

UDK 2-184.2-27-587.7Guardini R.
Primljeno: 15. 2. 2014.
Prihvaćeno: 2. 6. 2014.
Izvorni znanstveni rad

RELIGIJA I VJERA OPĆE RELIGIOZNO ISKUSTVO I KRŠĆANSKA POSEBNOST PO ROMANU GUARDINIJU

Andjelko DOMAZET

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, 21 000 Split
andjelko.domazet@st.t-com.hr

Sažetak

U ovom članku nastojat ćemo preispitati, doduše, u poprilično sažetom obliku, odnos između vjere i religije u spisima Romana Guardinija. Opće fenomenološko ozračje prve polovice XX. stoljeća, napose u Njemačkoj, gdje je Guardini proveo sav svoj vijek, sigurno je bitno pridonijelo njegovoj analizi religioznog iskustva. Pitanje koje se rađa iz analize pojma religije može se uzeti kao gledište za određivanje posebnosti kršćanske vjere jer ta posebnost nije izvan obzora antropološke analize.

Rad je podijeljen u dva dijela. U prvom dijelu želimo osvjetliti povijesne pretpostavke pitanja odnosa između vjere i religije nastojeći prepoznati u Guardinijevim tekstovima 'nevidljive' sugovornike s kojima vodi intelektualni dijalog (F. Schleiermacher, A. Harnack, K. Barth, R. Otto, G. van der Leeuw, M. Scheler i drugi). U drugom dijelu pokušat ćemo sustavno precizirati odnos između kršćanske vjere i općega religioznog iskustva. Taj odnos ilustrirat ćemo izlaganjima iz Guardinijevih dvaju temeljnih tekstova: *Die Offenbarung* i *Religiöse Erfahrung und Glaube*. On pokušava dva pristupa fenomenu religije, Schleiermacherov i Barthov, koji su, čini se, potpuno međusobno nespojivi, postaviti u jedan konstruktivni odnos, tako da na temelju njihovih teza gradi vlastitu viziju.

Pretkršćanske i izvankršćanske religije, kao i naravna religioznost, nisu samo preludij povijesne Božje objave nego one imaju značenje u samima sebi te sadržavaju veliko bogatstvo iskustava, mitova i simbola koje kršćanstvo kao religija objave može zahvalno prihvatiti. Ipak, Guardini uvjerljivo pokazuje da se potpuni smisao cjelokupne naravne religioznosti otvara čovjeku tek u svjetlu Božje objave u Isusu Kristu.

Ključne riječi: vjera, naravna objava, fenomenologija religije, teorija religioznog iskustva, dijalektička teologija.

Uvod

Kako bi se pojasnilo izraze sadržane u naslovu i opravdao način postupanja u bavljenju pitanjem vjere i religije, treba podsjetiti na povijesne pretpostavke na koje se teološko-filozofsko razmišljanje našega autora nadovezuje. Promatran u polemičkom vidu, odnos vjere i religije podsjeća na oprečnost kršćanskog poimanja istine i pluralizma religijskog fenomena, oprečnost koja se pojavila s prosvjetiteljskom kritikom religije. Kriza tradicionalnog svjetonazora, prema kojem je kršćanska vjera mogla biti sigurna u svoju posebnost, povezuje se s posvješćivanjem mnogostrukosti dotad nepoznatih kultura i religija. Dolazi do promjene paradigme s obzirom na tradicionalni svjetonazor: dok kršćanska predaja temelj i kriterij religijske istine razaznaje u Božjoj objavi, nakon prosvjetiteljstva o objavi se misli kao o funkcionalnoj datosti osnovnijeg pojma religije. Univerzalnost je isključivo svojstvo racionalnog pojma religije na temelju kojeg valja utvrditi valjanost raznih religijskih iskaza.

Filozofija religije dovodi u pitanje teološki temelj religije i pokazuje njezinu antropološku dimenziju. Religija neposredno označuje čovjekovo religiozno ponašanje i tek na problematičan način spoznaju Boga. Dijalektika između antropološkog i teološkog vida bit će odlučujuća u cijeloj raspravi koja je uslijedila.¹ Idealizam je nastojao integrirati i prevladati prosvjetiteljsku kritiku. Ograničenost prosvjetiteljstva sastojala se, po Hegelovu sudu, u razdvajanju razuma od povijesnog procesa. Može se ostati pri neprekidnoj vezi kršćanstva s univerzalnim religijskim fenomenom i s druge strane opravdati mu apsolutnost, ako ga se shvaća kao dolazište u procesu u kojem je *telos* (svrha) povijesna afirmacija razuma.

Antropološka dimenzija pojma religije odnosi se na tu povijesnost: najviše ostvarenje religije podudara se s Božjom objavom. U tome se sastoji apsolutna istina kršćanske misli. Znak tog projekta jest izričaj »apsolutnost kršćanstva«, skovan počevši od hegelovske uporabe izraza »apsolutna religija«.² Njegova afirmacija u liberalnoj teologiji poklapa se s njegovom krizom. On, naime, pretpostavlja da je povijest jedinstven proces s vlastitom svrhom, neovisan i iznad slobode pojedinca. Svijest da je povijest obilježena mogućnostima i prekidima tu pretpostavku dovodi u krizu. Nemogućnost da se na osnovi neka-

¹ Što se tiče povijesti filozofije religije i antropološke redukcije religije valja, primjerice, pogledati svezak što ga je uredio Piergiorgio GRASSI, *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Brescia, 1988., 41–153.

² Povijesni presjek problema od prosvjetiteljskog zahtjeva za apsolutnošću do pluralističke teologije religija vidi u: Reinhold BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990.

kve razumsko formalističke i povijesno relativističke koncepcije raspoznava istinito obilježje vjere dovodi do rascjepa između antropološke dimenzije religije i njezina veritativnog temelja.

1. Između »fenomenologije« i »dijalektike«

Njemačko-talijanski katolički teolog i filozof religije Romano Guardini u svojim razmišljanjima uvijek se nalazi unutar pitanja svojega vremena. Čitajući njegove spise otkrivamo tko su bili njegovi »nevidljivi« sugovornici u pojedinim temama. Njegov *Traktat o objavi* iz 1940. godine,³ o kojemu će u ovom radu biti najviše govora, treba vidjeti u obzoru problematike koja je pokrenuta davne 1799. godine kada se pojavio anonimni spis pod nazivom *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.⁴

To djelo zastupa tezu da religija ima svoju nesvodivu samostojnost. Tradicionalna filozofija religije bijaše metafizički usmjerena tvrdeći da je spoznaja Boga moguća pomoću teorijskog razuma. Tu je mogućnost Kant izričito zaniijekao, a zatim povezoao religiju uz područje praktičkog razuma (etike).⁵

Njemački teolog Friedrich Schleiermacher (1768. – 1834.) smatra da je takav pristup fenomenu religije pogrešan. On donosi kritiku metafizičkog, moralnog i teologijskog shvaćanja religije. Religiju ne treba vezati uz metafiziku (teoretski um) ni uz moral (praktički um), nego postoji i treća mogućnost: pasivnost ili prijemčivost (receptivnost) onoga što Schleiermacher naziva *Gefühl*. U temelju religije ne leži neko racionalno ili moralno načelo, nego »osjećaj za beskonačno, pobožna samosvijest, smisao za univerzum«. Osjećaju treba pridodati *Anschauung* (zor, intelektualno i intuitivno dohvaćanje biti), tako da bit religije nije ni mišljenje ni djelovanje, već »zor i osjećaj«: »Ona [religija] ne želi poput metafizike odrediti i objasniti univerzum prema njegovoj naravi, ona ga ne želi poput morala dalje oblikovati i dogotoviti čovjekovom snagom slobode i božanske samovolje. Njezina bit nisu ni mišljenje ni djelovanje, već

³ Romano GUARDINI, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg, 1940. Osim tog djela, za našu temu nezaobilazni su sljedeći spisi našega autora: Romano GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube* (1943.), u: Romano GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, II, Mainz – Paderborn, 1994., 41–77; Romano GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Würzburg, 1958.

⁴ Radi se o djelu: Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *O religiji. Govor obrazovanima među njezinim prezirateljima*; anonimno objavljeno 1799. godine. Djelo je obrana kršćanstva dijelom zasnovana na argumentima da je religija živa svijest o većoj cjelini u kojoj je pojedinac samo dio i o kojoj je potpuno ovisan.

⁵ O tome sažeto vidi u: Adriano FABRIS, *Teologija i filozofija*, Zagreb, 2011., 91–92.

zor i osjećaj. Zreti želi ona univerzum, želi ga pobožno osluškiavati u svim njegovim vlastitim prikazima i radnjama, s dječjom pasivnošću želi biti obuzeta i ispunjena njegovim neposrednim utjecajima.«⁶

Schleiermacherove temeljne postavke provociraju ustaljeno mišljenje i nazore o religiji. On tvrdi da je religija »provincija duha«, dimenzija ljudskoga i subjektivnoga (antropologiziranje religije) te da čovjek mora u svojoj egzistenciji razvijati smisao za beskonačno promatrajući svijet u cjelini kao isključivi horizont izvornoga religijskog iskustva. »Usred beskonačnosti postati Jedno s beskonačnim i biti vječan u jednome trenutku, to je besmrtnost religije.«⁷ Bog nije, kako tumači prevoditelj i pisac pogovora Željko Pavić, nikakvo »pitanje« ni »predmet« pitanja, već oslovljenost, pogođenost koja zahtijeva bezuvjetno i neodgodivo izvršenje vjerovanog. Bit je religije »čista ovisnost o beskonačnom«, ali ne ovisnost kao puka uvjetovanost, već ovisnost koja uvodi u carstvo bezgranične slobode.⁸ Nikakva objava izvana više nije potrebna. Objava je »objava nutrine«.

Opće fenomenološko ozračje prve polovice XX. stoljeća sigurno je bitno pridonijelo tomu da je Guardini uzeo ozbiljno Schleiermacherov zahtjev za autonomnim područjem religije, u kojemu ona mora biti razumljena iz nje same. Sukladno fenomenološkoj metodi, onaj tko pristupa religiji treba dopustiti da ga fenomen »pouči«.⁹ Fenomenološki je pristup bliži pravom predshvaćanju religije, zastupajući njezinu autonomiju. No, budući da se ograničava na opisno gledište, ne bavi se ontološkim implikacijama koje su bitne za interpretaciju fenomena.

No, Schleiermacher nije bio jedini »sugovornik« u intelektualnom dijalogu koji je naš autor vodio sa svojim suvremenicima. Guardini ima pred očima i religioznu i racionalnu interpretaciju kršćanstva koju je zastupala

⁶ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *O religiji. Govor obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Zagreb, 2011., 30 (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Göttingen, 1991., 49).

⁷ *Isto*, 64.

⁸ Usp. *Isto*, Pogovor, 147, 151.

⁹ Pojam *fenomenologija* potječe iz filozofije i ključni je pojam u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*. Fenomenologija religije shvaćena u užem smislu istražuje bit, strukturu i značenje religijskih pojava. Njezini najznačajniji predstavnici su: Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler i Mircea Eliade. Na Guardinijevu teoriju religije osobiti utjecaj imao je povjesničar religije na Univerzitetu u Groningenu Gerardus VAN DER LEEUW, koji je 1924. godine objavio djelo pod naslovom *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, a zatim 1933. godine *Phänomenologie der Religion*. Polazišna točka u njegovu razumijevanju religije jest odnos između božanskoga, 'moći' i čovjeka. O tome više vidi u: Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, 2002., 56–67.

liberalna teologija.¹⁰ Ogledni primjer takva pristupa kršćanstvu nalazimo kod dvojice povjesničara kršćanstva: Ernsta Troeltscha (1865. – 1923.) i Adolfa Harnacka (1851. – 1930.). Troeltschovo je polazište povijesno. Sve što čovjek jest i što čini povijesno je determinirano. Time je i religija, iako najviši iskaz ljudskog duha, povijesna datost, nešto relativno. Ako nema ničega apsolutnoga, onda je i kršćanstvo relativno. U povijesti je nazočno mnoštvo različitih religija i sve su one legitimna očitovanja univerzalne sebeobjave Apsolutnoga. Priznavanje kršćanstva kao najuzvišenije religijske istine pitanje je osobnog uvjerenja; samo je vjera sposobna za apsolutno, ali vjeru se ne može opravdati na razini opće racionalnosti. On zaključuje svoje razmišljanje tvrdnjom: »Božanski život u našem zemaljskom životu nije jedan, nego mnoštvo. Slutiti jedno u mnoštvu, to je, međutim, bit ljubavi.«¹¹ Adolf Harnack u svojem djelu *Bit kršćanstva* sažima bitne ideje liberalne teologije koja relativizira crkvenu dogmatsku tradiciju i tumači kršćanstvo u pretežito etičkom smislu. Izvorni elementi jednostavnoga Isusova evanđelja jesu: a) kraljevstvo Božje i njegov dolazak; b) Bog Otac i beskonačna vrijednost ljudske duše; c) bolja pravednost i zapovijed ljubavi.¹² Isus Krist za Harnacka nije predmet vjere, nego navjesticatelj i donositelj evanđelja.¹³

Prije negoli nastavimo dalje razvijati našu temu, potrebno je podsjetiti na situaciju koja je prevladavala u katoličkoj teologiji s obzirom na problematiku odnosa vjere i religije. Unutar Katoličke crkve i teologije odlučno se odbijalo prihvatiti »modernističke teze« i zahtjev za autonomijom religiozne subjektivnosti. Apologetska teologija pokušava obraniti nadnaravnost kršćanske objave. Time je teološko-crkveni katolički identitet zadobio čvrstinu i kompaktnost, ali je za to plaćena visoka cijena. Mnogi su teolozi upozoravali da se Crkva mora suočiti s modernitetom, ali su takvi glasovi, u takozvanoj »anti-modernističkoj krizi«¹⁴, ušutkani restriktivnim mjerama crkvenog učiteljstva.

¹⁰ Izvrstan sažetak temeljnih teoloških pozicija najvećih protestantskih teologa XX. stoljeća donosi Ivan ŠARČEVIĆ, *Od autonomije do Kristonomije*. Tillich i Bonhoeffer između Harnacka i Bartha, u: *Kršćanstvo i religije*, Zbornik radova profesora teologije, Zagreb, 2000., 89–123. O liberalnoj teologiji vidi u: Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999., 15.

¹¹ Citirano prema: Ivan ŠARČEVIĆ, *Od autonomije do Kristonomije*, 90–92.

¹² Usp. Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh, 1977., 40.

¹³ Upravo tu tezu Guardini izričito pobija u istoimenom spisu *Das Wesen des Christentums: Romano GUARDINI, Bit kršćanstva – O biti umjetničkog djela*, Zagreb, 2005.

¹⁴ Riječ je o krizi modernizma na prijelazu iz XIX. u XX. stoljeće, čiji početak označava enciklika *Providentissimus Deus* iz 1893. godine, a kraj obilježava izbijanje Prvoga svjetskog rata i smrt pape Pija X. godine 1914. Nova idejna stremljenja u društvu, Crkvi i teologiji nazvani su u enciklici *Pascendi* (1907.) pojmom *modernizam*. Zapravo, modernizmom su bile označene sve one pozicije koje nisu bile strogo neoskolastičke. Iste godine u dekretu

Međutim, temeljno pitanje koje je postavio F. Schleiermacher nije iščeznulo. Njegovu tezu o autonomiji religije i *nužnosti* religiozne interpretacije kršćanstva preuzima godine 1917. Rudolf Otto u svojoj studiji pod naslovom *Das Heilige*.¹⁵ Služeći se novom filozofijskom metodom – fenomenologijom – Otto pokušava utvrditi specifičnost religioznog iskustva u doživljaju »svetoga«. Svako religiozno iskustvo sastoji se od dviju vrsta doživljaja: jedna vrsta doživljaja jest stanoviti strah, strahopoštovanje, neki osjećaj distance pred veličinom koja se priznaje (*tremendum*), a druga vrsta doživljaja jest blaženstvo, sreća, bliskost, intimnost (*fascinosum*). Sveto je prema njemu »posve Drugo« (*das ganz Andere*) a postoji u svojoj nedokinutoj dvostrukosti, kao izraz osjećaja stvorenosti.

Dvije godine kasnije, 1919., jedan od poznatijih predstavnika fenomenološkog pokreta, koji je pokrenuo Edmund Husserl, Max Scheler objavljuje još jedan rad o fenomenologiji religije pod naslovom *Vom Ewigen im Menschen*.¹⁶ Njegov rad izazvao je žestoku diskusiju među katoličkim filozofima i teolozima između dvaju svjetskih ratova.¹⁷ U središtu ondašnjega teorijsko-znanstvenog diskursa o religiji bio je problem *posrednosti ili neposrednosti* spoznaje Boga i s time povezano pitanje o stupnju i dosegu dokazivanja Božje opstojnosti koji počivaju na metafizičkom principu uzročnosti i koji bi, nasuprot neposrednosti religioznog čina, uvijek morali biti sekundarni. Zbog ograničenosti prostora nije moguće ulaziti detaljnije u problematiku koju je naznačio Max Scheler. No, Guardini je itekako svjestan da religiozno iskustvo traži teoretsko razjašnjenje. Po njemu dokazivanje Božje opstojnosti nije nikada čisto formalno pojmovno dokazivanje, već ima svoje uporište u religioznom iskustvu koje se nalazi prije svega u doživljaju simboličnog obilježja stvari (svega stvorenoga).¹⁸ Sve se stvari očituju neposredno stvarnima, no istodobno daju osjetiti da »one nisu one posljednje«, nego se kroz njih očituje zapravo i ono što ih nadilazi, »ono stvarno posljednje i istinsko«.¹⁹

tadašnjeg Svetog oficija *Lamentabili* osuđeno je šezdeset i pet modernističkih tvrdnja iz spisa određenih teologa ili iz duha onog vremena. Modernizam je nastao kao reakcija na preveliku objektivizaciju i apstrakciju nadnaravnog u neoskolastičkoj teologiji, što najčešće nije imalo ničega zajedničkog ne samo s ljudskom egzistencijom nego ni s osobom Isusa Krista.

¹⁵ Usp. Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seine Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917. Rudolf Otto (1869. – 1937.) bio je profesor sustavne teologije u Göttingenu, Breslauu i Marburgu.

¹⁶ Usp. Max SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen (O vječnom u čovjeku)*, Berlin, 1919.

¹⁷ O tome vidi prikaz u: Heinrich FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Scheler auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg, 1949.

¹⁸ Usp. Romano GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 19–31.

¹⁹ Usp. *Isto*, 31. U iskustvu simbola, smatra P. Hünermann, »pokazuje se Božansko«. Usp. Peter HÜNERMANN, Kršćansko-teološko shvaćanje religioznoga iskustva, u: Nediljko

Fenomenologija religije, dakle, predstavlja neposredan kontekst i trajnog sugovornika u filozofsko-religijskom razmatranju religije i općega religioznog iskustva. Dugi put koji vodi od Schleiermачera do fenomenologije religije sažeto smo skicirali kako bismo dočarali situaciju u kojoj se Guardini nalazi i probleme koje ima pred očima. On to opisuje sljedećim riječima: »Nasuprot racionalizmu već je Schleiermacher pokušao naznačiti vlastitu bit religioznoga, a njegove uvide produbljuju filozofija i istraživanje mita u doba romantike. No, potisnuli su ih empirizam i relativizam druge polovice stoljeća, i bilo je potrebno otkriće Rudolfa Otta i posao fenomenologije, koji je dalje gradio na tomu otkriću, da bi se ponovno predočilo izvornost religioznoga.«²⁰

No, Prvi svjetski rat predstavlja slom liberalne teologije i njezine »religiozne« interpretacije kršćanstva. Nakon strahota rata, na scenu stupa mladi švicarski teolog i pastor Karl Barth, koji zastupa radikalno razumijevanje kršćanske objave koja dokida religiju o čemu najbolje svjedoči drugo izdanje komentara Poslanice Rimljanima 1922. godine. Ono označava prekretnicu protestantskog mišljenja XX. stoljeća. Guardini to djelo poznaje i diferencirano komentira: »Sve što Barth kaže potresno je istinito... Nepoznati Bog svojom vrhovničkom milošću relativizira sve, ali drukčije nego bi to htio Barth. On sve relativizira – ne dokidajući ga – pozitivno.«²¹

U pojmu *Aufhebung* zgusnut je Barthov stav prema fenomenu religije. Svaka »religiozna interpretacija kršćanstva« nužno vodi do ateizma: od Schleiermачera put vodi izravno do Feuerbacha, koji teologiju reducira na antropologiju. Kršćanstvo nije religija, nego počiva u jednom radikalnom smislu samo na objavi, to jest na sudalačkom upadu transcendentnog Boga u grešno zatvorenu stvarnost čovjeka. Objava je dokidanje religije koja je nešto negativno, dvoznačno kao sve ljudsko.²² Švicarski je teolog tu perspektivu kasnije modificirao: načelo dijalektike ostaje i dalje, ali osjeća nužnost da osim negativnog razgraničenja razvije sadržajno pozitivnu dogmatiku. Zato Barth konkretizira temeljno objektivno načelo govora o objavi u teologiji Božje riječi koju nalazimo u prvom svesku *Crkvene dogmatike* 1932. godine. Na kraju ta teologija Riječi sve jače doseže kristološko-inkarnacijsku koncentraciju i postaje

Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Iskustvo vjere danas*, Zbornik radova teološkog simpozija, Split, 2000., 72.

²⁰ Romano GUARDINI, *Freiheit. Gnade. Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Paderborn, 1948., 60.

²¹ Citirano prema: Hans MERCKER, *Christliche Weltanschauung als Problem*, Paderborn, 1988., 103.

²² Usp. Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I, Zürich, 1948., paragraf 17: »Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion«.

teologija *utjelovljene* Riječi. Isus Krist je mjesto prijeloma (*Bruchstelle*) i prodora totalne drugosti u svijet. Objava je mjesto gdje se otkriva Božja drugost. Antropološka hermeneutika nije polazište govora o Bogu, nego Božja objava u povijesti Isusa Krista. Slično Kierkegaardu, Barth vjeru smatra čudom, skokom u prazno po Božjoj milosti. Opravdanje se događa samo po vjeri.²³

Na pozadini Barthovih teoloških stajališta može se uočiti specifičnost Guardinijeva pristupa odnosu vjere i religije. Linija argumentacije koju je naš autor odlučio slijediti nije ona »dijalektičke teologije« koja nastoji odijeliti vjeru od religije jer bi to dovelo do hermetičke odvojenosti povijesnog kršćanstva od ostalih religija.

2. Izvornost religioznog iskustva

Guardini pokušava dva pristupa fenomenu religije, Schleiermacherov i Barthov, koji su, čini se, potpuno međusobno nespojivi, postaviti u jedan konstruktivan odnos tako da na temelju njihovih teza gradi vlastitu viziju i put.²⁴

U svojem razmišljanju najprije se zaustavlja kod tradicionalnog učenja o *naravnoj objavi* kao teoriji religioznog iskustva. Tradicionalna apologetika u svojem traktatu o Božjoj objavi bavi se problemom i dosegom »naravne objave«. Prvi vatikanski koncil uči o načelnoj mogućnosti naravne spoznaje Boga. Ta »naravna objava« praktično se razvijala u obliku filozofskog dokazivanja Božje opstojnosti iz stvaranja pomoću načela uzročnosti. Naš teolog preuzima to učenje ali mu daje svoje osebujno tumačenje. U biti, Guardini također priznaje objavu preko bitka svijeta jer upravo tako glasi prvo poglavlje njegove studije o objavi (*die Offenbarung durch das Sein der Welt*). Međutim,

²³ Usp. Ivan ŠARČEVIĆ, *Od autonomije do Kristonomije*, 102–103.

²⁴ Ovdje donosimo neke značajnije studije koja se bave problematikom odnosa vjere i religije kod Guardinija: Hans KLEIBER, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini*, Freiburg 1982., 134–136; 144–152; Joseph F. SCHMUCKER VON KOCH, *Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis*, Mainz, 1985.; Martin BRÜSKE, *Die Aporie der Religion. Vorbemerkungen zur Theologie der Offenbarung im Werk Romano Guardinis*, u: Arno SCHILSON (ur.), *Konservativ mit Blick nach vorne. Versuche zu Romano Guardini*, Würzburg, 1994., 83–102; Peter EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München, 1977., 261, 293; Tina MANFERDINI, *Katholische Weltanschauung. Religion e fede in Romano Guardini*, u: Silvano ZUCAL (ur.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna, 1988., 257–353; Hans MERCKER, *Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis*, Paderborn, 1988., 95–131; Peter REIFENBERG (ur.), *Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen*, Würzburg, 2009.; Đuro ZALAR, *Susret vjere i svijeta. Doprinos Romana Guardinija načelu korelacije*, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 2, 601–626.

on naravnu objavu ne razvija kao neku vrstu metafizičkog nauka o Bogu, već kao *teoriju religioznog iskustva*. »Što je objava s obzirom na Boga? Unutar ovoga opsežnog pitanja jedno uže: nailazimo li u svijetu, kakav je u sebi, na Božju objavu sama sebe? Na to odgovara činjenica da ljudi svih zemalja i vremena govore o božanskomu. Ova činjenica ukazuje na određena iskustva i uvide koje ćemo istražiti što je moguće nepristranije.«²⁵

Odakle potječe ta promjena perspektive i kako je protumačiti? Očito je da Guardini odvaja religioznu spoznaju od njezina metafizičkog posredovanja. Metafizičko bistrenje (raščišćavanje) religioznog iskustva za razliku od tradicionalnih traktata sekundarno je u strukturi njegove analize. Stoga on tvrdi da je religiozno iskustvo *samosvojno* (autonomno) nasuprot teoretskom pristupu i istodobno *neposredno*: »Religiozno iskustvo ima obilježje neposrednosti, onoga što najdublje dotiče i prožima.«²⁶ Razvidno je da Guardini prihvaća Schleiermacherove, Ottove i Schelerove teze o samostojnosti religije nasuprot drugim načinima bavljenja svijetom, primjerice, putem teoretske spoznaje ili praktičnoga djelovanja. Ipak, on takve teorije religioznog iskustva ne razumije izolirano u religijsko-fenomenološkom smislu, već ih smješta izričito unutar učenja o Božjoj *samoobjavi* i povezuje uz teologiju stvaranja. »Stoga 'numinozno' najprije ne može biti ništa drugo do prirodno Božje sebesposvjedočenje u svome stvorenju.«²⁷

Dakle, možemo ustvrditi da Guardini nastoji obogatiti tradicionalni pristup naravnoj objavi koristeći religijsko-fenomenološku teoriju religioznog iskustva. Međutim, unatoč neposrednosti toga iskustva, nije religiozni subjekt taj koji vlastitim silama može dospjeti do Boga i dohvatiti Božju zbilju. U religioznom iskustvu radi se o *samoobjavi* Božjoj po kojoj Bog sebe posvjedočuje čovjeku. I naravna je objava plod Božje objave.

2.1. Sadržajna struktura religioznog iskustva

Uobičajilo se isticati psihološke ili emocionalne sastavnice religioznog iskustva počevši od slavnoga Ottova djela, u kojemu on podrijetlo religije vidi u podvojenju osjećaju straha i želje, s kojim se religiozni čovjek okreće prema svetome. Tu je ukorijenjenost religioznog iskustva smještena u osjećajnu dimenziju egzistencije koja prethodi i prati svaku promišljenu svjesnost. Budući da jed-

²⁵ Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 7.

²⁶ *Isto*, 89.

²⁷ Usp. Romano GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, u: Romano GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, II, Mainz – Paderborn, 1994., 72.

nostrano naglašava *pasivni vid* religioznog iskustva i odvaja ga od ostvarenja koje iz njega slijedi, Ottova fenomenologija njegovu neodređenost projicira na »predmet«. Poimanje svetoga kao anonimne sile, koja bi bila matrica svakoga religioznog iskustva, njegova iskonska jezgra, proizvod je te apstrakcije.

Preuzevši Ottovu perspektivu, Eliadeova je fenomenologija ispravljaju dajući prvenstvo »predmetu«. Religiozno iskustvo izvire iz objavljivanja transcendentne zbilje koju prihvaća kao posredovanje ovozemaljske stvarnosti, ali koja se ne razrješuje u svojem objavljivanju. Postoji unutarnja konstitutivna razlika objavljivanja svetoga koja mu čuva drugost. Eliadeovo pribjegavanje terminologiji *objavljivanja* želi istaknuti objektivnost koja prethodi i utemeljuje realizam sustava predodžaba. Međutim, budući da se Eliade ograničava na opisno gledište, on ne pojašnjava odnos između početnog momenta objavljivanja i njegova predodžbenog posredovanja. Njegova se interpretacija zapravo nadahnjuje ontologijom koja razliku ponovno apsorbira u objavljivanje svetoga i predočavanje svodi na izvanvremenske sheme koje u svijetu jamče providnost primordijalne zbilje, ali čovjeku ne priznaje bitnu ulogu.

Sadržajne sastavnice religioznog iskustva Guardini opisuje na sljedeći način: »Čini se da dojam tajanstveno-svetoga i dojam simboličkog obilježja svih stvari zajedno tvore temeljno religiozno iskustvo. U njima nešto posebno dopijeva do danosti i postaje sadržaj ljudske egzistencije.«²⁸ To su dva sadržajna elementa koji skupa tvore cjelinu religioznog iskustva. Ali što čini tu specifičnost religioznog iskustva naspram drugim područjima i sadržajima iskustva?

Guardini ovdje pronalazi jednu kategoriju koja objedinjuje oba sadržajna elementa: to je pojam »drukčijost« (*Andersheit*). Religiozno iskustvo vodi subjekta u područje drugosti, do onoga što nije svjetovno. »Strano je spram zemaljskoga; [...] Dolazi od drugamo, ali je podrijetlo moguće osjetiti; onamo se vraća i uzima sebe. [...] Uvijek na način 'prekoračivanja', uvjetovano korjenitom razlikovanošću od svega 'ovdašnjega'; kao napuštanje neposredno danoga i skok u drugo.«²⁹

Dakle, doživljaj svetoga i simboličko opažanje svih stvari tvore konstitivne elemente religioznog iskustva, cjelinu religioznog fenomena. Ako je to tako, ispravno opaža Martin Brüske, Guardini je u svojoj analizi blizak mladom Schleirmacheru, koji religiozno iskustvo promatra kao *Anschaung* (zor) i *Gefühl* (osjećaj).³⁰ U dosluhu s Rudolfom Ottom, sve to skupa opisuje kao

²⁸ Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 14.

²⁹ *Isto*, 15.

³⁰ Usp. Martin BRÜSKE, *Die Aporie der Religion*, 96.

doživljaj svetoga: »Dakle, kada kažemo 'sveto' mislimo na ono što u čovjeku, stvorenu kao dobrom, stvara osjećaj, da se mora prignuti – prignuti na način na koji se ne bi mogao prignuti ni pred čim puko zemaljskim.«³¹

I ovaj, više letimičan pogled na osnovnu strukturu Guardinijeva razmišljanja ukazuje na fenomenološku jezgru religioznog iskustva u kojoj postoji *izvorno jedinstvo* između zora i osjećaja, kvaliteta doživljaja svetoga i simbolična percepcija. Upravo to jedinstvo potvrđuje sljedeća definicija religije: »Religija je odgovor na ono krajnje-konačno, koje proizlazi [...] iz stvarnosti svijeta. Ona dohvaća posebnost stvari, odgovara na nju plahošću, štovanjem, poslušnošću, čežnjom, i oblikuje dohvaćeno u simbol, mudrost i životni red.«³²

3. Aporije religije

Ako Guardini, kao što smo vidjeli, slijedi teze Schleiermachera, van der Leeuwa, Otta i Schelera o samostojnosti i izvornosti religioznog iskustva, postavlja se pitanje treba li tada nužno i kršćansku vjeru tumačiti »religijski«, to jest vidjeti kršćanstvo kao religiju?

Naš je autor u tom pogledu više nego jasan kada odgovara na pitanje je li kršćanstvo religija, u smislu naravne religiozne neposrednosti: »Ova je vjera [kao odgovor na događaj objave, op. a.] nešto bitno drukčije od svakog 'religijskog iskustva'. Ono što iz nje nastaje, vjernička egzistencija sa svojim redom, nešto je bitno drukčije od svake 'religije'.«³³

Međutim, kako opravdati takvo mišljenje imajući pred očima njegovu teoriju o religiji? Je li to tek pobožni fideistički postulat? Ima nešto, smatra Guardini, u *strukтури* same religije što priječi da ona u potpunosti ispuni odnos s Bogom. Temeljna struktura religije ostaje aporetična i nju nije moguće ukloniti ili dokinuti.³⁴ Opisanu aporiju obrađuje pod naslovom *Problematik der religiösen Erfahrung*,³⁵ posebice pod natuknicom *Fragwürdigkeit* (Dvojbenost).³⁶ On se najprije bavi prigovorima koje kritika religije upućuje na račun religioznog fenomena. U pozadini stoji program redukcionističke

³¹ Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 8.

³² Romano GUARDINI, *Das Auge und die religiöse Erkenntnis*, Berlin, 1941., 38. Na tom se mjestu Guardini bavi činom opažanja, to jest pitanjem osjetilne spoznaje i načinom spoznavanja stvorenosti svih stvari (usp. Rim 1,19-21). O tome više vidi u: Anđelko DOMAZET, *Život u dijalogu s Bogom. Teologija i praksa molitve u spisima Romana Guardinija*, Zagreb, 2009., 73ss.

³³ Romano GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, 63.

³⁴ Usp. Martin BRÜSKE, *Die Aporie der Religion*, 98–99.

³⁵ Romano GUARDINI *Die Offenbarung*, 16–25.

³⁶ Usp. *Isto*, 21, 24.

interpretacije religije, primjerice psihološke naravi, ciljajući prije svega na kritiku religije Sigmunda Freuda.³⁷ Misao vodilja njegove argumentacije glasi: svakom pokušaju redukcije fenomena religije prethodi fenomenološka analiza sadržaja religije koja ne dohvaća istinsku jezgru i smisao religije, već ga svodi, primjerice, na sublimaciju nagona.³⁸ Guardini, braneći religiozno iskustvo od raznih redukcionističkih tumačenja, ukazuje na *ireducibilnost*, tj. nesvodljivost jezgre religioznog iskustva na njezinu neizvedivost i kvalitativnu pozitivnost.

No, sada se pokazuje »dvojbenaost« koja proizlazi *iznutra*, iz samog fenomena: ona je opasnija jer ugrožava samu bit religije.³⁹ Religiozni smisao, opaža naš autor, poziva se na iskustvo spasenja: »Spasenje znači da osoba i život ondje pronalaze vlastito značenje.«⁴⁰ Dvojbenaost religioznog *u svojoj biti* postaje jasna kada se religiozno iskustvo poveže uz pitanje čovjekova *spasenja*. »No, time pitanje još nije iscrpljeno, štoviše, ono istinsko toga pitanje još nije ni došlo do riječi. To se događa tek kada se uzme u razmatranje da o religioznomu treba ovisiti čovjekovo krajnje spasenje. Je li tu religiozno iskustvo, kakvo se u prosjeku ostvaruje, uopće dopustivo? [...] Religiozni predodžbeni svijet narodâ pokazuje tako zamršenu, ne samo morfološku nego i smislenu različitost pojava, religiozno ponašanje ima tako raznoliko, katkad čak i obeščaćujuće obilježje, da pitanje o pouzdanosti stvarno dodiruje korijen stvari. Što je to što religiozno dodiruje? Može li dodirivati na loš i zao način?«⁴¹

Valja jasno reći da Guardiniju nije nakana isticati moralne nedostatke drugih religija. Njega zanima kako je uopće moguće religiozno ponašanje u kojemu se pojavljuje ono što je moralno i etički upitno i nedostojno. I ovdje se susrećemo s drugom stranom aporije, naime, da je religioznom iskustvu prirodna vlastita unutarnja neodređenost (*innere Unbestimmtheit*) koju ljudi ne mogu otkloniti. Ta neodređenost povezana je s onim što tvori temeljnu strukturu religioznog iskustva: kategorija drugosti (*Andersheit*).

Međutim, »upitajmo još oštrije: je li ono obilježje kojim se religiozno posvjedočuje kao ne-zemaljsko i ne-svjetovno, u sebi jasno? Na koji je način ono 'drukčije'? Apsolutno ili relativno? Unutar svijeta, jednim dijelom svijeta ili jednim njegovim odnosom, ili spram svijeta kao cjeline? Na koji je način 'daleko'? Kao druga strana onoga što može biti i 'blizu', ili pak tako da je iznad

³⁷ Usp. *Isto*, 18ss.

³⁸ Usp. *Isto*, 20ss.

³⁹ Usp. Martin BRÜSKE, *Die Aporie der Religion*, 99–101.

⁴⁰ Romano GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 81.

⁴¹ Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 22.

čitavoga svijeta i nedostupno svijetu? Što ako je ono što je dohvaćeno u religioznom iskustvu samo druga strana 'svijeta'? Sfera njegove tajne, područje njegove uzdignutosti, njegova 'nutarnja onostranost'? Njegova dubina ili visina, njegovo ishodište ili njegov cilj, samo tako da između svega toga i neposrednog svijeta, ovostranosti, uvijek stoji neka granica, koja bi činila da se ne može ravno doći prijeko; upravo obilježje drukčijosti, ali obilježje koje znači samo to da se mora 'prešaltati', izvršiti 'prekoračenje'.⁴²

U konačnici, riječ je o pitanju *karaktera transcendencije* koja nam se otvara u religioznom iskustvu. Ta je transcendencija za Guardinija očito duboko višeznačna. Pojam transcendencije, čini se, u svojem značenju nije jednoznačan, to jest u religioznim iskustvima on naznačuje prije svega smjer kretanja (*transcendere* kao prekoračenje), korak preko granice, ali ne pokazuje jasno »kamo« je usmjereno to kretanje. U biti samog procesa leži nejasnoća, i zbog toga nužno proizvodi raznolikost kategorijalnih tumačenja, koju nije moguće ukinuti u njezinim proturječnim bitnim obilježjima: »I religiozno je višeznačno, čak u posebnoj mjeri. Ono što je u čovjeku, također je i u njegovu religioznom životu: sve dobro do najboljega, sve nejasno do kaosa, sve loše do najopakijega i najgorega. Štoviše, čini se da, kao i krajnje dobro, i krajnje čovjekovo zlo izlazi na vidjelo tek u religioznomu. Dakle, vrlo je površno misliti da je religiozno kao takvo već dobro; ono uistinu može u sebi sadržavati svaki oblik uzdizanja sama sebe, uživanja u samom sebi i zavaravanja.«⁴³

Ako, dakle, fenomenološku jezgru religioznog iskustva u svojem značenju nije moguće posvema odrediti, tada je razumljivo da nije moguće isključiti međusobno proturječna tumačenja religioznog fenomena. Neodređenost u pogledu značenja religioznog nužno za sobom povlači nedostatak definitivnog kriterija za tumačenje fenomena. Svako mjerilo koje bi dolazilo izvana ne može prikladno osvijetliti i prosuditi smisao religioznog iskustva. A sve to zadobiva dodatnu egzistencijalnu težinu budući da se tu radi o pitanju spase-nja, o definitivnom egzistencijalnom angažmanu čovjeka. Što je istinito, a što lažno, što je dobro a što zlo? Religiozna predodžba ima bitno praktično obilježje jer intencionalnost, iz koje izvire, korijen je etičke dimenzije djelovanja. Etičko podrazumijeva religioznu dimenziju jer temelj etičkom je metaetičko: religiozno unutar etičkog označuje transcendenciju njegova temelja. Tako se religiozna aporija pretvara u *egzistencijalnu aporiju*.⁴⁴

⁴² Isto, 23.

⁴³ Isto, 88.

⁴⁴ Usp. Martin BRÜSKE, *Die Aporie der Religion*, 101.

Filozofija religije pokušala je unijeti jasnoću s obzirom na religiozno iskustvo i njegovu istinu, ali ga je pritom lišila njegove religiozne vrijednosti. Ona poništava konkretnost religioznog iskustva u korist pojmovne apstrakcije. Isto tako, postoje pokušaji da se potraži »čisto iskustvo«, onkraj svih tumačenja, ali takvo iskustvo više nije komunikativno ili se pak reducira na opojni proizvod.⁴⁵ Sam je čovjek previše zapleten u problem religioznog iskustva kako bi mogao pronaći ono apsolutno mjerilo pomoću kojega će moći fenomen ispravno prosuditi i osvjetliti, a da ga se pritom ne uništi.

Fenomen religioznog iskustva po Guardiniju očituje u konačnici upravo *skrivenost* istinske objave koja se mora pokazati sama od sebe, to jest nužnost *extra nos* vjere upravo izlazi na vidjelo dok se razmišlja o religioznoj povijesti čovječanstva. Osnovni ritam religiozne povijesti čovječanstva zbog toga nije moguće razriješiti u dijalektičkoj evoluciji prema apsolutnoj religiji (Hegel, Schleiermacher), ni tako što ćemo sve vidjeti kao pad iz zlatnoga doba mitske svijesti (M. Eliade), nego kao *dvostruki trokorak*: tražiti (*Suchen*), naći (*Finden*) i ponovno izgubiti (*Wieder-Verlieren*); slutiti (*Ahnen*), razjasniti se (*Sich-Verdeutlichen*) i ponovno se rasplinuti (*Wieder-Zerrinnern*).⁴⁶ »Tijek je religioznog susreta zamršen. U pravilu različite linije idu jedna pored druge i prelaze jedna u drugu. Čini se da je zakon njihova kretanja u konačnici 'ovamo i onamo'.«⁴⁷ Zbog toga Guardini svoje razmišljanje o teoriji religije zaključuje rečenicom: »Velika je sjeta prisutna u religioznoj povijesti čovječanstva.«⁴⁸

Opisana aporija nije samo povod za rezignaciju i uzaludnost kada je riječ o problematici religije. Upravo ta aporija omogućuje iskorak, uzdizanje do apsolutno Novoga, do Početka koji nije u vlasti čovjeka i zbog toga se može primiti samo u poslušnosti vjere. Aporija religije ostavlja odnos čovjeka prema Bogu otvorenim za mogućnost događaja božanskog samopriopćavanja koje donosi odlučujuću izvjesnost u odnosu prema Bogu. Adolphe Gesché s tim u vezi veli: »Iz tog bi gledišta kategorija objave značila da čovjek ne uspijeva sebe dešifrirati samo na temelju vlastitih resursa, već da i iz drugih izvora, budući da je heteronomno biće, uči ono što on jest.«⁴⁹

Religijska povijest čovječanstva i neposrednost religioznog iskustva nalazi se uvijek u došašću. Teoriju religije koju je Guardini razvio zapravo valja shvatiti kao *prolegomena* striktno shvaćenoj teologiji objave. Guardinijev

⁴⁵ Usp. Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 25.

⁴⁶ Usp. *Isto*, 47.

⁴⁷ *Isto*, 45.

⁴⁸ *Isto*, 46.

⁴⁹ Adolphe GESCHÉ, *Dio per pensare*, San Paolo, 2005., 182.

doprinos jest u tome što je uspio oblikovati teoriju o izvornosti religioznog na način da se ona ne zatvara u vlastitu imanenciju, već drži otvorenim religioznog subjekta za moguću objavu Božju koja bi bila njegovo slobodno djelo ljubavi. Takav jedan *jedinstveni* događaj božanske objave »stoji poprijeko« (*quersteht*). Kod Guardinija od početka nailazimo na nepokolebljiv stav koji glasi: što je Božja objava – to nam ona sama mora reći. Nije moguće izvana određivati što je stvarnost objave.

»Prva rečenica svakog nauka o objavi glasi: što je ona, može reći jedino ona sama. Ona ne tvori stupanj u nizu prirodnih otvaranja egzistencije, nego dolazi iz čistoga božanskog početka. Ona također ne tvori nikakvo nužno sebe-priopćenje najvišeg bića, nego slobodno djelovanje osobnog Boga. Dakle, događaj za čije shvaćanje mišljenje mora ići u školu Pisma i radije na sebe mora uzeti rizik da Boga shvaća odviše 'ljudski', nego odviše 'filozofski'. 'Bog objavljuje' poglavito znači: 'Bog djeluje'. To djelovanje pogađa egzistenciju, kakva je u sebi, i s njezinim je lošim i dobrim stavlja na sud; zahtijeva da se obrati, i uzdiže je, kada je poslušna, u novi početak – odnosno, njezina je poslušnost već početak; jer, to da može biti poslušna, daruje joj isti Bog koji je oslovljava. Stoga biti objave pripada da ju se ne može izvoditi iz svijeta, nego se mora primiti nju samu.«⁵⁰

4. Umjesto zaključka

Razlikovanje vjere i religije odgovara razlikovanju dvaju konstitutivnih vidova čovjekova odnosa s transcendencijom: teološkoga i antropološkoga. Zato je ono prikladno sredstvo za opravdanje posebnosti kršćanske vjere u kontekstu religijskog pluralizma. Barthovo zastupanje apsolutne originalnosti kršćanske objave reakcija je na moderno osporavanje kršćanske posebnosti. Njegovo stavljanje vjere nasuprot religioznom iskustvu u funkciji je isticanja te posebnosti. S druge strane, u kršćanskoj vjeri svijest o njezinoj posebnosti podudara se sa sviješću o univerzalnoj mogućnosti vjere. Iz toga slijedi da opreka vjere i religioznog iskustva nije konačna istina o religioznom iskustvu. Odnos vjere i religioznog iskustva mora se elaborirati na način da se o objema stvarnostima može misliti zajedno.

Na tragu pozitivnog odnosa vjere i religioznog iskustva smješta se pristup našega autora. Nadilazeći dualistički model koji je religiozno iskustvo vezivao uz naravnu razinu, a spasenjsku vjeru uz nadnaravnu objavu, njegova

⁵⁰ Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 1.

teologija traži da se iznova shvati kršćanska posebnost i da se povrati značenje religioznog iskustva. Ne može se opravdati posebnost kršćanske vjere i njezina očitost bez pojašnjenja odnosa s religioznim iskustvom i njegovom povijesnošću. Upravo je to Guardinijev teološki interes u razmišljanju o temi religije.

Vjera i religija označuju istinitu dimenziju, odnosno antropološku uvjetovanost transcendencije. Prema samoshvaćanju kršćanske vjere mogućnost dopiranja do izvornog značenja transcendencije podređena je događaju koji ga čini povijesno očitim. Tu se povijesnost ne može iscrpiti jer se podudara s konstitutivnom povijesnošću transcendencije. Stoga Guardini integrira antropološku analizu religije i na koncu joj pojašnjava smisao ne dovodeći u pitanje njezinu autonomiju. Na tragu rečenoga, smatramo opravdanim reći da kršćanska vjera naznačuju drukčije ustrojstvo iskustva-razumijevanja onog religioznoga, polazeći iz nutrine kristološke objave i njezine jedincatosti.

U razmatranju Kristove osobe Guardinijeva pozornost usmjerena je više na *res gesta*, na geste, na raspoloženje koje se pokazuje u tjelesnom izrazu, u Otkupiteljevu sudbinskom hodu, nego na *verba*. Božja objava je radikalno shvaćena kao »vlastito uzimanje udjela« u sudbinskom hodu njegova stvorenja.⁵¹ Zbog toga se Bog ne spoznaje ponajprije putem nutarnjega mističnog prosvjetljenja ili filozofsko-metafizičkih spekulacija, nego na povijestan način »kao nešto s čime se objektivno suočavamo«⁵².

U našem radu slijedili smo poglavito Guardinijev spis o objavi iz 1940. godine. Taj spis pretpostavlja njegova razmišljanja koja su iznesena u teološkoj studiji *Bit kršćanstva* iz 1939. godine.⁵³ Odgovor na pitanje o biti kršćanstva glasi: »Ne postoji nikakvo apstraktno određenje te biti. Ne postoji nikakav nauk, nikakva temeljna struktura ćudorednih vrijednosti, nikakvo religiozno držanje i uređenje života koje bi se moglo odvojiti od Kristove osobe... Navlastitost kršćanstva jest *On sam*. [...] Ondje gdje stoji opći pojam pojavljuje se jedna povijesna osoba.«⁵⁴ Povijesni život Isusa Krista mjesto je objavljivanja istine o Bogu. U Isusovu propovijedanju konačni razlog njegova navješćanja nalazi se u odlici, odnosno svojstvu Boga koga navješća. Isključenje bilo kakve povezanosti poimanja Boga s raznim likovima zla razlikovni je element istine o Bogu. Tu se kategoričnost shvaća jedino u odnosu na religiozno iskustvo te

⁵¹ Usp. Romano GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn, 1985., 23.

⁵² Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 61.

⁵³ Ta je studija opet neka vrsta uvoda u njegova najznačajnija novozavjetna razmatranja pod naslovom »Der Herr« iz 1937. godine. Usp. Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, IV.

⁵⁴ Romano GUARDINI, *Bit kršćanstva*, 71–72.

dijalektiku vjere i nevjere koja je prati. Bog kao neuvjetovana volja da čovjeka spasi prva je očitost; ničem nije podređena i sve se mora shvaćati počevši od nje. Isus se ne ograničava na kazivanje istine o Bogu, nego on postavlja okvir da sam Bog bude navjestitelj vjere koja ga priznaje. Na to se odnosi veza što je Isus uspostavlja između svojeg navještaja i svojeg svjedočenja, svijest da on iznosi povijesnu očitost svoje tvrdnje o Bogu. Priznavanje Isusove apsolutnosti u pashalnom događaju poklapa se s priznavanjem teološkog značenja njegove povijesti. Ono pokazuje da je u Isusov život uključen sam Bog i da je njegova smrt spasonosna jer se s Isusovim bićem Bog poistovjetio.⁵⁵

Religije izražavaju određeni odnos čovjeka s onim što ga nadilazi i što nazivaju svetim, božanskim. Guardini poštuje tu intuiciju Boga koji prolazi kroz »sveto« religijâ. U uvodu studije *Religija i objava* piše: »Stoga fenomeni prirodne religioznosti nisu puke predigre objave, nego imaju značenje u samima sebi, jer se u njima izriču prirodno-duševne sile individualne i kolektivne vrste. I stari kršćanski pojam Crkve kao *haeres gentium* izriče svijest da je izvanbiblijski religiozni život u raznih naroda, tijekom vremena, proizveo bogatstvo iskustava, blago duhovnih uvida i obilje tumačećih simbola, koje nauk o objavi mora prihvatiti, doduše s brižljivim razlikovanjem, ali i spremno i zahvalno.«⁵⁶ Ipak, nakon događaja utjelovljenja, kršćanin nema potrebu da više traži Boga samo svjetlom razuma ili polazeći od općeg religioznog iskustva, jer mu je u Kristu darovana punina odnosa s Bogom. »Svijet je pun božanskih tragova, koji međutim lebde, nejasnih, koji zbog sebičnosti ljudskog srca ostaju neprotumačivi i to srce samo zbunjuje. Tek Krist otkriva skriveno lice Božje. Krist nam pripovijeda o Njemu.«⁵⁷

Pravilo kršćanske vjere, možemo zaključiti, treba shvaćati počevši od objektivnosti kristološke objave Boga. Prema iskonskom samoshvaćanju kršćanske vjere apsolutnost kristološkog događaja sastoji se u *eshatološkom* obilježju. Poistovjećivanje apsolutnosti istine s eshatološkim obilježjem događaja shvaća se u odnosu prema izraelskoj religijskoj predaji u kojoj je anticipiran oblik iskustva kojem je kristološki događaj ispunjenje.⁵⁸ Ono pokazuje da je pozitivno tematiziranje vjere kao kriterija istinitosti religioznog iskustva

⁵⁵ Guardini detaljno analizira Isusov lik i poruku (usp. Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 74–84) kao i njegov zahtjev za apsolutnošću (usp. *Isto*, 85–103) te zaključuje da Isus nije netko poput Mojsija ili starozavjetnih proroka. Nije ni utemeljitelj neke religije kao Buda. On je konačno očitovanje Boga (usp. *Isto*, 92).

⁵⁶ Romano GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, 13.

⁵⁷ Romano GUARDINI, *Christlicher Realismus*, u: Romano GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, 99.

⁵⁸ Usp. Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, 73ss.

uzajamno s potvrđivanjem povijesnosti objave kao temelja očitosti vjere. Vjera uvijek predstavlja jednu kritičku instanciju u odnosu na religiju. Kršćanska se vjera ne miješa s religioznim doživljajem. Ona nije obično iskustvo; ona se, naime, rađa iz Božje objave u povijesti te u bitnome jest i prihvaćanje te iste objave. »'Objava' je poziv koji sveti-suvereni Bog upravlja čovjeku; upravo u tomu razotkrivajući tko je on, Bog – i tko je, nasuprot njemu, čovjek. [...] A 'vjera' nije doživljaj, potresenost, uvjerenje proizišlo iz iskustva, nego najprije i bitno poslušnost ovom pozivu; vjerna povezanost s osobom koja odande govori; svijest da nas ona određuje, sudi i istodobno prima u novi odnos spašenja koji započinje.«⁵⁹

Summary

RELIGION AND FAITH

UNIVERSAL RELIGIOUS EXPERIENCE AND CHRISTIAN SPECIFICITY ACCORDING TO ROMANO GUARDINI

Andelko DOMAZET

Catholic Faculty of Theology, University of Split
Zrinsko-frankopanska 19, p.p. 329, HR – 21 000 Split
andjelko.domazet@st.t-com.hr

This article discusses, though in a very concise way, the relationship between faith and religion in the works of Romano Guardini. The general phenomenological atmosphere of the first half of the 20th century, especially in Germany where Guardini spent his life, has certainly contributed tremendously to his analysis of religious experience. The question that surfaces from an analysis of the concept of religion can be taken as a perspective that allows one to pinpoint the specificity of Christian faith, because that specificity is not beyond the horizon of the anthropological analysis.

The article has been divided into two parts. In the first part the author aims to cast light on historical presuppositions of the issue of relationship between faith and religion, while trying to recognise 'invisible' interlocutors in Guardini's texts, with whom this theologian led intellectual dialogue (F. Schleiermacher, A. Harnack, K. Barth, R. Otto, G. van der Leeuw, M. Scheler and others). In the second part the author attempts to systematically specify the relation between Christian faith and universal religious experience. This relationship will be illustrated by discourses from

⁵⁹ Romano GUARDINI, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, 63.

two of Guardini's fundamental texts: Die Offenbarung and Religiöse Erfahrung und Glaube. Guardini attempted to combine two approaches to the phenomenon of religion, Schleiermacher's and Barth's, which are, it seems, entirely incompatible, into one constructive relationship, so that he might use their theses to build his own vision.

Pre-Christian and non-Christian religions, as well as natural religiosity, are not only a prelude to historical Divine revelation, but instead they have their own internal meaning and contain great richness of experience, myths, and symbols, which Christianity, as a religion of revelation, can gratefully accept. However, Guardini shows convincingly that the full meaning of the entire natural religiosity is disclosed to the human being only in light of the Divine revelation in Jesus Christ.

Key Words: *faith, natural revelation, phenomenology of religion, theory of religious experience, dialectic theology.*