

UDK 1:2Tillich P.
Primljeno: 28. 11. 2013.
Prihvaćeno: 31. 3. 2014.
Izvorni znanstveni rad

RELIGIJA KAO »ONO ŠTO NAS SE BEZUVJETNO TIČE« SKICA JEDNOGA MOGUĆEG FILOZOFIJSKOG PRISTUPA RELIGIJI

Danijel TOLVAJČIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
dtolvajcic@gmail.com

Sažetak

U ovome radu autor nastoji osvijetliti kontekst u kojem se religijska vjera pojavljuje kako bi bilo moguće vidjeti s kojim čovjekovim potrebama ona korelira. Pokazuje se kako je religija odgovor na temeljno iskustvo čovjekove konačnosti. Religiju autor nastoji odrediti, polazeći od izvoda Paula Tillicha, kao »ono što nas se bezuvjetno tiče«. Ona je zbiljnost koja vjernika u potpunosti zahvaća i daje bezuvjetan, apsolutan odgovor na pitanje o smislu nadvladavajući tako konačnost. Na temelju toga uvida autor je pokušao skicirati jedan mogući filozofijski pristup zbilji religije i u tome smislu predložiti neke okvirne smjernice za »filozofiju religije«.

Ključne riječi: religija, religijska vjera, religijska potreba, konačnost, bezuvjetno, sveto, filozofija religije.

Uvod

Cjelokupno bi se nastojanje filozofije religije moglo svesti na Schleiermacherovo pitanje s početka »Drugog govora« iz djela *O religiji* a koje glasi: »Što je religija?«¹ Riječ je o fundamentalnom pitanju koje se dalje diferencira u svim

¹ Usp. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Zagreb, 2011., 25. S obzirom na suvremena istraživanja, čini se da ni sam pojam »religija« nije lišen problematičnosti. Brojni autori poput suvremenog »klasika« religijskih studija Wilfreda Cantwella Smitha smatraju kako je koncept »religije«, kako je mi danas razumijemo, nastao na Zapadu, poglavito u europskom teističkom kontekstu te kako stoga nije primjenjiv na većinu istočnih tradicija. Naime, naše razumijevanje pojma nužno uključuje određenu dihotomiju, naime razlikovanje »svetoga« od onoga

ostalim relevantnim religijsko-filozofijskim pitanjima, od kojih je svakako najvažnije ono koje propitkuje o čovjekovoj potrebi za religijom i svetim. Schleiermacherova je prvotna zasluga ta što je među prvima religiju nastojao osloboditi od svih unaprijed zadanih shema tumačenja i time je osvijetliti upravo polazeći od nje same. Također, nije manje važno ni to što je u središte tematiziranja religije stavio subjekt i njegovo religijsko iskustvo. Iako se ne moramo slagati s njegovim zaključcima, način na koji je on postavljao pitanja ostaje i danas u velikoj mjeri mjerodavan s obzirom na filozofiju religije.

Na tome tragu i ovaj rad nije ništa više nego pokušaj da se filozofijski (koliko je to naravno moguće) osvjetli kontekst u kojem se religijska vjera² pojavljuje te da se tako vidi s kojim to čovjekovim potrebama ona korelira. Riječ je o, prema našem mišljenju, ključnom koraku u pokušaju da se odredi što ona jest. Također, svrha ovog rada je pokušati artikulirati jedan mogući filozofijski pristup zbilji religije i u tome smislu dati neke okvirne smjernice za jednu moguću »filozofiju religije«. To znači da ovdje nije riječ o pokušaju nekoga definitivnog argumenta za Boga, neku religiju ili religiju uopće. Bolje bi bilo reći da se radi o skici pokušaja da se razumije religijski fenomen uopće.

1. *Homo religiosus* i religijska potreba

Kao što je opće poznato, već se duže vrijeme »proriče« kraj religije. Također, i neka suvremena gibanja poput »novog ateizma« smatraju da s religijom valja jednom za svagda završiti. Richard Dawkins tako smatra kako su suvremene

što nije sveto. Na primjer, u hinduizmu, doaizmu, konfucijanizmu kao i u nekim drugim tradicijama, takvo određenje naprosto ne može funkcionirati jer sve može imati religijsku uporabu, odnosno biti sveto. Smith smatra da se ona zbilja koju nazivamo religijom može bolje opisati i pojasniti drugim dvama pojmovima: pojmom »kumulativne tradicije« i pojmom »osobne vjere muškaraca i žena«. Usp. Wilfred CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, 1991., osobito 193–202. Slično misli i Winston L. King u svojem članku »Religion« pisanom za kapitalnu *Encyclopedia of Religion*: »Sâm pokušaj da se definira religija, da se iznađe neka osobita ili možebitno jedinstvena bit ili skupina kvaliteta koje bi razlikovale 'religiozni' od drugih aspekata ljudskog života, prvotno je zapadnjačka briga«, Winston L. KING, *Religion*, u: Lindsay JONES (ur.), *Encyclopedia of Religion*, XI, Farmington Hills, 2005., 7692–7701, ovdje 7692.

² U ovome se tekstu koristi pojam »religijska vjera« (*religiöse Glaube, religious faith*), koji se ustalio u suvremenoj religijsko-filozofijskoj literaturi a kojim se nastoji opisati vjera u kontekstu govora o religiji. Pojam »religijske vjere« nastoji specifično religijsko iskustvo vjere diferencirati od drugih oblika vjere poput npr. »umske vjere« ili »vjere u znanost«. Od novije literature koja ukazuje na važnost tog diferenciranja vidi: Werner SCHÜSSLER, *Philosophischer und religiöser Glaube. Karl Jaspers im Gespräch mit Paul Tillich*, u: *Theologische Zeitschrift*, 69 (2013.) 1–2, 24–52.

prirodne znanosti u velikoj mjeri zatomile eksplanatornu snagu religije. Religija danas više ne može ponuditi čovjeku plauzibilno tumačenje njega samoga i njegovog svijeta. Tu je ulogu, tvrde zastupnici »novog ateizma«, preuzela znanost. Je li time religija postala izlišnom? I jesu li »novi ateisti« u pravu? Čini se kako stvar ipak nije tako jednostavna.

Ono što je nedvojbeno jest činjenica da je, onkraj svih mogućih filozofijskih, znanstvenih i drugih kritika i tumačenja religije, i danas nezanemarljiv broj ljudi religiozan. Iz toga, naravno, nije uputno ni moguće izvesti neke prenapgljene zaključke, osim da značajan dio čovječanstva još uvijek ima određenu »religijsku potrebu« – specifičnu potrebu koju nije moguće zadovoljiti ni na jedan drugi način osim religijskim sadržajima, iako se, naravno, nikako ne može reći da se ona uvijek artikulira na isti način. Ipak, da ostanemo samo unutar okvira naših zapadnih religijskih tradicija: oni koji vjeruju u Boga čine to jer imaju potrebu. Dakako, ovdje nije riječ o novome uvidu. To je, prema našem mišljenju, na primjer, smisao često citiranih Augustinovih riječi u *Ispovijestima*: »Nemirno je srce naše dok se ne smiri u tebi«³. Na istome je tragu i Schleiermacher koji smatra kako je religija autentična čovjekova potreba koja »sama od sebe izvire iz nutrine svake bolje duše«⁴. Štoviše, on zaključuje kako se svaki čovjek rađa s »darom za religioznost«, koji bi se, ukoliko ga se ne bi sputavalo, neminovno počeo u svakome razvijati.⁵

U novije vrijeme o religijskoj potrebi i religiji uopće, na jedan svjež i nadasve intrigantan način ne progovaraju u tolikoj mjeri ni teologija ni filozofija, već upravo komparativni studij religije (*religious studies*, *Religionswissenschaft*). Tako klasik ove relativno mlade akademske discipline Mircea Eliade u svojem poznatom djelu *Sveto i profano* ide čak tako daleko da tvrdi kako religijska potreba nije u potpunosti zatomljena ni dokinuta, čak ni u onima koji nisu više religiozni. Naime, tvrdi Eliade, nereligiozan je čovjek u »čistom stanju« veoma rijedak, odnosno gotovo da ne postoji. Naime on »još čuva tragove ponašanja religioznog čovjeka«, iako su oni »lišeni religioznog značenja«.⁶ Što to znači? Mnoge su geste i čini, prema Eliadeu, nereligioznog čovjeka izvorno religiozni, odnosno »on još uvijek raspoložuje čitavom jednom skrivenom mitologijom i brojnim istrošenim obredima«⁷. Npr. to je proslava Nove godine ili proslava unapređenja na poslu, koje predstavljaju sekularizirani religijski obred obnav-

³ Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, 1987., 7.

⁴ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *O religiji*, 23.

⁵ Usp. *Isto*, 69.

⁶ Mircea ELIADE, *Sveto i profano*, Zagreb, 2002., 124.

⁷ *Isto*, 125.

ljanja. Također, učlanjenje u razne potpuno sekularne organizacije često ima obrazac inicijacijskih obreda itd.

Sve to pokazuje da ono religiozno često biva zamijenjeno pseudoreligioznom, odnosno da suvremeni, postmoderni, sekularizirani, nereligiozni čovjek ne može zatomiti svoje porijeklo u *homo religiosus*. Njegovi su ga religiozni predci, tvrdi Eliade, učinili onim što on danas jest i u tom smislu on ne može »dokinuti svoju povijest«⁸. Religijski obredi i obrasci ponašanja još uvijek igraju značajnu ulogu u životima čak i onih ljudi koji nisu eksplicitno religiozni. Čovjek naprosto ima potrebu bitne trenutke svojeg života obilježiti različitim obredima (iako ih on sam više kao takve ne razumije), koji su u svojoj biti izvorno proizašli iz religijskog konteksta. Iako lišeni svake religijske izvanjske forme i potpuno sekularni, ti obredi zadržavaju još uvijek unutarnju strukturu koja je religijska. Religijska potreba i religijski obredi ovdje bivaju reinterpretirani u nereligijskom ključu, no ne i dokinuti. Štoviše, »proces je desakralizacije ljudske egzistencije doveo više puta [...] do rudimentarne religioznosti«⁹. Eliadeov je grandiozni opus upravo i posvećen tome da pokaže kako je čovjek, čak i kada je potpuno sekulariziran, u svojoj biti *homo religiosus*. Kako to artikulira Paul Poupard: »Naivno vjerovanje u pravocrtni napredak i kontinuitet u kojem dolazak *homo sapiensa* uzrokuje nestanak *homo religiosusa*, kao i pojednostavljeni evolucionizam nisu postigli svoj cilj.«¹⁰ Postoje neke duboko egzistencijalne ljudske potrebe koje nije moguće dokinuti, niti ih mogu zadovoljiti znanost, umjetnost ili filozofija.

Ako ozbiljno prihvatimo Eliadeove izvode, ostaje krajnje upitno može li se religija uopće dokinuti u potpunosti ili naprosto zamijeniti nečim drugim.¹¹

Poradi toga, s konstatacijom relevantnosti religijske potrebe, čini se, morao bi započeti svaki ozbiljni pristup razumijevanju fenomena religije. To također vrijedi i za filozofiju. Očito je kako filozofija još ne može otpisati religiju. Religija ostaje, kako to kaže Karl Jaspers, nešto što se filozofije »bitno tiče i drži je u nemiru«¹².

⁸ *Isto*, 127.

⁹ *Isto*, 125.

¹⁰ Paul POUPARD, *Religije*, Zagreb, 2007., 5.

¹¹ Ipak, ovdje valja ukazati i na autore koji se ne slažu s tom Eliadeovom postavkom. Peter Fischer u svojem djelu *Filozofija religije* komentirajući to mjesto kod Eliadea zaključuje: »... ako dvojica čine jednako, još je daleko da to bude isto. [...] Uvijek je presudno to da li se pritom doživljava numinozno i da li je to doživljavanje značajno za način življenja. Puka strukturalna sličnost ili jednakost prakticiranja još uvijek nije dovoljna da bi se klasificirala kao sakralna ili magična. Ostaju mogućnosti jedne praktično beznačajne vjeroispovijesti i jednoga čisto profanog razumijevanja«, Peter FISCHER, *Filozofija religije*, Zagreb, 2010., 22–23.

¹² Karl JASPERS, *Philosophische Glaube*, München, 1963., 71.

2. »Konačnost« i religija

No, što je »religijska potreba«? Što je to u čovjeku što može jedino religija ispuniti? Pođimo u daljnjem izlaganju od onih koji svoju religioznost svjesno artikuliraju, odnosno koji su eksplicitno religiozni. Zasigurno ne bi bilo dostatno kada bismo religijsku potrebu, kao uostalom i religiju sâmu, nastojali razumjeti kao nešto što primarno proizlazi iz straha od neukrotivih sila ili kao način da se nosimo s očitim neizvjesnostima koje nosi ljudski opstanak. Također, teško da se religijska potreba može na zadovoljavajući način protumačiti iz pozitivnih aspekata našeg iskustva poput grandioznosti i ljepotâ svijeta i života. Iako ta navedena iskustva mogu u određenoj mjeri generirati religiju, ona nisu dostatna kako bi je u potpunosti objasnila. Kako kaže Schleiermacher: »Niti strah od materijalnih sila [...] niti radost zbog ljepota tjelesne prirode ne treba vam niti može dati prvi zor svijeta i njegova duha. [...] Može biti da je strah i radosni užitak pripremio sinove zemlje za religiju, ali sami ti osjećaji nisu religija.«¹³ Štoviše, prema Schleiermacheru, ovdje se uopće ne radi o religiji, već je radije riječ o filozofijskim slutnjama koje postavljaju pitanje o prvome principu i uzroku pojava.

Religija, ukoliko nije riječ o nečemu nametnutom i stoga neautentičnom, »mora dolaziti iznutra«¹⁴. Ništa što je izvanjsko ne može u konačnici biti zadovoljavajuće. To »iznutra« otkuda proizlazi religija, mora pripadati u najintimniju sferu ljudskog bića. Ono mora zasigurno pripadati u temeljna općeljudska iskustva koja nam obznanjuju što mi uistinu jesmo, mora biti nešto duboko egzistencijalno iskušeno i kao takvo neukidivo. U tome smislu, čini nam se, i religija i čovjekova religijska potreba proizlaze iz čovjekove svijesti o »konačnosti« (*finitude, Endlichkeit*).

Konačnost je jedno od temeljnih određenja ljudske egzistencije. Kao ljudi, mi smo naprosto uvjetovani, ograničeni. Također, jednom kad analizira vlastitu »temeljnu situaciju«, čovjek nužno iskušava vlastitu konačnost koja postaje sveprožimajuća te ga dalje vodi do konačnosti svega što jest. Sve što jest – uključujući mene samoga – moglo je i ne biti. Posvješćujući si vlastitu konačnost, čovjek istodobno postaje svjestan konačnosti svega što ga okružuje. Tu nikako nije riječ o pukom strahu od smrti kao prestanku našeg postojanja. Sva se bića intuitivno sklanjaju pred smrtnom opasnošću, samo je čovjek biće koje ima svijest o vlastitoj konačnosti. Postaje nam izvjesno kako sve što jest ne egzistira nužno i time u sebi očito sadržava »nebitak«. Iskustvo takve »pri-

¹³ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *O religiji*, 41.

¹⁴ *Isto*.

jetnje od nebitka« prisutno je u svakoj ljudskoj egzistenciji i njezinu iskustvu svijeta, neovisno o tome bila onda toga svjesna ili ne.

Ipak, konačnost ne vodi nužno u očaj ili nihilizam. Čovjek je jedino biće koje može misliti onkraj vlastite konačnosti kao i konačnosti svega što ga okružuje. Time se konačnost iz ograničenja preobražava u radikalno novu mogućnost. Te nove mogućnosti ukazuju da je čovjek biće samotranscendencije. Artikuliranje čovjekova kapaciteta za samotranscendiranje proizlazi iz konačnosti i tu se, prema našem mišljenju, nalazi njegov religijski potencijal.

Drukčije rečeno, mogućnost samotranscendiranja u čovjeku »generira« religijsko iskustvo, iskustvo koje označava »prelazak« iz uvjetovanog egzistiranja u bezuvjetno egzistiranje kojem je bitno obilježje sloboda. Konačno nam otvara prostor beskonačnog u kojem pronalazimo izvor svoje slobode. A »prostor beskonačnog« jest prostor religije i religijskog iskustva.

3. Religija kao »ono što nas se bezuvjetno tiče«

Religija nudi najizravniji odgovor na problem čovjekove konačnosti; u religijskoj se vjeri očituje ono »krajnje, bezuvjetno, beskonačno«: bitak sam koji u sebi ima moć apsorbirati nebitak. To znači da, za religioznu osobu, upravo religijska vjera, usred sveprožimajuće prijetnje od nebitka i besmisla, ukazuje na mogući horizont pojavljivanja bitka i smisla. U zapadnim se religijama, osobito kršćanstvu, to artikulira kroz ideju spasenja.

To je, prema našem mišljenju, u suvremenoj misli na najpregnantniji način izrekao njemačko-američki filozof i teolog Paul Tillich, koji je religiju definirao kao »ono što nas se bezuvjetno tiče« (*was uns unbedingt angeht*) – odnosno ona je, kao što je uobičajeno u engleskim izvornicima njegovih kasnih djela, čovjekova »krajnja zaokupljenost« (*ultimate concern*). Način na koji Tillich definira pojam »bezuovjetnog« čini se dostatno obuhvatnom odrednicom globalnoga religijskog fenomena (u svim njegovim inačicama) te stoga predstavlja, prema našem mišljenju, moguće polazište za artikulaciju filozofijskog pristupa religiji. Tillich kaže: »Pojam [...] 'bezuovjetno' ukazuje na onaj element u religioznom iskustvu koji ga upravo čini religioznim. U svakom je simbolu božanskoga izražen bezuvjetni zahtjev, najsnažnije u zapovijedi: 'Ljubi Gospodina Boga svojega *svim* srcem svojim i svom dušom svojom i svim umom svojim'. Nije dopuštena nikakva parcijalna, restriktivna ili uvjetovana ljubav prema Bogu. Pojam 'bezuovjetan' kao i pridjev pretvoren u imenicu 'bezuovjetno' predstavlja apstrakciju od takvih izričaja kojih ima preobilje u Bibliji i velikoj religijskoj literaturi. Bezuvjetno je kvaliteta, a ne biće. Ono karakterizira ono što je za nas

krajnja, i, konzekventno, bezuvjetna briga, bilo da je zovemo 'Bog' ili 'Bitak po sebi' ili 'Dobro po sebi' ili 'Istinito po sebi' ili joj dajemo neko drugo ime. Bila bi posvemašnja pogreška razumjeti bezuvjetno kao biće o čijoj bismo egzistenciji mogli raspravljati. Onaj tko govori o 'egzistenciji bezuvjetnog' u potpunosti je krivo razumio značenje pojma. Bezuvjetno je kvaliteta koju iskušavamo kada susrećemo zbilju, na primjer, u bezuvjetnom karakteru glasa savjesti, logičnom kao i moralnom.¹⁵

Upravo se u bezuvjetnome otkriva posljednji smisao i bit religijske vjere: vjera je ono što vjerujuću osobu u potpunosti zahvaća i u tom zahvaćanju daje bezuvjetan, apsolutan odgovor na pitanje o smislu svijeta i nje same. U tome smislu, usporediv odgovor ne mogu ponuditi ni znanost ni filozofija.

Religija kao »krajnja zaokupljenost« otkriva o čovjeku to da je on »u stanju nadići bujicu relativnih i tranzitornih iskustava njegovog svakodnevnog života. Čovjekova su iskustva, osjećaji i misli uvjetovani i ograničeni. [...] i njihov se sadržaj odnosi na konačnu i uvjetovanu brigu.«¹⁶ No, upravo ono uvjetovano i ograničeno postaje horizont pitanja o mogućnosti onoga bezuvjetnoga, neograničenoga. Odnosno, iskušavajući konačnost, čovjek pita o onome beskonačnome, tj. »u stanju je razumjeti smisao ultimativnog, bezuvjetnog, apsolutnog, beskonačnog. Upravo to čini vjeru ljudskom mogućnošću.«¹⁷ Kada religiozan čovjek u svojoj vlastitoj egzistenciji iskušava takvu bezuvjetnost koja ga se apsolutno tiče i koja ga u potpunosti obuzima, tada ona bitno određuje njegov vlastiti bitak i smisao.¹⁸ Upravo takva, sveobuhvaćajuća bezuvjetnost uvijek otkriva svoj religijski karakter.

U tome smislu, prema Tillichu, određenje religijske vjere kao »krajnje zaokupljenosti« u sebi objedinjuje subjektivnu i objektivnu stranu vjere (*fides qua creditur* i *fides quae creditur*). Nema smislenog čina vjere bez sadržaja vjere. Isto tako, sadržaj vjere postaje bjelodan i jasan jedino u činu vjere. Religijska vjera »zahtijeva potpuno predavanje od onoga tko prihvaća njezin zahtjev«¹⁹ ali također »obećava i potpuno ispunjenje«²⁰ u samom činu vjere. Religijska je vjera cjeloviti čin osobe.²¹ U njoj se pokazuje čovjekova najdublja ontološka

¹⁵ Paul TILLICH, *The Protestant Era*, Chicago, 1957., 32, bilj. 1.

¹⁶ Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, New York, 2001., 11.

¹⁷ Isto. Ovdje svakako odjekuje u velikoj mjeri Schleiermacherova ideja »osjećaja apsolutne ovisnosti«.

¹⁸ Usp. Paul TILLICH, *Systematic Theology, I: Reason and Revelation. Being and God*, Chicago, 1951., 230.

¹⁹ Isto, 1.

²⁰ Isto.

²¹ Više o tome vidi u: Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich*, München, 1997., 32, 41–42.

povezanost s onim bezuvjetnim; ona je »iskustvo moći bitka sâmog« te se tiče najdubljih predjela našeg bića i štoviše zahvaća totalitet bivanja čovjekom. Imajući to na umu, u svojem glasovitom djelu *Hrabrost bistvovanja* (*Courage to Be*), Tillich vjeru opisuje kao »stanje zahvaćenosti snagom bitka koji nadilazi sve što jest i u kojem sve što jest participira«²². Gdje god je prisutna konačnost također je prisutna i moć bitka samog: participirajući u moći bitka sâmoga koji neizmjerljivo nadilazi svekoliku konačnost, čovjek potvrđuje vlastiti bitak i odupire se nebitku. Upravo je to participiranje ontološki temelj vjere.²³ Religijska je vjera upravo jedno takvo bitno ljudsko nagnuće (»usredišnji čin osobe«) onome što smo prepoznali i iskusili kao bezuvjetno, apsolutno, kao zbiljski bitak. Može se reći kako se religija »egzistencijalno bavi smislom bitka«²⁴, odnosno, ovdje se očituje egzistencijalna snaga religijske vjere.

Time se otvara mogućnost da kroz vjeru religiozan čovjek, kao nepovnljiv pojedinac, unutar svoje religijske tradicije i zajednice, postane samim sobom. I ta bezuvjetnost na razini vlastite egzistencijalne odluke »za« vjeru bitno prethodi svakoj bezuvjetnosti na razini dogme, institucije, obreda i kulta. Riječ je o bezuvjetnosti koja proizlazi iz naše unutrašnjosti, iz naše slobode kao moguće egzistencije, a to nije nikada nešto što bi bilo izvanjski mjerljivo, već se unutar religijskih tradicija (a ponekad i u filozofiji – na primjer, onoj »kasnog« Jaspersa²⁵) uglavnom tumači kao »darovano« od transcendentnog izvora našeg bitka. Religiozni čovjek svoju egzistenciju bitno razumije i iskušava kao samome sebi u slobodi poklonjenu i o vlastitom izvoru ovisnu. U tome smislu, Tillichova je ideja religije kao »krajnje zaokupljenosti« ili »onoga što nas se bezuvjetno tiče« u određenoj mjeri usporediva s Schleiermacherovim određenjem religije kao »osjećaja posvemašnje ovisnosti« (*das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*).²⁶

4. »Sveto« kao temeljna kategorija religije

»Bezuvojetno, krajnje, bitak sam« koji iskušavamo u religijskoj vjeri može se izreći kategorijom »sveto«. Drugim riječima, religijska vjera u većini svojih

²² Paul TILLICH, *Courage to Be*, New Haven, 2000., 173.

²³ Usp. Mary Ann STENGER, Faith (and Religion), u: Russel RE MANNING (ur.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge, 2009., 91–104, ovdje 92.

²⁴ Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, 230.

²⁵ Usp. npr. Karl JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, München, 1953., 43–44.

²⁶ Tu sličnost i usporedivost Tillichova koncepta sa Schleiermacherovim priznaje i sam Tillich. Usp. Paul TILLICH, *19th & 20th Century Protestant Theology*, New York, 1967., 105.

pojavnih oblika uključuje neki oblik iskustva svetoga. Tako da se može reći kako je sveto prije svega »kvaliteta (*quality*) onoga što se čovjeka bezuvjetno tiče«²⁷. Susret sa svetim susret je s bezuvjetnim.

Ovdje svakako valja svratiti pogled na nezaobilazno djelo *Sveto* Rudolfa Otta, koji opisuje upravo iskustvo svetoga kao onoga što čovjeka zahvaća na bezuvjetan način.²⁸ U tom nastojanju on donosi skicu *homo religiosusa* u čijem se životu i svijetu očituje ono sveto kao ono »apsolutno drugo«, koje je onkraj jednog čisto racionalnog diskursa i koje također nije svedivo na neku ćudorednu kategoriju. Uvid da se sveto kao temeljna kategorija religioznog ne može svesti na »etičko, metafizičko ili racionalno« nije naravno Ottovo iznašaće. O tome u punoj zaoštrenosti progovara više puta spominjani Schleiermacher kada tvrdi kako se bit religije ne može derivirati iz mišljenja (metafizike) ili djelovanja (morala) već da se sastoji u zoru i osjećaju.²⁹ »Kako bi stupila u posjed svojega vlasništva, religija se odriče svih zahtjeva za bilo čime što pripada metafizici i moralu.«³⁰ Na toj liniji religiju razumije i Rudolf Otto. Kao uostalom i kod Schleiermachera, njegova je temeljna teza kako »sveto« nije moguće izvesti ni iz čega unaprijed zadanoga. A upravo je kategorija »svetoga« ono što je religiji imanentno. Adekvatan pojam koji opisuje ono sveto jest »numinozno«. Numinozno opisuje ono »prisutno [...] u svim religijama kao ono što čini njihovu najdublju nutrinu i bez čega i ne bi bilo religije«³¹. Ono predstavlja osjećaj udivljenja i strahopoštovanja pred božanskim – »potpuno drugim«, koje nadilazi mogućnosti ljudskoga misaonog zahvaćanja, ali koje s druge strane čovjeka najodlučnije sâmo egzistencijalno zahvaća. Numinozno se artikulira u nekoliko bitnih »momenata«: kao »osjećaj stvorenja« koje »tone u svome vlastitom ničemu i prolazi nasuprot onome što je ponad svekolikog stvorenja«³²; kao osjećaj jezovite tajne – *mysterium tremendum*, ali i osjećaj neodoljivog privlačenja – *mysterium fascinans*. Udivljenje, tajanstvenost i privlačenje sačinjavaju sintetičku cjelinu u iskušavanju svetoga i tako »izražavaju iskustvo 'bezuvtjetnog'«³³ u kojem religiozna

²⁷ Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, 215.

²⁸ Usp. Rudolf OTTO, *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnoga*, Zagreb, 2006. Kao što i sam naslov djela kazuje, Otto prvotno želi istražiti ulogu iracionalnog – onog što se svojom dubinom otima svakom razumskom i dovršenom tumačenju – u temeljnom religijskom fenomenu »svetoga«.

²⁹ Usp. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *O religiji*, 30–31.

³⁰ *Isto*, 30.

³¹ Rudolf OTTO, *Sveto*, 14.

³² *Isto*, 18.

³³ Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, 216.

osoba iskušava ne samo »beždan« koji joj u svojoj »drugosti« izmiče, već i »ono što je temelj njegova bića«³⁴.

Sveto se, u svojoj pojavnosti, može nepatvoreno spoznati i priznati. Tu manifestaciju božanskog Otto naziva »divinacijom«. Riječ je o onome što se, izrečeno simbolima kršćanske teologije, naziva *testimonium Spiritus Sancti internum* – unutarnjim svjedočanstvom Duha Svetoga. Upravo ovi »bitni momenti numinoznog« koji konstituiraju »sveto« pokazuju kako se njime izriče ono specifično religiozno u našem iskustvu svijeta i nas samih, a koje nije moguće izvesti ni iz čega drugoga. Drukčije rečeno, pokazuje se kako je »sveto« »kategorija *sui generis*«³⁵.

I upravo ta iskustva u kojima se »sveto« objavljuje (a koja Eliade naziva »hijerofanijama«) *prethode* i »generiraju« religiju kao oblikovani sustav vjerovanja. Čovjek iskušava ono sveto i to ga iskustvo u potpunosti preobražava. On ne može učiniti ništa drugo nego da cijeli svoj život odredi u odnosu prema tom iskustvu i to iskustvo pokušava učiniti trajno prisutnim u svojem životu. A to čini pomoću obreda, simbola, pripovijesti, liturgije. Neizrecivo »sveto« je u temelju svakoga religijskog fenomena.

Rudolf Otto, kao što je već rečeno, prvotno želi istražiti ulogu iracionalnog – onoga što se svojom dubinom otima svakom razumskom i dovršenom tumačenju – u temeljnom religijskom fenomenu svetoga. Iako je »sveto« prvotno nadracionalno i iracionalno, ipak *ratio* ovdje nije isključen. Otto nikada ono sveto ne smješta u područje potpuno iracionalnoga, jer ono također posjeduje i racionalnu komponentu, poput ideja apsolutnosti, neophodnosti, bitnosti ili dobra kao objektivne vrijednosti. Slično rezonira i Tillich: religija kao »krajnja zaokupljenost« ne negira »strukturu razuma«³⁶. »Razum može biti ispunjen jedino ukoliko je vođen onkraj granica konačnosti i tako iskušava prisutnost onog bezuvjetnog, svetog.« Štoviše: »Bez takvog iskustva razum se iscrpljuje u sadržajima koji su konačni.«³⁷ Tillich takvo iskustvo naziva »ekstatičkim iskustvom« (*the ecstatic experience*). Takvo iskustvo ne dokida konačnost i ograničenost razuma, već ga, naprotiv, ispunja. Tako mišljena »ekstaza jest ispunjena, a ne dokinuta racionalnost«³⁸. Može se reći kako je »razum pretpostavka vjere,

³⁴ Isto.

³⁵ Usp. Rudolf OTTO, *Sveto*, 15.

³⁶ Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, 88.

³⁷ Isto.

³⁸ Isto.

a vjera predstavlja ispunjenje razuma³⁹, odnosno religijska vjera mišljena kao »krajnja zaokupljenost« jest »razum u ekstazi«⁴⁰. Poradi toga, između vjere i razuma nema međusobno isključujućeg konflikta jer se oni međusobno prožimaju i nalaze jedno unutar drugoga.

5. O jednom mogućem filozofijskom pristupu religiji

Ukoliko nam se čini plauzibilnim da je religija ipak još uvijek autentična egzistencijalna potreba za dobar dio čovječanstva te ukoliko prihvatimo da je ona fenomen *sui generis*, time imamo neke načelne smjernice kako bi filozofija imala pristupiti zbilji religije, odnosno postaviti pitanje o jednoj filozofiji religije.

Naravno, postoji nepregledno mnoštvo načina kako je filozofija to činila kroz povijest. Ipak, globalna je religijska situacija danas bitno promijenjena u odnosu na prošlost, tako da bismo, prema našem mišljenju, morali uzeti u obzir nekoliko stvari kod artikuliranja filozofije religije.

a) Pod »filozofijom religije« od njezinih formalnih početaka u Kanta i Hegela (a to također vrijedi i za ranija razdoblja, kada se filozofija religije još nije formirala kao izdvojena disciplina) uglavnom se podrazumijevalo filozofijsko tematiziranje religijskih koncepata koji su proizašli iz judeokršćanske, ponekad i islamske, tradicije. Danas, nakon radikalnih promjena u religijskoj svijesti suvremenog čovjeka, bar u načelu, postaje jasno kako filozofija religije ne bi smjela imati konfesionalne granice te kako bi se trebala baviti religijom u najširem mogućem rasponu »formi njezina pojavljivanja«⁴¹. Odnosno, nužno je, kako bismo mogli uopće filozofijski pristupiti i suvislo postaviti pitanje o biti religije, uzeti u obzir sve religijske tradicije čovječanstva. Tako danas »zahvaćanje religijâ u pluralitetu njihovih formi« postaje preduvjet ozbiljnog bavljenja religijom. Bez obzira na možebitne preferencije pojedinog filozofa i ne negirajući način na koji pojedine religije same sebe razumiju, filozofija religije mora priznati kako unutar svih religijskih tradicija vjernici mogu iskusiti ono bezuvjetno.

b) Ako pluralnost globalnoga religijskog fenomena uzimamo ozbiljno u obzir, to znači kako filozofija religije ne pokušava potvrditi teze neke određene religije, kako je to nekada bio slučaj s apologetikom ili kako to ponekad i danas čine brojni anglosaksonski autori. Ona nije apologetika u službi neke pojedine religije ili religije uopće. Isto tako, njezina zadaća nije prvotno osporiti neku

³⁹ Isto.

⁴⁰ Isto.

⁴¹ John HICK, Religious pluralism, u: Philip L. QUINN – Charles TALIFERRO, *A Companion to Philosophy of Religion*, Malden – Oxford – Carlton, 2007., 607.

religiju ili religiju općenito. Nadalje, njezina zadaća također nije ni izvesti opće valjani dokaz za Boga. Time se bavi, osobito unutar kršćanske i islamske tradicije, naravna teologija, iako ostaje, nakon Kantove kritike, upitno s kojim uspjehom.

c) Imajući u vidu prethodno rečeno, filozofija religije bi se, prema našem mišljenju, poglavito trebala baviti analizom religijskih fenomena. Njezin je temeljni zadatak razumjeti religiju (u mnoštvu formi njezina pojavljivanja) i to iz perspektive njezina vlastita samorazumijevanja, odnosno vidjeti što vjera znači prvotno onima koji u njoj participiraju, tj. na koji ih način ono religijsko zahvaća. U tome smislu ona mora nastojati zahvatiti ono specifično religijsko (ono što religiju čini zasebnim fenomenom) i pokazati njegovo egzistencijalno značenje za onoga koji vjeruje (konkretno, bezuvjetnost onoga autentično religijskog). A kako bi to bilo moguće, prema našem sudu, filozofija religije mora promatrati religijske prakse onih koji vjeruju. Tu nam može pomoći velški filozof Dewi Z. Phillips koji, na tragu Wittgensteina, tvrdi da »ukoliko filozof želi nešto reći o religiji, mora obratiti pažnju na ono što religiozni vjernici čine i govore«⁴². Konkretno, kako bi nešto mogla reći o npr. molitvi, filozofija mora poći od toga da se njezin smisao i njezina bit otkrivaju isključivo u sâmoj djelatnosti moljenja.⁴³ Također, filozofija religije mora pokušati otkriti koji je njezin smisao za onoga koji moli i na koji je on način zahvaćen iskustvom molitve.

To znači da se koncepti i iskazi pojedinih religija, ukoliko im želimo pristupiti na ispravan način, ne smiju razumjeti kao »znanstvene eksperimentalne hipoteze o svijetu«. Filozofijsko istraživanje nije nalik istraživanju činjenica iz svijeta. Jer, ako se pitanje o religijskim sadržajima u filozofiji religije konstituirá analogno pitanjima o činjenicama materijalnog svijeta, mi, prema našem sudu, potpuno propašujemo smisao religijskog fenomena. Svrha religije nije da ponudi manje ili više plauzibilnu znanstvenu hipotezu o svijetu, već da svijet učini smislenim za onoga koji vjeruje.

To znači kako postaviti pitanje o Bogu u kontekstu filozofije religije ne znači pitati o zbiljnosti »ovoga« ili »onoga« – kao da bi se Boga dalo svesti ne neki predmet među predmetima – već pitati o onome što je za vjerujućega temelj zbiljnosti kao takve te pitati kako ga se ta zbiljnost tiče i kako ga zahvaća. A ona ga, ukoliko je njegova vjera autentična, zahvaća na bezuvjetan način. I upravo ovdje valja tražiti bit religijskog fenomena, a čime bi se imala baviti filozofija religije.

⁴² Dewi Z. PHILLIPS, *Concept of Prayer*, New York, 1965., 1.

⁴³ Usp. *Isto*, 3.

Summary

RELIGION AS »THAT WHICH CONCERNS US UNCONDITIONALLY«
A SKETCH OF A POSSIBLE PHILOSOPHICAL APPROACH TO RELIGION

Danijel TOLVAJČIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
dtolvajcic@gmail.com

In this contribution the author tried to cast some light on the context in which religious faith appears, in order to pinpoint those human needs with which it correlates. This investigation shows that religion is the answer to the fundamental human experience of finality. The author tried to specify religion by following Paul Tillich's notion of »that which concerns us unconditionally«. Religion is that reality which completely overcomes a believer, giving him/her the unconditional, absolute answer to the question of meaning that overcomes his/her finality. By taking this insight as a starting point, the author tried to sketch a possible philosophical approach to the reality of religion and to propose some general guidelines for »philosophy of religion«.

Key Words: *religion, religious faith, religious need, finality, unconditional, sacred, philosophy of religion.*