

Fenomenologija religije – nastajanje i povijesni razvoj

Hrvoje LASIĆ

Sažetak

Autorova je nakana u ovom radu upoznati javnost s fenomenologijom religije koja je relativno mlada religiozna znanost, u nas još nepoznata, premda neki religiozi prve početke fenomenologije religije naziru već u 18. st. a njezin razvoj kao samostalne religiozne znanosti vide u 19. stoljeću. Prvo se objašnjava pojam i značenje religioznih fenomena, zatim kuša definirati fenomenologiju religije u odnosu prema drugim religioznim znanostima kao što su povijest religije, psihologija, filozofija, teologija, sociologija i etnologija religije, dajući na koncu kratak povijesni prikaz i razvojni put fenomenologije religije. Kratkim uvodom u fenomenologiju religije autor želi svratiti pozornost na važnost i značenje fenomenologije za bolje razumijevanje same biti religije koja je stalni pratitelj ljudskog postojanja.

Uvod

Prije nego pokušamo pobliže odrediti što je to fenomenologija religije, koja je njezina zadaća, uloga i mjesto u religijskim i religioznim znanostima, potrebno je nešto reći i o samim fenomenima koje ta znanost istražuje u raznim religijama, kulturama i običajima, kako primitivnih, tako i modernih narodâ i civilizacijâ. Dakle, u središtu pozornosti su religijski i religiozni fenomeni s kojima se susrećemo na razne načine i u raznim oblicima. S obzirom na njihovo razumijevanje prijeko je potrebno prije svega analizirati odnos između pojavnog, religioznog, sakralnog, svetog, tajanstvenog, neobičnog, izvanrednog, nadnaravnog svijeta i ljudskog ponašanja s njim u naravnom svijetu, te pokušati otkriti transcendentno u imanentnom, koje jedino tako može biti dostupno ljudskom biću. Riječ je, dakle, o očitom opazajnom svijetu i o povremeno pojavnom nepoznatom svijetu; o dvije potpuno različite stvarnosti čiji odnos valja pokušati odrediti misaonim putem, vodeći brigu o stvarnosti koja je neizreciva i koja izmiče cjelovitom zahvatu i cjelovitoj spoznaji ljudskog razuma, s jedne strane, te o odnosu misli i želje, tj. o jednoj te istoj zbilji u različitim oblicima postojanja i pokazivanja u čemu su najdalje otišli Spinoza i Hegel, s druge strane.

1. Podrijetlo i značenje religioznih fenomena

Riječ »fenomen« (φαινόμενον) grčkog je podrijetla i označuje nešto što se pojavljuje, nešto što se pokazuje, nešto što je očito »pokazujući se samo – po sebi«; jednom riječju označuje stvarnost (τὰ ὄντα = biće) koja postoji i koja se nekomu pokazuje izravno i posrednim putem pod raznim vidicima. Prema tome fenomen nije jednostavan predmet, stvarnost čija bi bić bila skrivena prividnošću vidljivih stvari, niti je nešto subjektivno, neki subjektivni život, nego je istodobno objekt koji se odnosi na subjekt i subjekt koji se odnosi na objekt. Ukratko, subjekt ne stvara fenomen; bić fenomena je u pokazivanju. Dakle, onog trenutka kad netko počne govoriti o onom što se pokazuje, nastaje fenomenologija.¹ Fenomen je također prisutan i u idealističkoj filozofiji. Tako je fenomen u Kantovoj filozofiji naspram misaonom, svijesti, mišljenju; on je u Kantovoj dualističkoj filozofiji »stvar u sebi« (Ding an sich) koja se ne može spoznati i primiti osjetilima, nego samo razumom zamisliti. Dakle, fenomenologija je nauka o pojavama; znanost nezavisna od iskustva; ona je opisivanje i analiziranje nedokučivih pojava u jednom određenom području.

S obzirom na onoga kojemu se fenomen pokazuje, mogu se razabrati tri obilježja: prvo, fenomen je unatoč pokazivanju »samom po sebi« relativno skriven; drugo, on se pojavljuje postupno, i treće, on je očit unatoč njegovoj skrivenosti (tajanstvenosti). Ovdje valja posebno pripaziti na način na koji se »nešto« objavljuje odnosno pokazuje, i istodobno imati na umu da svako pojavljivanje »nečega« ne znači samo pokazivanje »nečega«, nego i javljanje »nečega« što se ne pokazuje odmah u svojoj bići. U ovom smislu Heidegger označuje fenomen kao pojavljivanje, ali i »sebenepokazivanje«.² To trostruko obilježje bilo kojeg fenomena odražava se i u samom životu u kojem se mogu razlikovati tri stupnja ili tri etape: življeno i doživljeno iskustvo, shvaćanje iskustva i svjedočenje iskustva. Po mišljenju G. van der Leeuwa, fenomenologija se upravo bavi shvaćenim i svjedočenim životnim iskustvom a ne samim životom.³ To znači da življeno iskustvo iščezava onog trenutka kad se naša pozornost počne odnositi na nj; premda je naše vlastito iskustvo, ono postaje nešto drugo izvan nas onog trena kad počnemo o njemu govoriti. Iskustvo nikad i nigdje nije dano neposredno, što znači da je čovjek prisiljen svaki put rekonstruirati ga kao da ono nikad i nije bilo njegovo, ako želi ponovno imati nešto od njega. Čovjek zapravo i nema izravnog pristupa »sebi samom«, svom najintimnijem životu doli promatrajući sebe u odnosu prema drugim bićima i ako ne iziđe »iz samog sebe«.

1 G. van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948, str. 654-655.

2 M. HEIDEGGER, *Bitak i vrijeme*, Zagreb², 1988, str. 31-35.

3 G. van der LEEUW, isto, str. 655.

Međutim u kojem smislu i kako se može obnoviti proživljeno iskustvo, pitanje je koje zavređuje svaku pozornost. Tek na temelju analize same strukture i iskustvene stvarnosti moguće je obnoviti proživljeno iskustvo, jer struktura je kohezija, nutarnja sila koja djeluje između življenog iskustva i subjekta, koja nije samo eksperimentalna ili samo apstraktna s obzirom na logički i uzročni put kojim se služi, nego je shvaćena i dobro organizirana struktura određene stvarnosti. Ali, značenje pripada djelomično samoj stvarnosti, djelomično onomu koji kuša da je razumije. Riječ je, dakle, o samom shvaćanju i razumljivosti određene stvari u jednoj koheziji koja nije dijeljiva ni življena, i nikada se ne može sigurno reći što je to subjektivno razumijevanje shvaćene stvari. Tu se ponajprije misli na shvaćanje nekog odnosa, neke osobe, neke datosti. Treće područje značenja nalazi se s onu stranu čistog subjektiviteta, kao čisti objektivitet. Ovdje se G. van der Leeuw oslanja na Sprangera i pokušava objasniti na koji način življeno iskustvo postaje predmet naše spoznaje. Pristup k prvobitnom življenom iskustvu, stvarnosti u sebi nepristupačnoj, moguć je jedino na temelju njegova značenja i smisla koji postaju jedno u činu shvaćanja. Shvaćajući u jednom trenutku povezanost osjećaja, struktura, misaoni subjekt stvara življeno iskustvo. Međutim, tu nije sve obuhvaćeno jer shvaćanje nikada nije ograničeno na trenutačno življeno iskustvo, nego se proteže na više izmjeničnih pojedinosti, premda ono proizlazi iz shvaćanja ovih eksperimentalnih pojedinosti. Ali je i razumljivo da ova druga življena iskustva, istodobno shvaćena i participirajuća na shvaćanju, imaju, s ovim što je trenutačno shvaćeno, sličnost koju se dokazuje točno po shvaćanju kao priopćenju biti. Prema tome, shvaćeno življeno iskustvo je ugrađeno u shvaćanje i po njemu u veću objektivnu povezanost; dakle, svaka povezanost još je življeno iskustvo, jer se uvijek odnosi na neku osobu, neku povijesnu priliku, na neku religiju, na bilo što drugo s čime se susreće misaono biće.⁴

2. Definicija fenomenologije religije

S obzirom na pitanje što je to fenomenologija religije, kako nastaje i kako stvaramo fenomenologiju religije kao znanost? odgovor je vrlo jednostavan: to se događa kad govorimo o onomu što se pokazuje i kad imenujemo to što se pokazuje. Dajući imena, odvajamo i svrstavamo fenomene prema različitim tipovima i načinima njihova pokazivanja. Zato je pri davanju imena vrlo važno pripaziti da ime odgovara sadržaju onog što se pokazuje da bi ime uistinu odgovaralo stvarnosti koja se pokazuje u određenom obliku i na određeni način, imajući uvijek na umu Goetheovo

4 Isto, str. 656-657; usp. SPRANGER, E., *Lebensformen*, Halle, 1930.

upozorenje da imenovanje fenomena ovisi o našem zapažanju i gledanju: »Preobrazite gledanja u pojmove, pojmove u riječi i upotrijebite ove riječi kao da su to bili predmeti.«⁵ Ta se opasnost može izbjeći uvrštavanjem fenomena u vlastiti život, jer stvarnost je, po mišljenju Sprangera, uvijek vezana uz subjekt i ona je donekle čovjekova projekcija, produžetak života čovjeka. Pri imenovanju fenomena ne smije se smetnuti s uma da nam se uvijek pokazuju na posredan način i to samo kao znak određenog smisla koji valja protumačiti. Međutim, tumačenje bilo čega što se pokazuje moguće je jedino na temelju živog iskustva koje nastaje u susretu s njim.⁶ U ovom smislu može se reći da fenomenologija nije neka metafizika i da ne suzuje empiričku stvarnost. Ona promatra ostatak, »epohalno« i bitno je vezana uz njega. Fenomenologija je zaokupljena samo fenomenima, tj. onim što se pokazuje, »iza« čega za nju ne postoji ništa više, a to znači da ona ne ulazi u nikakvu procjenu onog što se pokazuje. Fenomenologija nije suptilno izgrađena metoda, nego je živa aktivnost, autentično ljudska koja se sastoji u tom da se ne izgubi ni u stvarima ni u subjektu, da ništa ne planira iznad stvari kao Bog, ili da ne prođe mimo njih kao životinja, nego da čini ono što nije dano ni životinji ni Bogu, a to je postaviti se razumno prema onom što se pokazuje i promatrati ga.⁷ Fenomenologija je neka vrsta simbioze nad svijetom; ona je u Schelerovim očima najradikalniji empirizam, jer je potreban dokaz u doživljenom sadržaju za sve teze i formule, uključujući i one posve logičke.⁸ Znanosti duha zasnivaju se na odnosu doživljenog iskustva, izraza i shvaćanja, mišljenje je velikog prosvjetitelja Dilteya. Unatoč tome što doživljeno neuhvatljivo iskustvo ne dopušta da ga se uhvati ili da se s njim gospodari, ono nam, tvrdi G. van der Leeuw, ipak pokazuje nešto, neko lice; ono nam kaže nešto, neku riječ (logos) koja omogućuje da ga se shvati.⁹ Ukratko, fenomenologija ne očituje stvari, još manje njihovo međusobno uvjetovanje, a najmanje to kakve su »stvari u sebi«, nego ona razabire, svrstava i uspoređuje očitovane stvari; ona želi pristupiti k svim stvarima (Heidegger), svjedočiti o onom što se pokazuje, razlikujući ga uvijek od onog što je ono u biti, tj. od njega samoga.¹⁰ Za razliku od povijesti religije, čija je zadaća istraživanje i prikazivanje povijesnih činjenica, zadaća je fenomenologije da stvarno združi srodne religiozne fenomene. Gradeći na povijesnim po-

5 Ovdje se G. van der LEEUW poziva na Binswangera, 31 i citira Goethea prema djelu: *Doctrine des couleurs*, usp. G. van der Leeuw, isto, str. 658.

6 Isto, str. 658-659.

7 G. van der LEEUW, *Der Mensch und die Religion. Scheler, Nachlass*, I, str. 267, usp. G. van der LEEUW, isto, str. 660.

8 Isto, str. 659-660.

9 Isto, str. 660-661.

10 Isto, 661-662.

dacima religije, fenomenologija obuhvaća obilje pojedinačnih religioznih pojavljivanja koja su u formalnom i intencionalnom pogledu usporediva. U ovom smislu opravdano je reći da je fenomenologija poredbena znanost.¹¹

Uspoređivanje raznih religija ima za svrhu poznavanje religioznih fenomena, ali ne i njihovo konačno prosuđivanje. Predmeti (fenomeni) s kojima se bavi fenomenologija religije su brojni, raznovrsni i srodni. Oni su razdijeljeni na fenomene pojavnog i pretpostavljenog svijeta religije. Budući da svaki oblik naravnog svijeta može postati šifrirano (tajno) pismo sakralnoga, svetoga, transcendencije, svi oni pripadaju u religiozni pojavni svijet makrokozmičkog kao i zemaljskog prostora i njegovih dijelova kao što su: rijeke, mora, gajevi, špilje i brda, koji postaju kao »sveta mjesta« na kojima se dogodio ili se još uvijek događa prijelaz između neba i zemlje; slično je i s vremenom i njegovim razdobljima koji se religioznim slavljinama posvećuju, kao i pojedinačnim predmetima kao što su razne vrste kamenja i stabla, biljke i životinje, te slike bogova i fetiša. U religiozni pojavni svijet, uz stambeni prostor, kuće i »sveti grad«, pripadaju također čovjek i ljudska zajednica (obitelj) koji nastaju posvećivanjem i svetkovanjem ljudskih životnih stadija kao što su brak, rod, kasta, put spasenja. U svemu tome posebno mjesto zauzima čovjek kao religiozno biće »katexochen« kao tip religioznog autoriteta koji se pokazuje u liku sveca, kao gospodar »svetoga«, Božji čuvar i nositelj skrivenoga (tajanstvenoga), proročkog, mističkog, učiteljskog, obnoviteljskog i svećeničkog kao i mučeničkog. Ostvarivanje ovog sakralnog (svetoga) događa se u obnavljanju i obavljanju svetih obreda čišćenja, žrtve, molitve, misterija drame, štovateljske liturgije, procesije i hodočašća; svetih riječi u mitovima, legendama, blagoslovima i zaklinjanjima kao i kanoniziranju religiozne pređe u svetim knjigama.

S obzirom na podrijetlo fenomena religioznog povijesnog svijeta valja razlikovati između očitovanja i ostvarivanja sakralnoga, svetoga, tajanstvenoga, božanskoga te imati na umu da fenomenologija religije, uz fenomene pojavnog svijeta, uvijek ima posla s onim predstavljakoga svijeta u koji pripadaju vjera u Boga sadržana u izjavama, kvalifikacijama i u službama božanstvu, u monoteizmu, u politeizmu, u tematskom području stvaranja, objavi i otkupljenju, u onostranosti.¹² Unatoč neshvatljivosti sadržaja objavljenih religija, one također postaju sastavni dio doživljenog iskustva onog trenutka kad čovjek daje svoj odgovor na ono što je objavljeno, kad o njemu govori.¹³ Dva su puta koja vode do objave: vodoravni

11 LANCZKOWSKI, G, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, 1980, str. 45-46.

12 Isto, str. 664.

13 G. van der LEEUW, isto, str. 662.

i vertikalni. Vodoravni put je doživljeno iskustvo koje predosjeća objavu, ali se ne može do nje vinuti; dok je vertikalni put onaj po kojemu dolazi objava koja nikada nije potpuno dokazana, shvaćena, doživljena, premda sudjeluje u onom što se događa u životu. Prvi vodoravni put kojim se čovjek upućuje k Bogu je fenomen zasigurno neuhvatljiv ali je razumljiv; dok drugi, vertikalni put nije uhvatljiv ni uvijek razumljiv. Predmet fenomenologije zapravo je odnos čovjeka prema Bogu koji se očituje preko ta dva puta i u njegovu zauzimanju stajališta prema objavi. Jer čovjek ne može znanstveno shvatiti ono što Bog govori; u tom svemu razumljiv je samo čovjekov odgovor na ono što se objavljuje, na ono što je već objavljeno.¹⁴

Međutim, ostaje sporno pitanje imenovanja samog sadržaja onog što se objavljuje, kao i pitanje poznavanja samog objavitelja i njegova načina objavljivanja; u svemu tome samo je jedno očito – da je riječ o stvarnosti, o biću koje se objavljuje na posredan način. S obzirom na imenovanje ovog objavljenog, transcendentnog, nepoznatog, »sasvim drugog«, »svetoga«, izraženog na njemačkom jeziku kao »heilig«, što dolazi od riječi »Heil« (spasenje), na semitskom »qadeš«, latinskom »sanctus«, a u primitivnih kao »tabou« koji označuje nešto što je temeljno odijeljeno, odvojeno, postavljeno i smješteno za sebe, R. Otto, veliki poznavatelj povijesti religija, smatra najprikladnijim izraz »numinozno« jer on sadrži sva moguća značenja koja će čovjek otkriti u približavanju ovom transcendentnom i doživjeti u susretu s njim.¹⁵

Pokušamo li sada поблиže odrediti što je to fenomenologija religije, čime se ona bavi i kako ona nastaje, naići ćemo nužno na teškoću u shvaćanju tog tajanstvenog, »numinoznog« unatoč njegovu pokazivanju. Kako govoriti o onomu što izmiče našim osjetilnim moćima zapažanja i ostaje skriveno unatoč njegovoj pojavnosti, bilo u prošlosti bilo u sadašnjosti? Bilo kakav govor o »epohalnom« u religiji ili o trenutačnom pokazivanju nečeg transcendentnog, tajanstvenog u vjeri, nije moguć bez osobnog zauzimanja stajališta prema njemu, jer nemoguće je razumjeti život religioznih osoba ako im se ne približimo, ili shvatiti ono što načelno izmiče našem razumu. Međutim, G. van der Leeuw drži da je svako shvaćanje, pa i ono religiozno, ograničeno i da završava u konačnom shvaćanju svega – u Bogu. Dakle, svako shvaćanje, odnosilo se na bilo koji predmet naravnog i nadnaravnog reda, u konačnici je religiozno i ima religiozno obilježje, što također zagovara i Spranger. Shvatiti u konačnom cilju znači biti shvaćen, kao što voljeti znači konačno biti voljen, ili ljubiti znači ustvari biti ljubljen. U ovom smislu valja razumjeti Božju ljubav pre-

14 Isto, str. 664.

15 Isto, str. 664-665.

ma nama ljudima, njegovim stvorenjima: »U ovom se sastoji ljubav: nismo mi ljubili Boga, nego je on ljubio nas... mi ljubimo jer je on nas ljubio prvi« (1 Iv 4,10 i 19).

U ovom smislu treba pristupiti i shvaćanju »epohalnoga«. Shvaćanje nije hladno promatranje, nego je to pogled pun ljubavi usmjeren na voljeni predmet, voljenu osobu. Jer svako razumijevanje temelji se na ljubavi koja se nudi. Kad to ne bi bilo tako, bilo bi nemoguće govoriti o bilo čemu što se pokazuje ne samo u religiji nego i općenito. Jer samo onomu koji ne ljubi, ništa se ne pokazuje, stara je platonska tvrdnja i kršćansko iskustvo koje se G. van der Leeuw čini potpuno utemeljenim.¹⁶ Međutim, u tom se ne treba ipak zavaravati pa fenomenologiju svoditi na teologiju. Shvaćanje objavljenog sadržaja vjere treba razlikovati od religiozne vjere; međutim tu razliku nije lako uočiti, jer, po sudu G. van der Leeuwa, nije dovoljno ograničiti se na izlaganje sadržaja teologije (vjerskih istina) poslije sadržaja filozofije, jer temeljno je pitanje metode; naime, filozofija nastoji protumačiti i shvatiti to što je očito, to što se pokazalo, objavilo, a vjera kao metodička teologija nije u mogućnosti svesti se na očitost onog što se pokazuje, tj. postati vidljiva, očita bez djela.¹⁷

3. *Religijsko-religiozne znanosti i fenomenologija religije*

G. van der Leeuw s pravom smatra da je u prošlosti, a tako je, na žalost i danas, uporaba religioznih i religijskih izraza ostala vrlo nepouzdana i neprecizna. Nejasnoće nisu samo u formi, nego u objektivnom polazištu, kako je to dobro uočio J. Wach. Bez obzira na to što različite grane religiozne znanosti ne bi mogle živjeti jedna bez druge i što se oslanjaju jedne na druge, ne smije se izgubiti iz vida njihove posebnosti i ono najbitnije po čemu se razlikuju jedne od drugih, upravo zato da bi se svaka od njih mogla slobodno samostalno razvijati. No isto tako je prijeko potrebno da se svaka od njih zadrži u svojim granicama i da ne prijede na područje drugih znanosti. Po mišljenju G. van der Leeuwa, fenomenologija religije se razlikuje od svih religijskih i religioznih znanosti kao što su povijest religije, filozofija religije, psihologija religije, sociologija religije, teologija i etnologija, ali njoj nije strana nijedna od njih; štoviše, njezina je zadaća da pomogne svakoj od njih, da se sama neprestano moderira i da ne prekoračuje svoje granice u proučavanju s njezina aspekta zajedničkog predmeta svim religijskim znanostima. Nakon utvrđivanja fenome-

16 Isto, str. 666-667. Ovdje se G. van der LEEUW poziva na Sprangera i njegovo djelo: *Lebensformen*, Max Niemeyer Verlag Halle (Saale), 1930, koje je prevedeno i na hrvatski pod naslovom: *Oblici života*, MH, Zagreb 1942.

17 G. van der LEEUW, isto, str. 667.

na onostranog svijeta, G. van der Leeuw nastoji prvo odrediti ono što on nije u odnosu prema ovom svijetu; tj. ono što fenomenologija religije nije, ono što ne odgovara njezinoj biti kao i biti drugih znanosti.¹⁸

4. *Fenomenologija religije u odnosu prema pjesništvu i povijesti*

Tako on zapravo više govori što fenomenologija nije, a ne što ona jest. Ona nije ni poezija, ni povijest, ni psihologija, ni filozofija, ni teologija, ni sociologija, ni etnologija, premda je zapravo sa svima povezana. Za razliku od pjesnika koji izlaže ono što se dogodilo, izlaganje fenomenologa uvijek je vezano uz predmet i jedino je moguće u njegovoj nazočnosti. Fenomenologija religije nije povijest religije, premda se i jedna i druga temelje na »epohalnom« i od njega polaze u svojim istraživanjima. Povjesničar i fenomenolog ne mogu ne surađivati, jer se bave istraživanjem istog predmeta, samo s različitim aspektata. Povjesničar ima za zadaću utvrditi to što je bilo, opisati ga i po mogućnosti, razumljivo objasniti; dok je fenomenologu osnovna zadaća da ono što je našao opiše, opiše i svrsta prema načinu pokazivanja u raznim područjima, ne upuštajući se u veliko obrazlaganje smisla i značenja postojećih fenomena. Povjesničar opisuje to što je našao bez velika svrstavanja pojedinih događaja; dok fenomenolog svrstava fenomene i nema ništa reći kad dotični fenomen ne shvaća, a to znači da fenomenologija religije nije ni povijest, ni pjesništvo.¹⁹

5. *Fenomenologija religije i psihologija*

Unatoč tome što je teško odrediti crtu razgraničenja između psihologije religije i drugih znanstvenih disciplina, fenomenologija religije nije nikakva psihologija religije niti se smije poistovjetiti s eksperimentalnom psihologijom. Jer psihologija se bavi jedino psihičkim stanjem duše odnosno »duševnim« u čovjeku, tj. kuša razumjeti »psihičko« stanje ljudskog bića koje se očituje u religiji, dok je područje fenomenologije religije kudikamo šire od područja psihologije. Jednom riječju, psihologija se izravno i jedino bavi duševnim stanjem čovjeka, dok je religija nadređena objektivno dana veličina, čijim mnogostrukim pojavnim oblicima pripada doživljajni svijet »religioznoga« koji se očituje u uobičajenoj religioznoj promjenjivosti, kao i u izvanrednim oblicima koji su religiozni i doživljajni: poziv, viđenja, slušanja, čuda, ekstaze i obraćenja. Pri tomu valja istaknuti da je uvijek unaprijed dan »božanski« (numinozni) predmet, sveto,

18 Isto, usp. WACH, J., *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig, 1924.

19 Isto, str. 668.

božansko, te da je zadaća psihologije da prouči odraz svjetlosti ovog Apolutnog na osjećaje i na psihu čovjeka kao Božjeg stvorenja.²⁰ Napomenimo i to da je moguće pobuditi osjećaje na razne načine i da oni poprilično ovise o izvanjskim činiteljima.

Boljem razumijevanju psihologije religije mogu u svakom pogledu pridonijeti promatranja duševnih stanja ljudskog bića kao što su to učinili Tertulijan u »De Anima«, Augustin u »Ispovijestima«, srednjovjekovni mistici (H. Suso, J. Tauler, M. Eckhart, J. Böhme), Pascal u svojim »Mislima«, Kierkegaard u »Dnevnicima«. U novije doba na razvoj psihologije religije posebno je utjecao W. James koji je istraživao raznolikosti religioznog iskustva, držeći se strogo empiričke metode, nastojeći više pokazati same činjenice, nego ulaziti u njihovu prosudbu.²¹ Po mišljenju G. Lanczkowskog, Freudova psihologija religije koja se temelji na »prisilnoj neurozi« odavno je nadiđena; dok se Jung na vrijeme odvojio od Freuda i u tom bio puno oprezniji i uspio shvatiti svojim praslukama i arhetipovima vjeru u Boga. S obzirom na psihologiju religije, njezinu ulogu i mjesto u znanosti religije i religiozne kulture, G. Lanczkowski dijeli mišljenje U. Blanchija koji kaže da psihologija religije nikada ne može nadomjestiti znanost religije ili povijesno-religiozno istraživanje, a ni filozofiju religije, jer ona nije sposobna objasniti čitavu religioznu stvarnost, niz religioznih činjenica. Ukratko, ona ne može znati što je to određena religija ili religija uopće. Ali ona zato osvjetljuje psihička stanja i okolnosti pod kojima se vrše ta religiozna pokazivanja, premda nikada neće moći stupiti na mjesto znanosti koja se bavi bićem, postojanjem činjenica u čitavoj njihovoj stvarnosti. No spoznaja ovih činjenica omogućuje jasan uvid u postojanje transcendentnog i sprečava razne iluzije koje se pojavljuju u psihološkim i psihoanalitičkim krugovima kao i u laičkim sredinama; što znači da bi se religiju moglo objasniti pomoću reakcija psihološke i naturalističke vrste ili uopće pomoću pojmova kao što su: sublimiranje (odvrćanje pozornosti na objekt višega reda), kompenziranje (nadoknađivanje nečeg što nedostaje), strah, kriza i slično.²²

6. Fenomenologija religije i filozofija

Fenomenologija nije ni filozofija religije, jer ona pripravlja građu za filozofsko razmišljanje, a sama se ne upušta u prosudbu religioznih fenome-

20 OTTO, Rudolf, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*, Breslau, 1917; 30. Auflage München, 1958. To djelo prevedeno je i na hrvatski jezik pod naslovom: *Sveto, o vanrazumskom u pojmu Božanskog i njegov odnos prema razumskom*, Sarajevo, 1983.

21 JAMES, William, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Zagreb, 1990.

22 LANCZKOWSKI, G., isto, str. 64–65; usp. Ugo BIANCHI, *Probleme der Religionsgeschichte*, Göttingen, 1964, str. 13.

na. Budući da je po naravi sustavna, fenomenologija stvara most između raznih znanstvenih grana povijesti religije i filozofskog istraživanja. Fenomenologija upućuje na pitanja filozofskog i metafizičkog obilježja fenomena, ali ona ih u tom smislu ne promatra. Za razliku od filozofa, fenomenolog je više sabiratelj, promatrač, nego pokretač iznutra u proučavanju fenomena.²³ Po mišljenju G. Lanczkowskog, sam pojam filozofija religije, koji je u uporabi od 18. st., izražava usku povezanost između religije i filozofskog napora i označuje znanstvenu disciplinu čije je uvrštavanje u znanost ostalo do danas sporno. Pojam i struka filozofije religije dozrijevali su u prosvjetiteljstvu i razvijali se kako u specijalnim istraživanjima, tako i u sveobuhvatnim prikazivanjima. Naime, ostaje sporno pitanje u filozofiji: može li filozofija religije biti djelomično disciplina znanosti religije, ako se ima na umu da su misaoni naponi oko biti religije koji se označuju kao prvi stupnjevi filozofije religije, koji su bili postavljeni već u antici i koji se odnose na dokaze Božje opstojnosti, na pokušaje da razumski utemelje postojanje Boga, srušeni u očima mnogih filozofa dolaskom prosvjetiteljstva, naročito Kantovim filozofskim sustavom u kojemu posebno dolazi do izražaja njegovo moralno stajalište? Svim tim filozofskim pokušajima žestoko se suprotstavio Paul Natrop koji je svaki pokušaj da se dokaže postojanje Boga smatrao bezbožnošću, jer htjeti temeljiti Apsolutno na nečem drugom, znači dokinuti ga kao Apsolutno.²⁴

S obzirom na filozofiju religije koja stavlja religiju u granice »Čistog uma«, jasno je da ona ne može biti djelomično disciplina znanosti religije, jer ona obrađuje religiju kao neizvedivu veličinu »sui generis«, jer zanimanje ove stvaralačke filozofije religije ne drži se tog što su religija i religije stvarno, nego onog što one trebaju biti, da bi se na taj način udovoljilo jednoj filozofskoj normi koja se zahtijeva od religije kao osnovni pojam. Međutim, drukčije je s pravcem filozofije religije koja se temelji na povijesnim činjenicama. Ovaj pravac filozofije religije približava se teološkom uspostavljanju ako se gradi samo na religiji, ali ako se on zasniva na povijesno-religioznom pluralizmu, onda se približava fenomenologiji ili psihologiji, pa čak obadvijema u određenom smislu.²⁵

7. Fenomenologija religije i sociologija

Fenomenologija religije ne može biti ni sociologija religije, jer se sociologija bavi društvenim okolnostima i događajima koji utječu na religiju, ali koji je ne stvaraju, jer društvo ne može stvoriti proroke u religioznom

23 G. van der LEEUW, isto, str. 669.

24 LANCKOWSKI, G., isto, str. 71.

25 Isto, str. 72.

smislu, kao što su to zagovarali Feuerbaçh i Marx. Prvotna zadaća sociologije religije je da otkrije ono što daje religiozni smisao zajednicama, društvu, tj. kako i na koji način pojedinac i zajednice postaju religiozne? Dakako, u ovom su mišljenja sociologa podijeljena.²⁶

8. *Fenomenologija religije u odnosu prema teologiji*

Fenomenologija religije razlikuje se i od teologije, jer teologija zajedno s filozofijom nastoji otkriti i shvatiti objavljene istine, dok fenomenologija upravo traga za »epohalnim«, za onim što je objavljeno i što se objavljuje kao transcendentno, »božansko«, »numinozno« na pojedinim mjestima i pojedinim osobama. Teologija govori o Bogu slijedeći vodoravni i vertikalni put. Predmet njezina razmišljanja zapravo je Bog, za razliku od fenomenologije koja se više bavi njegovom porukom nego njegovim pojavljivanjem kao subjekt ili objekt. G. Lanczkowski smatra da je došlo do pravog zaoštavanja između znanosti religije i teologije početkom 20. st., kad se Harnack, protestantski teolog, suprotstavio znanstvenom zanimanju teologije za druge religije izvan kršćanstva, želeći tako zaštititi kršćanstvo od lošeg utjecaja drugih religija i naglasiti njegovu pravovjernost i vrijednost koja se temelji na vjeri u objavljivanog Boga, te na nepouzdanosti i bezvrijednosti drugih religija. Dakako da njegovo mišljenje o izoliranju kršćanstva od drugih religija nije moglo biti prihvaćeno baš zato što je kršćanstvu svojstveno da bude otvoreno prema svim drugim religijama i svjetonazorima kako bi moglo izvršiti svoje poslanje i pokazati utemeljenost i postojanost svojih vječnih zasada koje se zasnivaju na objavi pravo-ga i jedinoga Boga. Tek usporedbom kršćanskih vrijednosti s onima drugih religija moguće je donijeti pravi sud o njihovoj utemeljenosti i valjanosti. U tome su najbolji pokazatelj srednjovjekovne kontroverze u kojima su se posebno isticali R. Bacon, Toma Akvinski, Nikola Kuzanski. Značajno proširenje povijesno-religioznog znanja koje je započelo u epohi velikih otkrića te sve veća potreba za egzistencijalnim tumačenjem, pridonijeli su intenzivnom tumačenju nekršćanskih religija i na taj način, nakon što je povijest religije bila uvrštena u znanstvena istraživanja na sveučilištima, učinila da problem odnosa teologije i znanosti dođe u središte pozornosti.

Harnackov pokušaj da spriječi povijesni razvoj odnosa između teologije i znanosti, u protestantskoj teologiji, nije uspio zbog većine teologa, osobito A. Deissmanna, jer su se izjasnili za suradnju sa znanošću religije. Utemeljenost ovog polazišta Lanczkowski vidi i u učenju katoličke Crkve koje je došlo jasno do izražaja na II. vatikanskom saboru, koji je posebice

26 Isto, str. 61-62.

naglasio otvaranje nekršćanskim religijama u »Deklaraciji o postupku prema kršćanskim religijama«, nužnost da se prestane s teološkim izoliranjem od drugih religija. U ovom smislu za teologiju je znanost religije prijeko potrebna pomoćna znanost, jer ima posredovati znanja koja se tiču kršćanske poruke, jer znanost religije nema sama od sebe pokazati nikakav put spasenja; ona treba nastupiti ili kao osnivač nove ili kao branitelj postojeće religije, ili čak kao razbijač određene religije, a nevjera ima druge razloge nego što je onaj znanja o stranim religijama, što znači da su odnosi između viših znanja i naše vjere puno dublji nego što se pokazuju na površinama rezultata, kako piše Chantepie de la Saussaye, veliki religiozolog u svojim istraživanjima religije i religiozne vjere.²⁷

9. *Etnologija i fenomenologija religije*

Na koncu, valja reći da fenomenologija religije nije niti etnologija koja ima za predmet primitivne religije sa svim njihovim obilježjima i simbolima, za razliku od fenomenologije koja se bavi svim religioznim pojavama. Ukratko, zadaća je fenomenologije: prvo, da imenuje fenomene kao što su žrtva, molitva, spasitelj, mit; drugo, da ih uvrsti u sastavni dio života, da ih donekle učini iskustvenim; treće, da ostane po strani te da u »epohalnom« pokušaju vidjeti to što se pokazalo te, imajući na umu sve prethodne čine, da objasni i posvjedoči to što je shvatila. Ona ne mora znati niti za podrijetlo niti za povijesni razvoj religije, jer njezina je prvotna zadaća da se oslobodi i suzdrži od svakog ne-fenomenološkog polazišta, da uvijek ostaje uz svoj predmet te da učvršćuje uvijek iznova svoje prvo stajalište ispravljajući ga novim činjeničnim otkrićima.²⁸ Na etnologiju religije kao disciplinu koja proučava primitivne religije i pridonosi boljem razumijevanju same biti religije, pripada u prvome redu da obogaćuje svojim novim otkrićima religijska istraživanja. Jednim od najpoznatijih i najznačajnijih etnologa G. Lanczkowski smatra Ake Hultkrantz, jer je čitav svoj znanstveni rad posvetio proučavanju religije primitivnih plemena i naroda. Njegovo polazište u proučavanju religije primitivnih ljudi sasvim je utemeljeno i uvjerljivo, jer se zasniva na iskustvu koje se ne može steći bez dužeg boravljenja među primitivnim plemenima, bez potpunog sudjelovanja u njihovom načinu življenja i komuniciranja s njima samo na njima svojstven način; bez jednog takvog iskustva nemoguće je shvatiti pravi smisao i značenje njihove religioznosti.²⁹

27 Isto, str. 66-70; usp. Pierre Daniel Chantepie de la SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*,⁴ 2 Bde., hrsg. v. Alfred Bertholet u. Eduard Lehmann, Tübingen 1925.

28 G. van der LEEUW, isto, str. 670.

29 LANCZKOWSKI, G., isto, str. 58-60.

10. Povijest fenomenologije religije

Povijest fenomenologije religije kao i svih religioznih znanosti koje su nastale nekako u isto vrijeme vrlo je kratka. Njezine početke treba tražiti koncem 18. i početkom 19. st., kada je pojedini autori u svojim priručnicima povijesti religije tek spominju. Tako je L. Chantepie de la Saussaye u svom priručniku povijesti religije, g. 1887. priložio jedan religiozni nacrt,³⁰ u kojemu je kasnije G. van der Leeuw vidio početak nastajanja i razvoja fenomenologije religije bez koje je nezamisliv svaki povijesni rad, i tako i sam pridonio stvaranju fenomenologije religije kao samostalne religiozne znanosti sa svojim djelom »Fenomenologija religije«, koje se prvi put pojavilo na njemačkom jeziku g. 1933, a zatim i na drugim jezicima.³¹ Veliku pozornost u posljednje vrijeme pobudila su znanstvena istraživanja religija rumunjskog povjesničara, angažiranog u Chicagu, Mircea Eliadea, čiji su se radovi po prvi put pojavili na francuskom jeziku pod naslovom »Traité d'histoire des religions«, g. 1949., a na njemačkom jeziku cjelovit prijevod g. 1954, pod naslovom »Geschichte der religiösen Ideen«. ³² Fenomenologiju Friedricha Heilera Lanczkowskog smatra velikom riznicom povijesno-religioznog znanja. Za njega ništa manje nije vrijedan udžbenik Geo-Widengrena, namijenjen švedskim studentima, čije se drugo izdanje pojavilo i na njemačkom jeziku pod naslovom »Religionsphänomenologie«, 1969. godine. To je djelo vrijedno i po tom što se na idealan način povezuje filozofsko-povijesno sa sustavnim istraživanjem religija. Lanczkowski smatra da su položaj fenomenologije religije, njezin znanstveni legitimitet i spoznajna vrijednost često bezrazložno obezvrijeđivani unutar znanosti religije; rješenje tog sukoba može se, po njegovu sudu, postići vrlo lako boljim povezivanjem fenomenologije religije sa znanostu religije.³³

U doba »prosvjetiteljstva« stari način shvaćanja religije izgubio je svoje značenje. Bog koji se djelomično brinuo o svijetu i o ljudskom životu iščeznuo je u mislima svih onih koji su se počeli baviti znanostu (Dilthey, *Gesammelte Schriften*); opći zakoni i razvoj u svijetu postali su moguć i shvatljivi i bez objave; isto tako više se nije potrebno klanjati pred datostima »svete povijesti«, jer tijek sekularizirane povijesti dovoljno pokazuje da povijest religija valja promatrati kao jedini razvoj, neprekinut i isto-

³⁰ Isto, str. 49.

³¹ Isto, str. 49; usp. G. van der LEEUW, isto, str. 671-672.

³² LANCZKOWSKI, G., isto, str. 49. Spomenimo usput da i na hrvatskom jeziku postoje prevedena neka manja djela ovog autora: M. ELIADE, *Mit i zbilja*, MH, Zagreb, 1970; *Kovači i alkemičari*, GHZ, Zagreb, 1982; *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Eseji s područja komparativne religije, GHZ, Zagreb, 1981; *Sveto i profano*, Zamak Kulture, Novi Sad, 1980.

³³ LANCZKOWSKI, G., isto, str. 49-50.

vrstan, ljudskih shvaćanja i osjećaja. Takvo shvaćanje povijesti religije za G. van der Leeuwa je čudno i njemu strano, jer znanstvenici koji su najviše pridonijeli da se stvori takvo shvaćanje povijesti religija, bili su baš oci misionari, među kojima se posebno isticao Lafiteau u istraživanju običaja »divljih Amerikanaca«. Misionari su ne samo prvi obradili konkretne činjenice i tako uveli modernu etnologiju nego i srušili veliki zid koji je dijelio datosti »divljih« naroda od onih civiliziranih, osobito Grka i Rimljana i na taj način prokrčili put prema svim razinama religioznih datosti, naravnih i objavljivanih. Tako je Charles de Brosses, jedan od otkrivača fetišizma, vidio besmisao i apsurdnost ne samo u primitivnim religioznim shvaćanjima nego i na terenu objave.³⁴

Po mišljenju G. van der Leeuwa, u epohi prosvjetiteljstva, mnogi mislioci, svećenici i deisti, obdareni smionom inteligencijom, premda vezanom uz »naravnu religiju«, ograničenu i racionalističku, pripravili su teren za povijest religija koji može obuhvatiti sve religiozne fenomene s istog stajališta i u sveukupnosti povijesti naroda u svim vremenima. Enciklopedijski duh 18. st. obuhvatio je po prvi put sve znanosti pa i religiju. Tu su došli do izražaja – koji put u suprotnosti s objavljenom religijom – urođeni pojmovi u čovjeku kao što su: »naravna religija«, Bog, besmrtnost, kreposti itd. Na tom polju posebno se isticao C. Meiners koji se posvetio proučavanju religija i bio jedan od prvih fenomenologa, po mišljenju G. van der Leeuwa, jer je njegovo polazište načelno fenomenološko. On prvi otkriva ono što je bitno religiozno u čovjeku, bio on pogani ili kršćanin. Za njega su sve religije slične unatoč svoj različitosti; on religije uspoređuje po njihovoj srodnosti, ali i po onom po čemu su oprečne jedna drugoj.³⁵

Najvećim i najutjecajnijim među religiozima i znanstvenicima, u razdoblju prosvjetiteljstva G. van der Leeuw smatra B. Constanta. Napisao je veliko djelo o religiji koje nikad nije bilo popularno, ali koje je, po njegovu sudu, utjecalo na sve kasnije generacije i bilo naučavano na brojnim crkvenim katedrama. Zastupao je tezu da je religija u prvom redu osjećaj (sentiment) koji valja razmatrati i shvatiti, dok su sve povijesne forme, dogme, vjerovanja, relativne. Religiozni osjećaj nije nešto čisto akcidentalno, nego temeljni zakon ljudske naravi. Za njega je čovjek »religiozna životinja«, a religija je zapravo religiozni osjećaj i ona kao takva bitno pripada ljudskoj naravi. U shvaćanju religije Constant se približio Schleiermacheru koji također svodi religiju na osjećaj i smatra ga egzistencijalnim u religiji. Constant ide još dalje od Schleiermachera držeći da je religija najdublje ukorijenjena u ljudsku narav. U tom smislu on se kao i

34 Charles DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches*, 1760, usp. G. van der LEEUW, isto, str. 672.

35 Isto, str. 673.

Schleiermacher suprotstavio »naravnoj religiji«, premda je nikad nije potpuno napustio.³⁶

U romantičkoj epohi filozofija je pokušala shvatiti povijest religije i tako potaknula na razmišljanje o religiji koje je kulminiralo u procvatu fenomenologije religije. Tu je posebno došla do izražaja Hegelova fenomenologija Duha, u kojoj on opisuje postanak znanja, naglašavajući kako ona nije neposredni duh, nego odsutnost duha, osjetljiva svijest; zatim kako ono napreduje sve više i više sve do apsolutnog Duha. U Hegelovu shvaćanju fenomena važno je istaknuti da ono što se pokazuje nije kao u Kanta ljudski subjektivni način predstavljanja, nego očitovanje apsolutnoga Duha, koji se trajno pokazuje i preko ljudskog bića. Tako je u Hegelovim očima fenomen vječno dijalektičko gibanje duha koji se pokazuje u mnoštvu subjekata. Zato je religija u Hegela odmah do apsolutnog znanja. Ona je upravo odnos konačnog duha s apsolutnim Duhom koji se predstavlja (pokazuje) u relativnom duhu. Jednom riječju Hegel sve svodi na apsolutni Duh koji se pokazuje i živi u relativnoj stvarnosti. Povijest je zapravo očitovanje duhova u pogledu njihovog slobodnog postojanja koje se pokazuje u obliku mogućnosti, a znanost znanja koje se pokazuje je njihovo razumno organiziranje. Tako povijest i znanje, »ujedinjeni u shvaćenu povijest, oblikuju sjećanje i kalvariju apsolutnog duha, stvarnost, istinu i sigurnost njegova prijestolja, čijim bi nedostatkom on bio mamac bez života. Jedino iz pehara ovog kraljevstva duhova pjenu se njegova neizmjernost.«³⁷ Hegelovu fenomenologiju G. van der Leuw smatra ne samo naukom spoznaje i filozofijom povijesti, nego i psihologijom religije kojom je on kušao shvatiti odnos između relativnog i apsolutnog duha.³⁸ U proučavanju religije smatra također nezaobilaznim Herdera koji je među prvima shvatio »glas naroda« i učinio povijest življenim iskustvom, a od povijesnog izlaganja umijeće simpatije. On je prvi razabrao u govoru religije poeziju i čisto materinski jezik ljudskog roda. Tu pripada i Schleiermacher koji je religiju sveo na religiozni osjećaj i tako je udaljio od svake teorije, zadavši tako koban udarac idejama prosvjetiteljstva i suprotstavivši se žestoko »naravnoj religiji«.³⁹ Osvrćući se na povijest religija romantičke filologije, G. van der Leeuw smatra da je ovo proučavanje uistinu bilo i ostalo samo romantično, jer je shvaćalo religiju kao izraženu sveopću misao čovječanstva. Proučavanje jezika i njihovo uspoređivanje s obzirom na izricanje i izražavanje religiozne stvarnosti, poslužilo je za osvjetljavanje ljudske misli i na taj način omogućilo usporedno (komparativno) proučavanje religija. Izraz »komparativne religije« koji je još i da-

36 Isto, str. 674–675.

37 Isto, str. 676.

38 Isto, str. 677.

39 Isto, str. 676.

nas u uporabi u anglosaksonskim zemljama, označuje povijest religija općenito. Na području filologije osobito su se isticali Max Müller i A.D. Kuhn. Međutim, imajući u vidu povijest religija i sva filološka postignuća, po mišljenju G. van der Leeuwa fenomenologija religije je relativno malo napredovala, što ne bi trebalo nimalo čuditi, ako se uzme u obzir evolucionizam koji je u to doba bio odveć dominantan. Ipak u tom razdoblju bilo je i onih koji su tražili različite putove za stvaranje fenomenologije religije kao posebne znanosti. Na prvom mjestu G. van der Leeuw spominje H. Usenera, A. Dietricha, Hackmanna i posebno Chantepie de la Saussayea, kojemu fenomenologija, po njegovu mišljenju, duguje svoje početke, jer je on u svom udžbeniku za religiju po prvi put napravio smisljeni plan fenomenologije i istraživao izvanjski oblik religije koji proizlazi iz onog što se događa iznutra s ljudskim bićem, i na taj način svratio pozornost na važnu ulogu psihologije u proučavanju religije.

Upravo na temelju istraživanja ovih autora u području povijesti religija, kao i autora u području psihologije religije (W. Wundt, Levy-Bruhl, F. Heiler, R. Otto), G. van der Leeuw će poslije koncipirati svoje djelo o religiji, njezinoj biti i njezinim očitovanjima, u kojemu će posljednje poglavlje izričito posvetiti fenomenologiji religije.⁴⁰ Smatra da je prosvjetiteljstvo uvelike pridonijelo boljem shvaćanju religije i potaknulo da se temeljitije, svjesnije i ozbiljnije pristupi religijskim i religioznim fenomenima.

Smatra da je 19. st. pripravilo teren današnjoj fenomenologiji religije, međutim na tom se terenu, čini se, danas najbolje snalaze sociologija i etnologija, donekle psihologija religije, dok filozofija religije još uvijek pasivno promatra sve ono što se događa u velikim religijama svijeta i ne upušta se u samu analizu biti religije i njezinih očitovanja. Nadamo se da će na našim visokim učilištima ubuduće biti posvećeno više pozornosti fenomenologiji religije i religijskim znanostima uopće.

40 G. van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris 1948. To je djelo prvo objavljeno na njemačkom jeziku pod naslovom: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933. U novije vrijeme pitanjem fenomenologije religije pozabavio se je i B. WELTE u svom djelu: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg i. Br., 1965.

PHENOMENOLOGY OF RELIGION – ORIGINS AND HISTORICAL DEVELOPMENT

Hrvoje Lasić

Summary

The author's intention is to inform our public on the phenomenology of religion, a comparatively recent religious discipline hitherto unknown in our country, although certain religiologists have traced beginnings of phenomenology back to the 18th century, its evolution as an independent religious science being evident in the 19th century. In the present paper the author first explains the concept itself and the significance of religious phenomena; he further proposes a definition of phenomenology of religion in connection with other religious sciences such as history of religion, psychology, philosophy, theology, sociology, and ethnology of religion, concluding with a brief historical survey and a description of the development of phenomenology of religion. With this short introduction to the phenomenology of religion the author intends to draw attention to the importance and significance of phenomenology for better understanding of the essence of religion, this constant companion of human existence.

