

ŠTO JE RELIGIJA I ČEMU RELIGIJA? WITTGENSTEIN I RELIGIJA

Ante VUČKOVIĆ, Split

Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloss brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist notwendig thätig.

Zbiljska i istinska religija nije samo misaona i promatrajuća, nije samo duboko zamišljena nad pobožnim mislima, nego je nužno djelujuća.

Johann Gottlieb Fichte

Sažetak

Dies Theologicus svoje je temeljno pitanje: »Što je religija i čemu religija?« stavio pod obzor drugoga, obuhvatnijega pitanja: *Praksa i/ili svjetonazor?* Time je u raspravu gotovo prizvao osebujni Wittgensteinov lik. Nakon nekoliko okvirnih natuknica o potražnji suvremenika za religioznim iskustvom, globalne groze nad povezanošću religije i nasilja te naznaka povratka filozofije temi religije, autor najprije iznosi neke prednosti koje se nude uvođenjem Wittgensteina u raspravu. Govor o religiji kod Wittgensteina je bitno govor iz perspektive egzistencijalnih ljudskih pitanja. Uz to jasno je kako je za njega religija nadasve praksa. Specifične poteškoće razumijevanja religije dolaze iz prevlasti znanstvene slike svijeta. Ona po sebi nije upitna, ali se lako pretvori u prepreku odlaska u dubinu gdje su ljudski egzistencijalni problemi jedino rješivi. Autor osvjetljava i pitanja pojma Boga kao i vjere iznutra. U završnom se dijelu Wittgensteinovo shvaćanje vjere osvjetljuje uz pomoć njezina odnosa prema razumu, volji i mudrosti. U podnožju religije stoji pitanje smisla života, a najvažniji odnos prema religiji nije razumijevanje nego življenje.

Ključne riječi: religija, vjera, smisao, praksa, životna forma.

Religiozno iskustvo

U naše je vrijeme moguće opaziti nekoliko fenomena vezanih uz religiju. Najprije u oči upada velik porast potražnje i žudnje za religioznim. Ovaj se val pokazuje na različite načine, od eksplozije vezane uz New Age, ezoteriju, alternativne duhovnosti ili alternativu uopće pa do novih duhovnih pokreta u okvirima institucionaliziranih religija. U srcu ovoga fenomena zasigurno stoji žudnja za religioznim iskustvom. Stoga je za njegovo osvjetljenje i razumijevanje još uvijek najbolja studija *Raznolikosti religioznog iskustva* Williama Jamesa.¹ Ova knjiga, starija od jednoga stoljeća, ne samo da nije izgubila na svojoj važnosti nego je, usprkos svim promjenama, još uvijek jedan od najboljih sugovornika za pitanje religioznoga iskustva.

Religija i nasilje

Drugi je fenomen vezan uz religiju porast nasilja obojenoga religijom. Dan 11. rujna 2000. i rat u Iraku koji je uslijedio nakon rušenja newyorških tornjeva samo su vanjski pokazatelji tog zastrašujućeg spoja religije i nasilja. Možda bi bilo dobro još jednom prostudirati Kierkegaardov *Strah i drhtanje*² i sa sviješću se realnoga nasilja, koje se hrani religioznom hranom, propitati što znači teleološka suspenzija etičkoga. Nadasve u svjetlu komentara koje ovaj tekst još uvijek izaziva. Kako se nositi s Pismom koje nedvojbeno hvali Abrahama kao oca vjere i opisuje njegovu spremnost da svoga sina ubije i spali za žrtvu? Kierkegaardova teza o teleološkoj suspenziji etičkoga, o Bogu koji može zahtijevati nešto što se protivi moralu, dolazi iz njegove pobune protiv prosvjetiteljstva koje je religiju htjelo po svaku cijenu stisnuti u racionalne okvire etike. Da bi spasio religiju i pokazao njezinu važnost, da bi spasio mogućnost religije, Kierkegaard je morao pokazati granice etike i mogućnost njezina loma iz religiozne perspektive.

No koliko god je moguće razumjeti Kierkegaarda i u njegovim tekstovima pronaći kako on sam ne dopušta bilo kome da u svojoj sivoj svakodnevici donese istu odluku kao Abraham, ipak ostaje činjenica da je Kierkegaard morao slomiti etiku da bi spasio vjeru.

Možda nije na odmet s Levinasom uočiti kako srce biblijske priče o Abrahamovoj žrtvi leži u poslušnosti Jahvi da podignutu ruku spusti i ne ubije Iza-ka, da ljudsku žrtvu zamijeni životinjskom. Bi li uistinu bilo moguće zaustaviti nasilje u ime religije ukoliko bi se jasno pokazala prijevara u Abrahamovoj poslušnosti glasu koji traži žrtvu, a kojega je on smatrao Jahvinim? Bi li uistinu

¹ W. JAMES, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990. Riječ je o Giffordskim predavanjima koja je James održao u Edinburghu 1901./1902.

² S. KIERKEGAARD, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000.

doprinijelo miru u svijetu kada bi se nedvojbeno utvrdilo da nije Jahve tražio žrtvu nego neka ljudska obmana ili nadljudska prijevara? Ili je izlaz možda ipak biblijski: onaj, naime, da poslušnost ne prestaje nakon prvog slušanja glasa? Da je poslušnost u neprestanom propitivanju što glas uistinu kaže? Da valja slušati čak i onda kada se podigne ruka na žrtvu, to jest da se ne zatvore uši i oči u trenutku kada se krene na brdo s nakanom izvršenja Božje volje?

I što se tiče oca vjere, zar bi Abraham mogao jasnije shvatiti volju nevidljivoga Boga da se ljudi ne smiju žrtvovati da je glasu koji mu je govorio uzvratio kako on ne može biti Jahvin jer traži žrtvu? Možda je u biblijskoj priči moguće vidjeti ne samo narativnu nego i performativnu snagu riječi. Možda Biblija ne priča samo kako je Abraham bio poslušan prema glasu koji dolazi odozgo nego kako ga je taj glas oblikovao tako da se pitanje ljudske žrtve preselilo iz objektivnoga pitanja o religiji u nutarnju borbu koju je Abraham pred Jahvom izborio i osobno i u ime naroda koji će izrasti iz njegovoga sjemena dovedena tako blizu nestanku u plamenu žrtve?

Filozofski povratak religiji

Eksplוזija nasilja vezanog uz religiju zasigurno je jedan od razloga oživljenoga interesa filozofa za fenomen religije (Derrida, Habermas, Vattimo, Rorty, Luhman, Tugendhat). No razlog je povratka filozofskog interesa za religiju dublji. Nakon što je postalo jasno da religija nije nestala i da se uopće ne nalazi u stanju koje bi nagovještavalo nestanak, počeli smo malo-pomalo otkrivati kako je religija sa svojim tekstovima i svojom praksom daleko dublja od tumačenja koja su je pokušavala shvatiti i shvaćanjem ju nadići, prevladati. »Istina u odjeći laži« (Schopenhauer), »antropologija kao srce teologije« (Feuerbach), »ideologija i kriva svijest« (Marx), »infantilna neuroza« (Freud), »besmislen izričaj osjećaja koji su proširili metafizičari bez poetske ili glazbene nadarenosti« (Carnap), »pogrješna kategorija« (Ryle). Nijedno od ovih razumijevanja religije nije uspjelo pokazati što je religija, a još manje završiti raspravu o njoj. Naprotiv.

Wittgenstein i religija – zašto Wittgenstein?

Wittgenstein slovi za filozofa koji je religiju promatrao prvenstveno iz egzistencijalne perspektive. Njegovo mišljenje ima nekoliko prednosti pri pokušaju da se osvijetli fenomen religije i da odgovor na pitanje što je religija i čemu služi.

Wittgenstein je odrastao bez nutarnjeg odnosa prema religiji. Njegovi korijeni, međutim, dotiču židovstvo (obiteljski korijeni), protestantizam (djed

i teta) i katoličanstvo (majka). Za odnos prema religioznome, međutim, morao se sam izboriti. U tom je blizak mnogim našim suvremenicima. U svijetu u kojem tradicija i prijenos vjere gube na svojoj snazi nije nevažno otkriti kako postoje i oni koji su, iz iste iskorijenjenosti, imali oči za važnost i dubinu religije. Wittgenstein je ovdje vrlo blizak Simone Weil. Iskorijenjenost je Simone Weil vidjela kao bolest koja napada najvažniju i najmanje poznatu duševnu potrebu, potrebu ukorijenjenosti.³ Bolest se pojavljuje i zahvaća posvuda gdje se dogodi osvajanje i gdje zavlada novac. Osvajanje i novac i više su nego dostatna obilježja prošloga stoljeća u kojima se sluti važnost govora iz iskorijenjenosti same. Gdje zavlada iskorijenjenost, još je uvijek moguće poznavati svoje korijene, biti zainteresiran za njih, govoriti o njima, ali ne više i živjeti preko njih i od njih.

Wittgenstein je više puta govorio kako nije vjernik. Nekada je to zvučalo kao da nije na nekom višem stupnju vjere. Uspoređivao se, primjerice, s Kierkegaardom. Njega je smatrao dubokim vjernikom, a sebe na niskom stupnju. No upravo mu to što religiju promatra izvan nje i što je zainteresiran za nju daje poseban položaj. On dijelom naliči na položaj iz kojega je S. Weil promatrala kršćanstvo. Ona je za sebe govorila da stoji na pragu. A Wittgenstein kaže:

»Ja doduše nisam religiozan čovjek, ali ja ne mogu drukčije: ja svaki problem vidim iz religiozne točke gledišta!«⁴

Pristup problemima smisla života i njihovo rješenje Wittgenstein vidi u filozofiji shvaćenoj kao terapija. To je istodobno i put koji vodi do fenomena religije.⁵ Njegove opaske o religiji snažno osvjetljavaju pitanje vjere, vjerničko-ga čina i općenito religiozne prakse. Na taj se način on odvaja od analiza religije koje se prvenstveno bave vjerom shvaćenom kao uvjerenjem, a približava shvaćanju vjere kao životne prakse ili forme života.

Religija iz perspektive životnih problema

»Ljudi su u prijašnjim vremenima odlazili u samostan. Jesu li to bili glupi ili tupi ljudi? – pa, ako su takvi ljudi posegnuli za ta-

³ Vidi S. WEIL, *Ukorijenjenost. Preludij za deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, Globus, Zagreb, 2003., posebno str. 37s.

⁴ M. O'C. DRURY, »Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein«, u: R. RHEES (ur.), *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992., str. 121 (dalje: DRURY i str.).

⁵ O Wittgensteinovoj fenomenologiji religije vidi nadalasve A. KORITENSKY, *Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung*, Kohlhammer, Stuttgart, 2002.

kvim sredstvima kako bi mogli dalje živjeti, problem ne može biti lagan!«⁶

Ova nam bilješka iz *Mješovitih primjedbi* može poslužiti kao pravac traženja odgovora na pitanje koje nam je dano, na pitanje o tom što je religija i čemu služi. Wittgenstein nam može pomoći usmjeriti pogled na temelj i problem koji leži u podnožju. Moguće je, naravno, opisati neku religiju u njezinoj pojavnosti, uspoređivati je s drugim religijama bilo u njihovim sličnostima ili njihovim razlikama. Moguće je religiju opisati i iznutra. Moguće je, međutim, pogled usmjeriti i na temelj iz kojega se nazire sva smislenost problema.

Kao što je moguće opisivati neku formu religioznoga života iz različitih perspektiva i o njoj dobiti mnoštvo informacija, tako je moguće postupati i prema religiji.

Ključan problem zašto je nastao neki red ne može se dovoljno razumjeti ako se ne postavi pitanje zašto je netko uopće ušao u samostan. Možda bi ovdje bilo dobro napraviti odmak od poznatoga odgovora, kao što su primjerice zvanje, poziv, Božja volja i slično. Wittgenstein nas upućuje da se pitamo kakav je problem stajao u podnožju ako su tako inteligentni ljudi posegli za tako strogom životnom formom. Isto se pitanje može postaviti i u odnosu na religiju. Ako je religija svojom strukturom, zahtjevima, moralom, hijerarhijom, intelektualnim zahtjevima odgovor na pitanje ljudske egzistencije, onda problem na koji ona odgovara zasigurno nije ni lagan ni jednostavan.

O kakvom je ljudskom problemu riječ? O čemu je riječ u podnožju ljudskoga života? Wittgenstein problemu religije pristupa iz svijesti o životnom problemu. U podnožju leži krupno pitanje smisla života. U fenomen religije spadaju kult, svjetonazor, predodžbe. Wittgenstein ih, međutim, sve dovodi u odnos s pitanjem o smislu života i to iz perspektive dubine. Pitanja kulta, svjetonazora i različitih religioznih predodžbi valja razumjeti kao odgovore na egzistencijalno pitanje.

Wittgenstein govori o redovnicima koji su, da bi mogli dalje živjeti, posegnuli za teškim sredstvima, jer je očito problem bio jako težak. On na taj način opaža jednu moguću ulogu religije i religioznoga života: terapijsku. Pritom uloga religije nije različita od filozofije jer i religija i filozofija problem rješavaju tako da problem nestane.

»Jer jasnoća kojoj težimo svakako je potpuna. Ali to samo znači da filozofiji problemi trebaju potpuno nestati.«⁷

⁶ L. WITTGENSTEIN, »Vermischte Bemerkungen«, u: *Über Gewissheit*, sv. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984., str. 519 (dalje: VB i str.).

⁷ ISTI, *Filozofijska istraživanja*, Globus, Zagreb, 1998., br. 133. (dalje: FI i br.).

Wittgenstein opaža da religija može biti rješenje egzistencijalnih problema, primjerice straha. U jednom je razgovoru s Druryjem pričao o strahu od kojega je patio u djetinjstvu. U kupaonici je otpao jedan dio stropa i rupa je naličila patki koje se on bojao kao strašila. Ponekad se grozio i toga što je trebao proći preko stepenica koje su vodile od spavaće sobe do dnevnoga boravka. Dok je opisivao strahove iz djetinjstva, u jednom je trenutku zastao i rekao:

»Smatrat ćete me ludim, mislit ćete da sam poludio kad vam kažem da se takvi strahovi mogu izliječiti samo religioznim osjećajima.«⁸

No, Wittgenstein vidi još važniju ulogu religije, a ta je da ona uopće pokazuje, izvodi na svjetlo ljudsku dubinu. Neki egzistencijalni problemi koje religija rješava postoje samo u religioznom svjetlu. Neke probleme religija otkriva, a neke i stvara. Dubina je Wittgensteinu bila važno obilježje za religiju i filozofiju i može biti toliko važna jer nastaje tek s religijom ili s mišljenjem. Kierkegaard je inzistirao na tome da tek religiozna perspektiva pokazuje neke fenomene. Primjerice grijeh. Grijeh nije isto što i krivnja, pojam koji susrećemo u moralu. Potom spasenje, vječno blaženstvo itd.

Religiozni se fenomen u svijetu pokazuje na subjektu, vjerniku i na zajednici vjernika. Izvanjski vid, vidljivi dio religije životna je forma. Ona se sastoji od redovitih radnji u koje spada i jezik shvaćen kao djelovanje. Redovitost radnji nekog vjernika vezane su uz prošlost gdje su isti obredi živjeli kada ih je vršio netko drugi i uz druge pojedince koji u sadašnjosti čine isto. Na taj način obredi ili religiozne radnje dobivaju neku vrstu autonomnoga postojanja neovisno o pojedincima koji ih obavljaju. (U crkvi se, primjerice, redovito moli krunica ili slavi euharistija, neovisno o pojedincima koji dolaze ili o onom tko predsjedava euharistiji).

Životna se forma konstituira i zajednicom vjernika koja počiva na autoritativnoj predaji obredne prakse. Ta se praksa uči na sličan način kao što dijete uči jezik, praktičnim sudjelovanjem u govoru, a ne teoretskim pristupom.

»Poučavanje jezika tu nije objašnjavanje nego obučavanje.«⁹

Predaja religije ovisi o mogućnostima koje su otvorene za nauk religije, a one ne ovise o oponašanju nego o mogućnosti primjene religioznih praksi u životu.

Mjesto je religije u životu za Wittgensteina u svijesti dubine. On smatra, međutim, kako se povezanost religije i svijesti dubine treba dogoditi vrlo rano u životu. Razlog leži u tome što mjesto religije u ljudskoj dubini može

⁸ DRURY, str. 146.

⁹ FI, br. 5.

zauzeti nešto drugo. Ako se to dogodi, kasnije je nemoguće izabrati sebi neku tradiciju.

»Tradicija nije nešto što se može naučiti, nije nit koju netko može preuzeti kada mu se sviđa; onako kako nije moguće izabrati svoje pretke. Tko nema neku tradiciju, a htio bi ju imati, on je nalik nesretnom zaljubljeniku.«¹⁰

Osim što dubinu može zauzeti nešto drugo, ona može biti i uopće nezauzeta ili zauzeta samo površno. Gubitak dubine za Wittgensteina povezan je s monopoliziranjem znanosti nad slikom svijeta i njezinim shvaćanjem. Što se tiče same dubine, Wittgenstein misli:

»Da bi se sišlo u dubinu, nije potrebno putovati daleko; da, ne trebaš napuštati svoje najbliže i obično okružje.«¹¹

U djelu *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* Wittgenstein se poziva na dubinu, *Tiefe*. Opažajući sličnosti i razlike u svim obredima koje Frazer opisuje Wittgenstein uočava ono što nedostaje.

»Nedostaje još jedan dio promatranja, a to je onaj koji ovu sliku dovodi u vezu s našim vlastitim osjećajima i mislima. Ovaj dio promatranju daje dubinu.«¹²

Wittgenstein nedostatak dubine opaža uz potrebu da u različitim i raznovrsnim obredima pronađe zajedničke crte lica i da ih poveže u zajedničke dijelove. No, neovisno o obredima

»Postoje dvije riječi koje je Wittgenstein često upotrebljavao, naime riječi 'duboko' i 'plitko'.«¹³

»Plitak mislitelj može, doduše, biti u stanju reći nešto jasno, ali dubok mislitelj dovodi nas do uvida da postoji nešto što uopće ne može biti rečeno ('sve ono, što je glazba značila za mene u mojem životu'.«¹⁴

Unutar religije postoji opasnost od zloupotrebe slika. Wittgenstein smatra da je metafizika neka vrsta bolesti religije, ali je ona takve naravi da se zbog nje ne treba mnogo brinuti. Postoje mnogo teže bolesti. U metafizici je, usprkos njezinu pogrešnom odgovoru, još uvijek sačuvano pitanje smisla. Prava se opasnost skriva u shvaćanju svijeta koje cijelo pitanje o smislu

¹⁰ VB, str. 558.

¹¹ VB, str. 520.

¹² L. WITTGENSTEIN, »Bemerkungen über Frazers Golden Bough«, u: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989., str. 40.

¹³ DRURY, str. 121.

¹⁴ DRURY, str. 122.

dokida i ušutkava. Takvo shvaćanje u konačnici ušutka i svaku metafiziku. Suvremeni svijet, potiskivanjem pitanja o smislu, mijenja čovjeka u njegovoj nutarnjoj jezgri.

Religije često imaju problem odnosa svojih obreda prema realnom životu. Religija se u suvremenom svijetu bori s činjenicom da se našla stiješnjem u uskom životnom području. Budući da Wittgenstein religiju promatra iz perspektive dubine, za njega se religija ne može svesti na samo neka životna područja.

U navedenim *Opaskama o Frazeru* Wittgenstein primjećuje kako se obredi odnose upravo na svakodnevna životna iskustva (piće, hrana, žetva, smrt, posvajanje) ili na svakodnevne pojave (vatra, iskustvo šume). Budući da se religija promatra iz pitanja smisla života, ona je najvidljivija tamo gdje su život i religija došli najbliže, kao što je, primjerice, monaštvo.

Za Wittgensteina samoga moglo bi se reći kako je njegovo monaštvo njegova filozofija, u smislu da je filozofski rad rad na vlastitom životu.

»Rad na filozofiji je – kao uglavnom rad u arhitekturi – zapravo više rad na samom sebi. Na vlastitom shvaćanju. Na tom kako se vide stvari. (I što se traži od njih.)«¹⁵

Znanstvena slika svijeta

Wittgenstein o religiji misli u znanstveno-industrijskom (tehničkom) vremenu. Njegov je glavni sugovornik u svim temama upravo znanstvena slika svijeta. Wittgenstein ima jasnu svijest kako je zapadna slika svijeta pod vladavinom prirodnih znanosti. On sam u *Tractatusu* smislene rečenice poistovjećuje s rečenicama prirodnih znanosti.

»Ispravna bi metoda filozofije zapravo bila ova: ne reći ništa doli ono što se da reći, dakle rečenice prirodnih znanosti – nešto što s filozofijom nema nikakve veze – i tada uvijek, kada bi netko drugi htio reći nešto metafizičkoga, pokazati mu kako nekim znakovima u svojim rečenicama nije dao nikakvo značenje. Ova bi metoda za drugoga bila nezadovoljavajuća – ne bi imao osjećaj da ga poučavamo filozofiju – ali ona bi bila jedina strogo ispravna.«¹⁶

S druge strane, Wittgenstein je istodobno duboko svjestan da se dominacijom znanstvene slike svijeta gubi nešto važno u čovjeku. On to naziva gubitkom dubine. Osim gubitka dubine, koji prijeti u vremenu potpune

¹⁵ VB, str. 472.

¹⁶ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, sv. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984. (dalje: TLF i br.).

dominacije znanstvene slike svijeta, znanost u biti ne dotiče ljudske životne probleme. Još gore, ona sprječava pristup vjerskom rješenju životnih problema.

»Osjećamo da, čak ako je odgovoreno na sva moguća znanstvena pitanja, naši životni problemi još uopće nisu dotaknuti.«¹⁷

Povratak važnosti religije za pojedinca može se dogoditi samo ukoliko religija postane osobno zanimanje vjernika, njegov osobni odnos prema Bogu.

Religija ima u sebi sposobnost odgonetavanja zagonetke ljudske egzistencije. No, na njezino se mjesto sve više nameće znanost, a da pritom nije u stanju nadomjestiti religiju u odgovaranju na pitanja koja se nameću ljudskoj egzistenciji. Znanost može pružiti samo neutralan niz uzroka. Oni po sebi gotovo da ne dodiruju ljudske probleme. Nijedan empirijski niz uzroka ne može zadovoljiti divljenje nad opstojnošću svijeta. Znanost se bavi općim, objektivnim, a religija čovjekom kao pojedincem.

Prirodne znanosti postavljaju hipoteze. Hipoteza, pak, u filozofiji i kod opisa religije nije dopustiva. Za razliku od prirodnih znanosti koje postavljaju hipoteze, filozofija opisuje.

Nerijetko se religiozni stav iz znanstvene perspektive označuje primitivnim. Wittgenstein se jednom zaustavlja na pitanju značenja primitivnoga.

»Primitivno. Što je to? Čuditi se zbog svakodnevnih stvari? Stvari koje su oduvijek tu, a ljudi se odjednom počnu čuditi zbog njih. To uopće nije primitivno. Primitivno bi bilo ne čuditi se. Ako je tako, onda su današnji ljudi primitivni kada vjeruju da bi znanost mogla dokinuti udiviljenje.

Kao da bi bljesak danas bio svakodneviji ili manje vrijedan udivljenja negoli pred 2000 godina.

Za udivljenje se čovjek – a možda i narodi – treba probuditi. Znanost je sredstvo da ga se ponovno uspava.«¹⁸

»Hoće li me neki tipičan zapadni znanstvenik razumjeti ili cijeniti, svejedno mi je jer on ne razumije duh u kojemu ja pišem. Naša je civilizacija obilježena riječju 'napredak'. Napredak je njezina forma, a ne neko njezino obilježje da napreduje. Ona je tipično nadgrađujuća. Njezina je aktivnost konstruirati sve složeniju gradnju. I jasnoća služi istom cilju i nije svrha samoj sebi. Meni je, naprotiv, jasnoća, razvidnost svrha samoj sebi.

¹⁷ TLF, 6. 52.

¹⁸ VB, str. 457.

Mene ne zanima izgradnja građevine nego imati razvidno pred sobom temelje moguće gradnje.

Moj je cilj dakle drukčiji od znanstvenika i moje kretanje misli različito od njihova.«¹⁹

Pojam Boga i živi Bog

U središtu Wittgensteinova interesa, kada je u pitanju religija, nije pojam Boga nego pitanje smisla života. Drugim riječima, religija se ne bavi toliko pitanjem ispravnoga pojma Boga koliko pitanjima ljudske egzistencije.

I pojam Boga se, međutim, odnosi na praktičan život.

»Ako se hoćeš pravdati s Bogom, to znači da imaš pogriješan pojam o Bogu. Nalaziš se u praznovjerju. Imaš neispravan pojam ako si bijesan na sudbinu. Trebaš promijeniti svoje pojmove. Zadovoljstvo svojom sudbinom trebalo bi biti prvom zapovijedi mudrosti.«²⁰

Wittgenstein uočava problem s pojmom Boga. Iz krugova analitičke filozofije pokazuje se problem u pokušaju unošenja pojma Boga u jezik. Jezik je tu da bi se njime obuhvatio svijet. Što se događa s jezikom kada njime treba izreći Boga, transcendentnoga?

Može li se misliti na pojam Boga kao na granični pojam? S graničnim pojmovima, kao što su bitak, realnost, univerzum, biće, pojavljuju se problemi njihova opsega i njihova sadržaja. Što je opseg veći, to je manje jasan sadržaj.

Drugi je problem kod Wittgensteina prisutan još od *Tractatusa*. Shvaćanje Boga kao sasvim drukčijega nosi sa sobom opasnost odvajanja Boga od žive vjere pri čemu se pojam Boga osamostaljuje, postaje samorazumljivim, a živa se vjera odvaja od njega. To su razlozi zašto Wittgenstein odbacuje filozofski nauk o Bogu i filozofiju religije.

»Kada se vjernik u Boga osvrne oko sebe i pita 'Odakle sve ovo što vidim?', 'Odakle sve?', ne traži nikakvo (uzročno) pojašnjenje; i vic je njegova pitanja da je ono izričaj tog traženja. On dakle izriče stav prema svim pojašnjenjima. Ali kako se on pokazuje u njegovu životu?

To je stav koji neku određenu stvar uzima ozbiljno, ali je u jednom određenom trenutku ipak ne uzima ozbiljno i pojašnjava kako je nešto drugo još ozbiljnije.

Tako netko može reći kako je jako ozbiljno što je taj i taj umro prije nego je mogao dovršiti neki određeni posao; a u drugom smislu to uopće nije važno. Tu se riječi upotrebljavaju 'u dubljem smislu'.

¹⁹ VB, str. 459.

²⁰ L. WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930 – 1932, 1936 – 1937*, ur. I. Sommarvilla, 1. dio, Innsbruck, 1997., str. 96. (dalje: TS i str.).

Zapravo, htio bih reći da ni ovdje nisu važne riječi koje se izgovaraju kao ni to na što se pritom misli nego razlika koja se pokazuje na različitim mjestima u životu. Kako ja znam da dvoje ljudi isto misle ako jedan kaže da on vjeruje u Boga? I sasvim isto moglo bi se reći u odnosu na treću osobu. Teologija koja inzistira na upotrebi određenih riječi i fraza, a druge istjeruje, ne čini ništa jasnijim (Karl Barth). Ona takoreći maše riječima jer želi nešto reći i to ne zna iskazati. *Praksa* riječima daje njihov smisao.«²¹

Vjernik koji uvijek iznova može postavljati pitanje odakle je sve što jest daleko je bliže filozofu i filozofskom divljenju opstojnosti negoli prirodnom znanstveniku. Wittgenstein opaža razliku između djelovanja prirodoznanstvenika, filozofa i vjernika. Te se razlike ne vide lako jer su pokrivenne jedinstvenim jezikom.

»Dokaz Božje opstojnosti zapravo bi trebao biti nešto čime se može uvjeriti u Božju opstojnost. Ali ja mislim da vjernici koji dostavljaju takve dokaze svoju vjeru hoće analizirati i utemeljiti svojim razumom premda oni sami takvim dokazima nikada ne bi došli do vjere. Nekoga 'uvjeriti u opstojnost Božju' možda bi se moglo nekom vrstom odgoja, time da se njegov život oblikuje tako i tako.

Život može odgojiti za vjeru u Boga. To čine i iskustva; ali ne vizije ili druga osjetilna iskustva koja nam pokazuju 'opstojnost ovog bića' nego npr. patnja različitih vrsta. I ona nam ne pokazuju Boga kao što osjetilni podatak pokazuje neki objekt, niti čine da ga *naslutimo*. Ovaj nam pojam mogu nametnuti iskustva, misli – život.

On je tada sličan pojmu »objekt.«²²

Koje sličnosti postoje između pojma Boga i pojma objekta?

Wittgenstein najprije upozorava kako možemo naučiti pojam Boga. Podučava nas život, iskustva, patnje. Prva je sličnost u tome da nam ni Boga ni objekt ne pokazuju osjetilni podatci. Druga je ta da ni Boga ni objekt ne slutimo. Rečeno na drukčiji način, osjetilni nam podatci ne dokazuju ni opstojnost Boga ni opstojnost objekta. Wittgenstein očito misli na apstraktan pojam »objekt«, a ne na neki postojeći objekt. Slično kao »objekt« ponaša se i »boja«. Boja može postojati samo kao neka vrsta boje, ali ne i »boja« lišena svake konkretne boje.

Pojmovi Bog, objekt, boja gramatički su slični. Rečenice o opstojnosti Boga, boje ili objekta besmislene su kada ih se shvati kao iskustvene rečenice. One su gramatičke rečenice, ali ne i ontološke hipoteze. Zato ni za Boga ni za objekt ni za boju ne mogu postojati dokazi.

²¹ VB, str. 570-571.

²² VB, str. 571.

Rečenica: »Stol je objekt« naoko izgleda kao iskustvena rečenica. No ona nas ne uči ništa o stolu ni o njegovoj naravi. Uči nas samo o upotrebi pojma stol. Takva rečenica nije ontološka tvrdnja. Ne daje nam informaciju o stanju stvari.

Rečenice u kojima se empirijski ne mogu prevariti, a kojima je suprotnost besmislica, ne mogu biti iskustvene rečenice. Mogu biti izričaj nutarnje logike neke jezične igre. Gramatika odlučuje o jezičnoj igri i o smislu ili besmislu.

Za Wittgensteina se rečenica »Postoji Bog« ili rečenica »Ne postoji Bog« razlikuje od rečenica koje bi, primjerice, tvrdile postojanje nekog neobičnog bića. Dok je empirijski/znanstveno moguće dokazati neopstojnost nekog umišljenog bića, to nije moguće za Boga. Zašto? Zato što vjera u Boga igra sasvim drugu ulogu od vjere u opstojnost ili neopstojnost letećih tanjura. Vjera u neka bića ne mora mijenjati moj život, ali vjera u Boga može promijeniti cijeli ljudski život. Ako netko prijeđe iz nevjere u vjeru, govorimo o obraćenju, a ne o promjeni mišljenja. Vjera se ne pokazuje pristajanjem uz istinitost nekih rečenica nego načinom života.

Vjera iznutra

Wittgenstein je samom sebi uvijek iznova posvješćivao nesigurnost svoje vjere i svoga kršćanstva. Odricao se toga da druge upozorava na kršćanstvo. No, to je njemu samome postajalo najvećim nutarnjim zahtjevom i u mišljenju i u praksi. Zahtjevi kršćanstva za njega su bili vrlo jaki.

»Spoznati samoga sebe jest užasno jer se istodobno spoznaje živi zahtjev i to da mu ne udovoljavamo. Nema, međutim, boljega načina samospoznaje od toga da vidimo Savršenoga. Stoga Savršeni mora u ljudima probuditi oluju pobune; ukoliko se ne žele do kraja poniziti. Vjerujem da riječi: 'Blago onom tko se ne sablazni o mene' (Mt 11,6) znače: Blaženi koji izdrži pogled Savršenoga.«²³

U ovom tekstu Wittgenstein povezuje samospoznaju kao temeljni pokretački motiv filozofa (Spoznaj samoga sebe!) i vjeru. Kršćansku. Wittgenstein ne miješa filozofiju i vjeru. On dodiruje zajednički ljudski temelj. Ovo je, na neki način, povratak izvoru i trenutku nastajanja filozofije. Natpis nad ulazom u hram u Delfima *Spoznaj samoga sebe!* i jest zahtjev da čovjek spozna svoju razliku u odnosu prema bogu. Čovjek je smrtni, a bog besmrtni. Wittgenstein tu razliku izriče terminima Savršeni i nesavršeni. Gornji je tekst iz Wittgensteinova dnevnika. Upućuje nas na njegov nutarnji stav u kojem je mišljenje

neodvojivo od religioznog stava. I istodobno valja voditi računa o tom kako Wittgenstein misli da nije religiozan, odnosno da nije dovoljno religiozan. Čak bi bilo moguće misliti kako njegova svijest o nereligioznosti staje na mjesto Sokratova neznanja kojim se vratio iz proročišta.

Ovo nam može pomoći da se osvrnemo na nutarnju stranu religije, na religiju koja se tiče osobe, na vjeru. Promatrana iznutra, vjera je proces. Ima svoje stupnjeve. Pretpostavlja rast.

»U religiji bi moralo biti tako da svakom stupnju religioznosti odgovora jedan način izražavanja koji na nekom nižem stupnju nema nikakva smisla. Za onoga tko sada stoji na nižem stupnju ovaj je nauk, koji na višem stupnju ima značenje, ništa i nikakav; on može biti shvaćen samo pogrješno i pri tome te riječi ne vrijede za tog čovjeka.«²⁴

Proces rasta vjere odnosi se na cijeloga čovjeka, jer se egzistencijalno pitanje života također odnosi na cijeloga čovjeka. Na cijeloga se čovjeka odnosi i spasenje. U bilješci koja je zasigurno najviše kršćanska Wittgenstein piše:

»Čitam: 'Nitko ne može Isusa nazvati Gospodinom osim u Duhu Svetomu.' – I istina je: ja ga ne mogu nazvati *Gospodinom*; jer to meni ništa ne kaže. Mogao bih ga nazvati 'uzorom', 'Bogom' – ili zapravo: mogu razumjeti ako ga se tako naziva; ali riječ 'Gospodin' ne mogu izgovoriti smisleno. *Jer ja ne vjerujem* da će on doći suditi mi; jer mi to ništa ne kaže. A to bi mi moglo nešto reći samo kada bih drukčije živio.

Što to i mene naginje prema vjeri u uskrsnuće Kristovo? Igram se mišlju. – Ako nije uskrsnuo, onda se raspao u grobu kao i svaki čovjek. *On je mrtav i raspao se*. Tada je on učitelj kao i svaki drugi i ne može mi više pomoći; i mi smo opet siročad i sami. I možemo se zadovoljiti mudrošću i špekulacijom. Mi smo istodobno u paklu gdje možemo samo sanjati i gdje smo od neba odvojeni stropom. A ako bih ja ISTINSKI trebao biti spašen, tada trebam *sigurnost* – ne mudrost, snove, špekulaciju – a ta je sigurnost vjera. I vjera je vjera u ono što moje *srce*, moja *duša* treba, a ne moj špekulirajući um. Jer moja duša sa svojim strastima i istodobno sa svojim mesom i krvlju mora biti spašena, a ne moj apstraktni duh. Možda bi se moglo reći: samo ljubav može vjerovati u uskrsnuće. Ili: ljubav je ona koja vjeruje u uskrsnuće. Moglo bi se reći: otkupiteljska ljubav vjeruje i u uskrsnuće; čvrsto se drži uskrsnuća. Što pobjeđuje sumnju, istodobno je *spasenje*. Čvrsto držanje za njega mora biti čvrsto držanje uz ovu vjeru. To dakle znači: najprije budi spašen i drži se svoga spasenja (drži čvrsto svoje spasenje) –

²⁴ VB, str. 494.

tada ćeš vidjeti da se čvrsto držiš te vjere. To se dakle može dogoditi samo ako se više ne oslanjaš na zemlju nego visiš o nebu. Tada je *sve* drukčije i nije 'nikakvo čudo' ako tada možeš što sada ne možeš. (Onoga tko visi vidi se, naravno, kao i onoga koji stoji, ali je igra sila u njemu drukčija i on stoga može sasvim drukčije djelovati od onoga koji stoji.)²⁵

Budući da se vjera tiče cijeloga čovjeka, vjerovati ne znači smatrati istinitim neki skup rečenica nego truditi se oko drukčijega života, mišljenja i djelovanja. Wittgenstein govori o srcu, duši, strastima, mesu i krvi i to stavlja nasuprot špekulirajućem umu.

U razgovoru s Druryjem, kada dolazi na molitvu *Očenaša*, kaže:

»To je vrlo posebna molitva. Nitko nije sastavio neku sličnu. Promislite, međutim, kako se kršćanska religija ne sastoji u tom da se mole neke molitve nego nam je, naprotiv, zapovjedbena: da bismo živjeli religiozno, ne smijemo – vi i ja – samo mnogo govoriti o religiji nego se na neki način mora promijeniti naš život.«²⁶

»Kršćanstvo, među ostalim, kaže: vjerujem da sav dobar nauk ništa ne koristi. Mora se promijeniti život. (Ili *pravac* života.)«²⁷

Budući da se vjera tiče cijeloga života, ne može ju se uspoređivati s mnijenjem ili mišljenjem. Kada je riječ o različitim vjerama ili o vjeri i nevjeri, ne može ih se opisati kao dva različita mišljenja. »Vjernik se i nevjernik razlikuju u svome životnome stavu, u načinu kako promatraju svoj život, kojim se slikama i metaforama služe, kako prosuđuju svoj život, što im je važno itd. A to je nešto puno dublje od razlike mišljenja, budući da neko mišljenje ne može upravljati cijelim životom. Cijela životna forma pojedinačnim mišljenjima daje smisao i vjernik i nevjernik se u načelu razlikuju u svojim životnim formama.«²⁸

Wittgenstein naglašava praktičan dio života kako u shvaćanju religije tako i u shvaćanju filozofije. Nije isključeno da i samu filozofiju shvaća kao terapiju i rad na samome sebi upravo polazeći od shvaćanja religije i vjere kao životne prakse.

Odakle izvire religiozno? U *Opaskama o Frazeru* Wittgenstein se poziva na temeljnu antropološku podlogu. Razumijevanje obreda moguće je samo ako ih se dovede u odnos s našim osjećajima i mislima. Nadalje, religija spada u

²⁵ VB, str. 495-496.

²⁶ DRURY, str. 139.

²⁷ VB, str. 525.

²⁸ G. SCHÖNBAUMSFELD, »Wittgenstein über religiösen Glauben«, u: U. ARNSWALD – A. WEIBERG (ur.), *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Parerga, Düsseldorf, 2001., str. 185.

izvorne činjenice životne forme pa stoga nema potrebu za argumentima kako bi se oslonila na nešto drugo.

»Rješenje problema koji vidiš u svome životu način je življenja koji čini da ono problematično iščezne.

Da je život problematičan znači da tvoj život ne pristaje u formu života. Ti moraš promijeniti svoj život i ako bude pristajao u formu, onda iščezava ono problematično.«²⁹

Vjera i razum

Tko vjeru shvaća kao način života, a ne kao smatranje istinitim određenih rečenica ili činjenica, izlazi iz paradoksa vjere.

»Vjerujem: riječu 'vjera' u religiji učinjeno je užasno puno zla. Sve te zakučaste misli o paradoksu, vječnom značenju neke povijesne činjenice i slično. Kažeš li, međutim, umjesto 'vjera u Krista' 'ljubav prema Kristu', paradoks nestaje, to jest nestaje nadraživanja razuma. Što vjera ima s takvim podraživanjem uma? (I to može ovome ili onome biti dijelom njegove religije.) Ne zato da bi se tada moglo reći: Da, sada je sve jednostavnije – ili razumljivije. Uopće nije razumljivo, samo nije nerazumljivo.«³⁰

Wittgenstein se ovdje očito osvrće na Kierkegaarda. Kierkegaard ga je privlačio svojom dubinom, ali i odbijao svojom sporošću i dugim tekstovima. No, Wittgenstein opaža da se vjera kao smatranje istinitim određenih rečenica lako pretvori u borbu protiv onih koji te iste rečenice shvaćaju drukčije ili ih uopće ne prihvaćaju. Vidi u rečenicama potencijal nasilja. Nasilje dolazi od podraživanja razuma. Od provokacija. Razum teško podnosi provociranje. Odgovara. Ljubav se ponaša drukčije. Ljubav ne nadražuje um. Ona olakšava prihvaćanje. Ljubav ne čini stvari razumljivijima. Ona im oduzima oštricu nerazumijevanja. Nadraživanje razuma otežava razumijevanje i izaziva nasilje. Ljubav ne mora učiniti nerazumljivo razumljivim, ali umanjuje nerazumijevanje.

Wittgenstein nastanak religije vidi u probuđivanju duha. Riječ je o posvješćivanju ljudskih životnih odnosa. S posvješćivanjem je vezano i odvajanje od temelja života. Tim se rađa pitanje života i smisla.

Filozofija je razumski rad, ali je ona više od racionalnog shvaćanja stanja stvari. Filozofija je u službi egzistencijalnih pitanja pa se shvaća kao terapija. To je razlog zašto kod Wittgensteina vrug ne može postati teologom. Teolog,

²⁹ VB, str. 487.

³⁰ TS, str. 103s.

naime, kao i filozof, ima pred sobom egzistencijalno, a ne samo racionalno pitanje. Vrag bi mogao raditi na racionalnom pitanju, ali ne i na egzistencijalnom, osim da uništi egzistenciju.

Razum nam omogućuje uspostavljanje gramatike vjere. Da bi se razumjela vjera, potrebno je više od bistrog uma. Um treba ozdraviti, to jest valja ga ispravno primjenjivati.

Vjera i volja

»Čini mi se kao da bi vjera mogla biti samo nešto kao strastveno odlučiti-se za neki sustav odnosa. Dakle, premda je *vjera*, ipak je neka vrsta života ili neki način prosudbe života. Strastveno posezanje za *ovim* shvaćanjem. I poučavanje u religioznoj vjeri moralo bi biti prikazivanje, opisivanje onoga sustava odnosa i istodobno govor-u-savjest. I ovo dvoje na koncu bi trebalo postići da poučavani sam od sebe strastveno uhvati onaj sustav odnosa. Bilo bi kao da bi me netko s jedne strane pustio vidjeti svoje beznadno stanje, a s druge mi prikazao sredstva spasenja dok ja, sam od sebe, ali ni u kom slučaju vođen instruktorovom rukom, ne bih nasrnuo na njih i uhvatio ih.«³¹

Odluka pretpostavlja neko priznanje i poznavanje, neko poučavanje i poznavanje poučenoga. Osim poučavanoga, vjera pretpostavlja i emocije. Nadalje, odluka nije samo jedan jedincati čin. Radije je stalan trud i neprestan rad na samome sebi. Nitko za životne probleme ne dobiva besplatno terapiju. Valja se truditi bez prestanka. Wittgenstein religiju misli i asketski.

Vjera i mudrost

»Sva je mudrost hladna i njome se život može dovesti u red jednako onako kako se željezo može kovati *hladno*.«³²

»Mudrost je siva. Život, međutim, i religije bogati su bojama.«³³

»Neki dobar nauk naime ne mora nekoga zahvatiti; može ga se slijediti kao liječnički propis. – Ali ovdje se mora biti nečim zahvaćen i preokrenut. – (To jest, ja to tako razumijem.) Ako smo preokrenuti, moramo *ostati* preokrenutim.«

»Mudrost je bez strasti. Kierkegaard, naprotiv, vjeru naziva *strašću*.«³⁴

³¹ VB, str. 540-541.

³² VB, str. 525.

³³ VB, str. 538.

³⁴ VB, str. 525.

»Mudrost je nešto hladno i utoliko glupo. (Vjera je, naprotiv, strast.) Moglo bi se reći i: mudrost ti samo osvjetljava život. (Mudrost je kao hladan, siv pepeo koji pokriva žar.)«³⁵

Iz ovih je nekoliko navoda razvidno kako Wittgenstein vjeru vidi strastvenom zauzetošću, oblikovanjem vlastitoga života i životnom praksom koji se razlikuju od akademskog bavljenja nekim problemom, vjerovanja vezanoga uz određeni sadržaj ili vjerovanja kao neke vrste distancirane mudrosti. Wittgenstein je mudrost shvaćao kao odmak, a filozofiju i filozofiranje kao »rad na samome sebi« i na »vlastitim stavovima«. Podjednako, vjera je živa pokrenutost te se stoga razlikuje od distanciranog pogleda. Filozofija i vjera neodvojive su od osobnosti. Stoga ćemo kod Wittgensteina nailaziti na svojevrsnu izmjenjivost hladnog i vrućeg, na suprotstavljena obilježja osobnosti koja se mijenjaju. U dnevniku iz 1929. piše:

»Ja sam osebujna, meni samom neshvatljiva mješavina hladnoće i vrućine. Znači li to da sam iznutra hladan i da samo čeznem za toplinom? Ne. Znači li to da sam vruć samo osjetilno?«³⁶

Ovdje spada i bilješka iz 1930.:

»Često osjećam da u meni ima nešto kao gruda koja bi me, kada bi se rastopila, rasplakala ili bih tada pronašao prave riječi (ili čak neku melodiju). Ali to se nešto (je li to srce?) kod mene osjeća kao koža i ne može se rastopiti. Ili je to samo zato što sam odveć kukavica da dovoljno povisim temperaturu? Ima ljudi koji su preslabi da bi povratili. Njima pripadam i ja.«³⁷

Wittgenstein je, čini se, posjedovao ono što zapadna kultura prepoznaje kao mudrost puno više negoli je sam bio spreman priznati. Ako pod mudročću shvatimo način oblikovanja čovjeka koji je usmjeren prema novom načinu života i novom shvaćanju svijeta, lako ćemo opaziti da je to važno obilježje koje je on pripisivao filozofiranju i vjeri. To se sluti i u tekstu koji bismo mogli nazvati njegovim osobnim vjerovanjem.

»Što sada vjerujem: vjerujem da se ne smijem bojati ljudi i njihova mišljenja kada hoću činiti ono što smatram ispravnim. Vjerujem da ne smijem lagati; da trebam biti dobar prema ljudima; da se trebam vidjeti onakvim kakav uistinu jesam; da se trebam odreći svoje ugodnosti ako je riječ o nečemu višem; da se na dobar način trebam radovati ako mi je

³⁵ VB, str. 530.

³⁶ L. WITTGENSTEIN, *Wiener Ausgabe*, ur. von M. Nedo, Wien – New York, 1993., sv. 1, 3, § 3.

³⁷ TS, str. 19.

dano, a ako nije, da onda strpljivo i stabilno podnosim muku; da stanje koje od mene traži sve preko riječi "bolest" ili "ludilo" nije završeno, to jest: da sam u tom stanju jednako odgovoran kao i izvan njega, da ono pripada mojem životu kao i svako drugo i da dakle zaslužuje potpunu pozornost. Vjeru u spasenje Kristovom smrću nemam; ili još nemam.«³⁸

Zaključak

Nakon preleta preko Wittgensteinovih fragmenata o religiji s pitanjima što je religija i koja joj je uopće svrha, opažamo kako nas Wittgenstein dovodi do ruba s kojega je pogled na religiju drukčiji. S ruba se vidi da u podnožju religije stoji pitanje patnje, smisla života, životnih problema. S njima je povezano pitanje spoznaje samoga sebe kao i pitanje filozofije kao terapije. Terapija je točka na kojoj se dodiruju filozofija i religija. Zajednički je sugovornik filozofiji i religiji znanstvena slika svijeta koja dominira zapadnim svijetom u dvadesetom stoljeću. Znanstvena slika po sebi Wittgensteinu nije problem, ali mu jest problem njezina sposobnost da spriječi put do dubine. Spriječiti put do dubine za njega znači onemogućiti rješenje važnih životnih problema.

»Problemi su života na površini nerješivi i mogu se riješiti samo u dubini. U dimenzijama površine oni su nerješivi.«³⁹

Wittgensteinova je neupitna pretpostavka da se vjera i vjerovanje tiču oblikovanja života i rješavanja njegovih problema, a u to spadaju i rast, razum, volja i emocije. Za razliku od mnogih drugih filozofa koji su htjeli razumjeti religiju, Wittgenstein je otkrio da ju valja živjeti.

Summary

WHAT IS RELIGION, AND WHAT IS RELIGION FOR? WITTGENSTEIN AND RELIGION

Dies Theologicus places the fundamental question of: »What is religion, and what is religion for?« in light of another more general question: Practice and/or belief? This means that the debate practically recalls Wittgenstein's all encompassing figure. After a few introductory points about the search of his coevals for religious experience, the global disgust with the connection between religion and violence and a hint of the return of philosophy to the topic of religion, the author first presents some advantages

³⁸ TS, str. 87. O problemu mudrosti kod Wittgensteina vidi M. HOSSEINI, *Wittgenstein und Weisheit*, Kohlhammer, Stuttgart, 2007.

³⁹ VB, str. 555.

that are offered by introducing Wittgenstein into the debate. Wittgenstein's discourse about religion is fundamentally a discourse from the perspective of existential human issues. In addition it is obvious that religion for him is above all practice. Specific difficulties to understand religion come from the ruling scientific outlook of the world. It in itself is not questionable but can easily be turned into a barrier to enter any deeper, where problems of only human existentiality can be solved. The author enlightens the question of the notion of God and faith from within. In conclusion the article enlightens Wittgenstein's notion of religion through its relationship to reason, will and wisdom. At the base of religion stands the question of the meaning of life and the most significant relationship toward religion is not understanding but living.

Key words: *religion, belief, meaning, practise, form of life.*