom slučaju »ništavilo« je puki jezični znak onoga čega nema, dok je u drugom slučaju neslućena skrivaonica onoga što postoji (bitka).

Sva pitanja što ih čovjek postavlja u vezi sa zagonetnim ništavilom ispred sebe i iza sebe upućuju na zaključak da im on pristupa kao skrivaonici bitka u kojoj želi pronaći svrhu i temelj svoga života. Na prvome putu, naime, javljaju se pitanja o smislu (Sinnfrage) života i svega nestajanja u svijetu, a na drugom putu pitanja o temelju (Grundfrage) svega nastajanja. I ma koliko je u oba smjera moguće i opravdano davati na pojedina pitanja kategorijalne odgovore, tj. iskustvene i prirodnoznanstvene naravi, ipak je čovjek na kraju krajeva primoran učiniti transcendentni skok u neku skrovitu beskonačnu Misao koja svemu daje smisao i u neki bezdanski Temelj koji sve utemeljuje, a da sam nije utemeljen.

Autor razlaže ove misli sa sebi svojstvenom bistrinom i temeljitošću koje se ovdje, razumije se, ne mogu ponoviti. On napominje, doduše, da njegova dva puta k Bogu u biti nisu potpuno nova, nego imaju svoje povijesne prethodnice u »trećem putu« (tertia via) Tome Akvinskoga iz *Sume teologije* (usp. str. 96—104) i u takozvanom »ontološkom dokazu« Anselma Canterburyjskog iz *Proslogiona* (usp. str. 105—110). Da bi opravdao svoje pozivanje na ta dva najveća imena katoličke misli vezana uz problematiku ljudskog traženja Boga, Welte daje novo tumačenje njihova pothvata i pokazuje da se oni ne isključuju, nego dopunjuju. Poznavaoce te problematike zacijelo će smetati što Welte svoje »pomirenje« izvodi oslanjajući se pretežno na logičke elemente u Tominu i Anselmovu mislanom putu, a zanemaruje njihovu ontološku i kozmološku različitost. No autor iznosi svoje prijeporne stavove tako da razgovor s njima može biti vrlo koristan.

U nastavku pisac ističe da tajnoviti Bog do kojega dovode njegovi putovi nije neka daleka, nepomična svemirska sfiga, nego je osobno biće koje se slobodno javlja i uskraćuje kroz povijest, u mnoštvu raznih likova i znakova. U svjetlu ovih postavki pristupa se i tumačenjima ateizma, osobito njegove masovne pojave u suvremenom svijetu. Ateizam je najprije trajna mogućnost ljudskog života, jer putovi prema Bogu nisu nasilno obvezni. Oni uvijek ostavljaju slobodni prostor ljudskom samoopredjeljenju. Štoviše, čovjek može izbjegavati suočavanje sa zagonetnim ništavilom ispred sebe i iza sebe, može se zavaravati da »tamo ionako nema ništa«, pa tražiti afirmaciju u opipljivim stvarima ovoga svijeta koje su nesumnjivo »bar nešto«. No najmoćniji izvor ateizma je praiskonska težnja čovjeka za vlastitim božanstvom, tj. za tim da poricanjem Boga stvori prostor za svoju svemogućnost, neograničenu slobodu i beskrajnu stvaralačku moć.

Suvremeni svijet je postavio mnoge uvjete za nadolazak takvoga prometejskog ateizma. Zato je ateizam danas masovna pojava. Dapače, moglo bi se govoriti o stanovitoj ateističkoj »punini vremena«. Ali Welte drži da se ovo vrijeme može nadvladati ne samo čvrstoćom vjere, nego i na

temelju povijesnog iskustva koje opravdava trijezan optimistički zaključak: »Ako je vrijeme ateizma došlo, ono može opet otići, kao što su otišla tolika vremena« (usp. str. 165).

Treće poglavlje Welteove *Filozofije religije* nosi naslov »Čovjek kao izvršitelj religije« (Der Mensch als Vollbringer der Religion; str. 167—254). U njemu se razlažu bitna religijska stajališta čovjeka spram Boga, među kojima se naglasak stavlja na vjeru i molitvu. U okviru tih tematskih cjelina autor na vrlo originalan način rješava mnoge »vruće probleme« ne samo filozofije religije, nego i teologije: odnos između vjere i znanja, vjere i osobne slobode, vjere u Boga i u sva njegova djela, vjere u Boga i postojanja zla te vjere i čuda. Nema sumnje da će čitatelji posebno biti iznenađeni svježinom Welteovih misli o čudu. Čudo je, prema našem misliocu, bitni sastavni element vjerovanja u Boga, jer se u njemu Bog potvrđuje kao samoinicijativno biće, kao trajni darovatelj i slobodni stvoritelj svijeta koji nije strogo vezan ni uz kakve zakone. Kad bi Bog bio rob ili puki sekundant prirodnih zakona, kad on ne bi bio sposoban unositi u svijet elemente novoga i zapanjujućega, kad bi on samo pasivno promatrao iz svojih nebeskih visina što se događa u svijetu, onda on ne bi bio Bog vjere, nego bog ljudskog umišljaja. Dakako, autentični vjernik mora stalno bdjeti da vjeru u Božja čuda ne izopači u ljudsku lakovjernost prema čarobnjačkim smicalicama, magiji.

Vrhunski oblik molitve, tj. osobnog razgovora čovjeka s Bogom, jest onaj koji se odvija u tišini (Das Gebet des Schweigens). No ta molitva općenito nadilazi mogućnosti velikog dijela ljudi koji svoje doživljaje vole izražavati riječima i radnjama, napose u zajednici s drugim ljudima. Stoga tri susljedna paragrafa knjige raspravljaju o molitvi kao govoru (Das Gebet als Sprache), o molitvi kao bogoštovlju u okviru zajednice (Das Gebet als Kult I — Gemeinde, Verkündigung und Gemeindegebet) i o molitvi kao zbiljsko-simboličnoj radnji (Das Gebet als Kult II — Der Kult als realsymbolische Handlung).

Posljednji paragraf knjige posvećen je osjetljivoj temi: kako čovjek stvarno doživljava religiju. Naime, religijski život čovjeka nerijetko je izložen opasnosti da se udalji od svojega bitnog sadržaja, ili da ga čak potpuno izgubi. Nebitno ugrožava bitno, vanjština nutrinu, privid zbilju. To se ponajčešće očituje u besadržajnom umnožavanju novih religijskih riječi — kao da bi se vjerski život sastojao u domišljatoj praznorječivosti — u ideologiziranju i politiziranju religije, i u religijskom fanatizmu. Ako ćemo pravo, bitno i nebitno, pšenica i kukolj pomiješani su u većem ili manjem omjeru u životu svih vjernika, počevši od najumnijih do najskromnijih, pa nitko nema prava pažljivo vaditi trun praznovjerja iz oka drugoga, a bezbrižno prelaziti preko vlastite praznovjerne grede. Jedini pravi izlaz iz te situacije jest da svatko ispravlja najprije svoje krivine i stranputice i da se uvijek nada spasonosnoj Božjoj pomoći u tajni oprostjenja grijeha.

Kao što čitatelj može naslutiti iz onoga što je rečeno, treće poglavlje knjige sadrži mnoge misli koje su podjednako važne u filozofiji religije, teologiji, pastoralnom radu i u osobnom duhovnom životu. Soga bi bilo poželjno da knjiga jednoga dana progovori i na hrvatskom jeziku.



Knjiga završava kratkom zaključnom riječju u kojoj pisac upozorava da je religijska stvarnost slična »kraju bez kraja« (Das Ende ohne Ende), zbilji koja je neiscrpiva. Religija je neiscrpiva zato što je čovjek, njezin nosilac, nedokučiva tajna. Neiscrpiva je osobito zbog toga što počiva na Bogu, bezdansom temelju svega nastajanja. Religija je, dakle, neuništiva. Ona može biti potisnuta iz šire javnosti te davati dojam da je nemoćna i da će uskoro izumrijeti, ali onda se iznenada opet rasplamsa njezina iskra, opet ponese sa sobom pojedince, zajednice i čitave narode, pa joj nema kraja. Njezin kraj je zapravo u vječnosti koja nije tek beskonačno produženo vrijeme, nego je »potpuno istodobno i savršeno posjedovanje neograničenog života« (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio),<sup>12</sup> dakle sveobuhvatna sadašnjost. U takvoj je sadašnjosti pravi beskrajni kraj religije.

#### IV.

Dok freiburški filozof religije zaključuje napore jednoga razdoblja i svojega najnovijeg djela temom »beskrajnog kraja«, mi bismo, priznajmo iskreno, u pogledu filozofije religije morali početi od samoga početka. U nas na tom području, ako se ne varamo, nije dosad stvoreno ništa. Zanimarili smo filozofiju religije kao i tolike druge važne pothvate vjere koja teži za razumijevanjem i oblikovanjem svijeta (filozofiju kao suradnicu teologije, katoličku društvenu nauku, sustavno proučavanje ateizma i marksizma itd.). Imamo teologiju koja pretežno razgovara sa samom sobom, sa svojim pisanim izvorima i svojom faktografskom poviješću, što je, dakako, također važno, ali strahuje, čini se, da prouči misli i djela današnjeg svijeta, kako bi poruku vjere mogla otjeloviti u žive povijesne sadržaje i u jasne »znakove protivljenja«.

Pri tome valja naglasiti da propusti nisu posljedica nejakosti naših teoloških škola ili nesposobnosti njihovih djelatnika. Naprotiv, može se kazati bez pretjerivanja da imamo bar dva ojača bogoslovna središta. Pitanje nije, dakle, u mogućnostima i sposobnostima, nego u orijentaciji i organizaciji rada.

Držimo da bi filozofija religije morala dobiti svoje, makar i skromno, mjesto u nastavnom programu i nastavnoj praksi nekih naših bogoslovskih učilišta. U svakom ljudskom društvu koje se izgrađuje na osnovama razuma i razložitosti, osobito pak u marksističkom, koje je izrazito neteološko ili čak protuteološko, vjerski sadržaj valja posredovati i na filozofijski način, a ne samo čisto teologijski, fideistički ili pozitivistički.

Nema sumnje da bi prijevod nekih djela Bernharda Weltea, naročito njegove *Filozofije religije*, mogao ispuniti mnoge praznine naše poslijeratne teološke jednostranosti, prodrmati našu neinventivnost i djelovati poticajno na poduzimanje istinski vrijednih zamisli i pothvata. U »Crkvi u svijetu« jednom su bile prikazane odlike Welteova djela.<sup>13</sup> Ali dosad

<sup>12</sup> Usp. Boecije, *De Consolatione philosophiae*, V, prosa 6, u PL 63, 858.

<sup>13</sup> Usp. br. 1/1976, str. 90—91. — Napomenimo da Welte nije šutio deset godina, između 1965. i 1975, kako se tvrdi u prikazu, nego je 1966. objavio *Heilsverständnis*; 1967. *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*; 1969. *Determination und Freiheit* i 1973. *Dialektik der Liebe*.

smo dobili samo prijevod njegove sažete studije o Heideggeru i nadgrobni govor na ukopu toga velikog mislioca.<sup>14</sup> No očigledno je da ni mi ni drugi brojni tražitelji istine razasuti po Areopazima naših sveučilišnih i višeskoljskih gradova ne možemo biti zadovoljni tim jedva primjetljivim filozofsko-teološkim mrvicama.

## CREDO

Milan Špehar

Uvijek sam čutio pogled Tvoj na sebi  
zbog kojega se crvenjeh često,  
slušao glas kojemu ne znam ni boju  
ni ton.

Al' znam da sam ga slušao i da ga čujem.

Uvijek sam se, zbog Tebe, rastajao  
i grcao mašući rukom.  
Znao sam da je, zbog Tebe,  
moje Doviđenja ipak Zbogom.

A nikad Te nisam vidio ...

Čudno, ali duboko je ukorijenjeno  
u svim mojim žilicama  
vjerovanje da sva ova putovanja,  
i svi uzdisaji,  
pečate jedan neponovljivi

SUSRET.

<sup>14</sup> Usp. *Obnovljeni život*, br. 1/1977, str. 55—67.