



Prijepor oko predmeta i metode filozofije religije.

Dr. Vilim Keilbach.

Nije nesmotrena tvrdnja ako se kaže da pitanje o predmetu i metodi filozofije religije spada među najaktuelnije filozofske probleme naših dana. Knjige i članci, koji su zadnjih godina o tome objelodanjeni, već sami po sebi dostatno potvrđuju opravdanost ove tvrdnje. Ali oni ujedno pokazuju, da filozofija religije kao izričita filozofska znanost još nije stekla posve neoborivo pravo na opstanak. Nedavno se B. Rosenmöller, sveučilišni profesor u Münsteru, usudio da otvoreno nabaci pitanje o pravu filozofije religije na opstanak.¹ Pa iako je on na to pitanje pozitivno odgovorio, ipak je iznio nove metodičke aspekte i metodička načela, koja obaraju shvatanje drugih pisaca (i katoličkih), koji su u glavnom bili složni glede predmeta i metode filozofije religije. Zato se s pravom smije reći, da su predmet i metoda filozofije religije u ozbiljnoj krizi.

Budući dakle da Rosenmöllerove kritičke opaske diraju u same osnovne metodičke principe tradicionalnog shvatanja filozofije religije, koje općenitije zastupaju i katolički filozofi, stoga kanimo nekim primjedbama barem nešto doprinijeti svladanju ove krize. Mislimo da ćemo toj svrsi najbolje služiti, ako u interesu jasnoće unaprijed isključimo nekatoličke filozofe i da se ograničimo na stanovišta samih katoličkih filozofa religije. Da budemo još precizniji, ograničit ćemo se nadalje na same njemačke pisce, jer je kod njih to pitanje zasad mnogo aktuelnije nego kod drugih. Zatim smatramo da ćemo zahtjevima stroge znanstvenosti najbolje tako udovoljiti, da prvo u kratkim i odmjerenim crtama prikažemo općenitije prihvaćenu metodu katoličkih filozofa religije, potom da iznesemo Rosenmöllerovo mišljenje, pa da tek nakon tačnog isporođivanja ovih u jednu ruku suprotnih stanovišta mjerimo razloge, koji dolaze u pitanje za jedno i za drugo stanovište.

¹ BERNHARD ROSENMÖLLER, *Religionsphilosophie* (VIII i 168 str.), Münster i. W. 1932. (Aschendorff. Stoji vezano 8, 90 maraka). U sljedećem pokratit ću ovo djelo jednostavno sa ROSENMÖLLER.

I. Tradicionalna metoda filozofije religije.

Katolička filozofija religije, ako je taj izraz na mjestu, sve do zadnjeg decenija nije bila dovoljno izgrađena u metodičkom pogledu, tako da se prije govorilo samo o naravnom opravdanju vjere (natürliche Glaubens- oder Religionsbegründung), a ne o filozofiji religije u smislu samostalne znanosti. Tek oko dvadesetih godina išlo se više na posao oko fundiranja i opravdanja ove nove znanosti.² Mi ćemo ovdje iznijeti mišljenje triju najglavnijih predstavnika, koji se slažu u metodičkom pogledu, barem ako se imaju pred očima same bitne linije. To su G. Wunderle, J. P. Steffes i H. Straubinger.

I. G. Wunderle u kratkom uvodu od samih sedam strana govori o zadaći i metodi filozofije religije, te dosljedno o njezinom stavu prema religijskoj znanosti i teologiji.³ Po njemu zadaća filozofije religije je, da filozofski istražuje religiju; religiju naime susrećemo kao zbiljsku činjenicu ne samo u povijesti, nego i u našem vlastitom duševnom iskustvu, pa kao takova je ona predmet filozofskog istraživanja. Povijest svjedoči nam u glavnom o dvostrukoj religiji: o naravnoj i vrhunaravnoj religiji. I jedna i druga uključena je u predmet filozofije religije, jer i vrhunaravna religija, ukoliko se uzima jednostavno kao povjesna činjenica, dopušta formalno filozofsko promatranje, a da pri tom ne postane apologetikom. Apologetika naime naravnim sredstvima dokazuje vjerodostojnost vrhunaravno-objavljene religije, dok filozofija religije jednako ispituje elemente svih religija, do kojih se može doći putem historijske i komparativno-psihološke metode. Prema tome filozofija religije hoće da odredi pojedine note, koje konstituiraju religioznu pojavu kao takovu i u tom pogledu ne razlikuje naravnu religiju od vrhunaravne.⁴ Tako konačno veli: »Aufgabe der Religionsphilosophie ist es daher, das allgemeine Wesen der Religion, so wie es sich in den lebendigen oder gelebten Religionen ausdrückt, begrifflich zu umgrenzen, weiterhin den objektiven Wert und den Wahrheitsgehalt des so umschriebenen Religionsbegriffes zu prüfen.«⁵

² Profesor apologetike i komparativne religijske znanosti na sveučilištu u Würzburgu, GEORG WUNDERLE, izdao je 1918. *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderborn. To je manje bio udžbenik filozofije religije, nego pokušaj da se filozofija religije metodički opravda kao samostalna znanost.

³ G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, 2., verbesserte Auflage, Paderborn 1924. U prikazu držim se ovog izdanja: u navodima pokratit ću ga sa WUNDERLE.

⁴ Wunderle ne shvaća »naravnu« religiju u smislu racionalističkog prosvjetiteljstva 18. stoljeća. Prema tom shvaćanju bila bi naravna religija samo apstraktan pojam, kao skup onih elemenata, koji su zajednički svim poznatim religijama. Wunderle naprotiv govoreći o naravnim religijama misli na sve one konkretne religije, koje su pored kršćanstva poznate u povijesti; kršćanstvo je vrhunaravna religija, sve druge su naravne.

⁵ WUNDERLE, str. 3.

Wunderle radi stoga u prvom dijelu svoje knjige (str. 8.—69.) o religiji u povijesti (dakle o povijesti religija) i o religiji u našem duševnom iskustvu (kako veli o psihologiji religije), a u drugom dijelu (str. 70.—225.) daje »filozofsku teoriju religije« (filozofija religije).

Metodu filozofije religije opisuje onda sasvim dosljedno ovako: ona uzima rezultate povijesti religija i psihologije religije, te nastoji da analitičkim putem dođe do bitnih znakova pojma religije i da na osnovi toga prosudi spoznajnoteoretsku vrijednost toga pojma. Zato je ta metoda nužno ovisna o pitanju da li ljudski razum može spoznati transcendentni svijet, pa onda i o metafizici uopće. Kad joj je uspelo pronaći i kritički opravdati objektivni pojam religije, onda može u sintetičkoj primjeni istraživati i odrediti njegov odnošaj prema ljudskoj kulturi i prema konkretnom ljudskom životu. I tako se ujedno dolazi do mjesta, koje teoretski pripada filozofiji religije kao filozofskoj znanosti: ona je najodličniji dio kulturne filozofije.

Poslije drugih primjedaba o različitim tipovima filozofije religije i o njezinom stavu u obimu »religijske znanosti«, karakteriše Wunderle još jednom svrhu filozofije religije ovako: »Die... Religionsphilosophie... zielt also auf das objektiv Berechtigte, auf das Wesenhafte in allen religiösen Erscheinungen und will es in den letzten Erkenntnis- und Seinsgründen verankern. Daher ist sie Abschluss und Krone des religionswissenschaftlichen Verfahrens.«⁶

2. J. P. Steffes naglašuje u svom predgovoru, da njegova filozofija religije imade svojih posebnih ciljeva i da je ona stoga u prikazu dobila svoj posebni oblik.⁷ Nadalje izričito kaže, da osobitu pažnju priklanja metodi ove nove znanosti i da neće slijediti neke pretjeranosti sadašnje literature (očevidno misli na nekato-
ličke spise), nego da sintetički poveže staro sa novim.⁸

Do filozofije religije kao nove znanosti došlo se stoga, što su moderna kultura i moderna filozofija sve većma sumnjale o opstanku i vrijednosti prave religije: Pod utjecajem imanentizma i relativizma morao se pojam apsolutne religije, kako ga kršćanstvo zastupa, činiti iluzornim. I doista su pozitivizam i naturalizam otvoreno branili mišljenje, da je religija samo irealna opsjena, samo krivo tumačenje prirode, samo mitologija, samo iluzija. Unatoč tom zadržali su panteistički sistemi religiju, ali tumačili su je putem jednostavnog ujedinjenja svijeta s Bogom. Prema tome su ustvrdili, da ljudski razum neposrednom intuicijom gleda Boga. Između ova dva skrajna stožera ima još puno mogućnosti za relativističko tumačenje religije. Zbog toga se sve većma nametala potreba da se

⁶ WUNDERLE, str. 6.

⁷ JOHANN PETER STEFFES, *Religionsphilosophie* (Band IX der Philosophischen Handbibliothek). München-Kempten 1925. Str. V. — Ovo djelo pokratit ću sa STEFFES.

⁸ STEFFES, str. VI.

filozofski razbistri pojam religije, da se znanstveno odredi bit religije i da se dokaže njezino pravo na opstanak u svijetu realne stvarnosti.⁹

Što se pak tiče predmeta i svrhe filozofije religije, to Steffes slično kao Wunderle formulira svoje stanovište: »Ihr Gegenstand ist die Religion überhaupt, zunächst nicht diese oder jene Form derselben. Und sie will nichts anderes als dies: das Phänomen der Religion philosophisch durchdenken und untersuchen auf Wesen und Wert, Ursprung und Wahrheit, sowie ihre Stellung im Ganzen des menschlichen Geistes- und Kulturlebens fixieren... Der reinen Erkenntnis dient sie und hat darüber hinaus weder Zwecke noch Verantwortungen.«¹⁰

Filozofija religije polazi dakle sa religije, ne ukoliko je ona vrhunaravna objava, nego ukoliko je ona dio »ljudskog duha i njegove povijesti«, te je podvrgava filozofskoj refleksiji, koja se ravna po osobitosti religije i po općenitim zakonima filozofskog istraživanja.

Stoga se Steffes i u rasporedu gradiva u glavnome drži istog reda kao Wunderle, iako se ponekad služi drugom terminologijom. U prvom dijelu svoje knjige (str. 29.—83.) daje »svestranu fenomenologiju« i općenito ocjenjivanje religioznih pojava, u drugom dijelu (str. 84.—209.) nastoji kritički i metafizički ispitati filozofsku opravdanost religije, a u trećem dijelu (str. 210.—269.) govori o dinamičkom i funkcionalnom značenju religije u kulturnom, socijalnom i osobnom životu (»dynamische und funktionelle Ausstrahlungen der Religion«, naglašuje dakle aktivni smisao u značenju religije).¹¹ Pri tom naročitom pažnjom prati neispravna tumačenja moderne filozofije.

3. Zadnji u našem triumviratu je H. Straubinger, profesor apologetike i religijske znanosti na sveučilištu u Freiburgu i Br.¹² I on definira filozofiju religije kao filozofsko ispitivanje »religije uopće«. Njezin predmet prema tome nije ni ova ili ona religija, ni skup svih religija, nego religija kao takova, to će reći ono na osnovi čega se sve religije, kojih je bilo ili ima u povijesti, zapravo konstituiraju kao religije. Zato je njezina najbliža zadaća, da odredi bit religije i da iznese osobine onih pojava ili fenomena, koje obično smatramo religioznima.

Straubinger daje samo pregled i kritiku najglavnijih metoda, prema kojima su filozofi raznih nazora pokušali doći do biti religije

⁹ STEFFES, str. 1.—8.

¹⁰ STEFFES, str. 11.

¹¹ Steffes izričito govori o toj razdiobi na 27. strani, ali onda daje nešto drugu razdiobu u četiri poglavlja, jer zadnji dio prikazuje u dva posebna poglavlja.

¹² HEINRICH STRAUBINGER, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Herders Theologische Grundrisse), Freiburg i. Br. 1929.

(str. 4.—82.), te onda govori o važnijim i značajnijim tipovima filozofije religije (str. 83.—129.), ali ne daje tačan nacrt, po kojem si on teoretski zamišlja strukturu filozofije religije.

Zaključno možemo dakle reći da se svi navedeni pisci slažu u tom, da filozofija religije nastoji doći do biti religije putem rasčlanjenja empiričkih religija, primjenom metafizičkih principa. Uz to preporučaju da svaki filozof religije polazi sa svoje vlastite vjeroispovijesti, jer lično iskustvo moći će ga najbolje uputiti u unutarnju strukturu i vrijednost religioznih čina i tako omogućiti ili barem olakšati mu, da isporođivanjem različitih religija i religioznih čina postepeno prodre do same biti religije. Iz toga slijede onda sve daljne precizije glede metode.

II. Metodičke opaske B. Rosenmöllera.

B. Rosenmöller je u gore navedenom djelu iznio ozbiljne poteškoće proti ovakvom metodičkom postupanju.¹³ Te njegove primjedbe nemaju samo negativno značenje, ukoliko naime zabacuju ovaj »tradicionalni« način promatranja i ispitivanja problema filozofije religije, nego ujedno služe pozitivnom fundiranju i opravdanju pišćeve metode. Uoči tako velike i osnovne njihove važnosti i radi što boljeg razumijevanja Rosenmöllerova stanovišta, prikazat ćemo potanko te nove kritičke opaske.¹⁴

Rosenmöller polazi sa gotovo općenito prihvaćenog stanovišta, da je zadaća filozofije religije odrediti bit religije i kritički ispitati njezino pravo na istinu, to će reći pokazati ukoliko ovom filozofski pronađenom pojmu doista odgovara izvjesna realnost u objektivnom redu. Ali odmah primjećuje da se teologija imanentnom neophodnošću protivi ovakvom autonomnom filozofskom određivanju biti religije. Što više sama filozofija nikako nema pravo na ovu analizu biti, ako postoji barem čista mogućnost, da se bit religije jedino može ispravno tumačiti i odrediti na osnovi vrhunaravnih vrela objave, dakle putem teologije. Uz to ne može se očekivati da će metafizici ikad uspjeti, da pored naravne teologije (theologia naturalis) znanstveno izgradi jednu naravnu religiju (religio naturalis). Budući naime da metafizika dolazi do egzistencije jednog najvišeg o s o b n o g bića, koje je posve slobodno u svojim djelima, zato mora ujedno priznati mogućnost objave. A u slučaju da je religija bitno vrhunaravno saopćenje, ne vidi se kako bi filozofija uopće mogla doći do biti religije. U najboljem slučaju mogla bi doći ili do sasvim nekorisnog formalnog određivanja biti religije ili do konstruiranja jedne naravne religije, koja bi stvarno veoma otežčavala shvatanje biti vrhunaravne religije. Evo поблиži razlog

¹³ U nekatoličkim krugovima zapravo nema drugog promatranja problema filozofije religije. Oni znaju samo za ovu metodu i za ovu polaznu tačku, iako se pojedini pisci inače u mnogom pogledu razilaze.

¹⁴ ROSENMÖLLER, str. 1.—11.

tomu. Po uvjerenju vjernika religiozni odnošaj između čovjeka i Boga je samo onda moguć, ako čovjek na odgovarajući način odgovori Bogu, koji nešto o sebi saopćuje. U slučaju sad da se Bog na vrhunaravni način objavio ljudima, nije i ne može mu biti na čast ako se taj odgovor sastoji u naravnoj ljubavi i ako se jedino oslanja na naravnu spoznaju. Prema tome naravna religija naprosto nije religija ako između Boga i čovjeka postoji religija milosti — vrhunaravna religija. I zato metafizika, ukoliko je ustanovila da stvarno postoji nedokučivi osobni duh (Bog), koji ni uz kakve uvjete nije vezan, a kojim je uvjetovano svako biće, tom spoznajom ujedno dolazi do najdalje granice svoga područja. I baš ukoliko ona stoga neće da bude filozofija religije, te se odriče gore spomenutog formalnog određivanja i tako sumnjivog konstruiranja biti naravne religije, utoliko ona samu sebe opravdava.

Putem metafizike ne da se dakle odrediti bit religije.

Mnogostruko nastojanje da se unutar granica umskih znanstveno ispita religija dolazi otuda, što se u težnji za istinom zaboravilo na svojstvene granice ljudskog razuma. Pri takvim pokušajima nije se pazilo na vrhunaravni karakter religije. Međutim filozofska refleksija sasvim jasno i odlučno svjedoči da je ljudski um ograničen. I zato naprosto nema filozofije religije koja bi ispitala religiju unutar granica ljudskog razuma.¹⁵

Zanima li se filozofija za izvjesne stvari, onda njezina prva zadaća mora biti ta, da nastoji upoznati taj svoj novi predmet iz samog njegovog svojstvenog sadržaja, a nikako ne smije da ga jednostavno podredi jednom gotovom sistemu, koji je nastao upravo bez obzira na taj predmet. Pa sad na religioznom području sama religija nijeće kompetenciju filozofije u pogledu istraživanja njezine biti. Budući naime da su sva vrela iz kojih se može crpsti odgovor na to pitanje vrhunaravna, zato religija traži da ona i to isključivo ona odredi što je religija. I prema tome bi znanstveno istraživanje religije, naročito njezine biti, zapravo bila zadaća religije. Mnogi su doista i ustvrdili da si svaki, koji se hoće potruditi oko određivanja biti religije, mora uzeti za polaznu tačku svoju vlastitu vjeroispovijest. Ali time je jasno da je polazna tačka čisto teološka, ne filozofska. I zato bi trebalo da se odgovarajući radovi karakteriziraju kao teološki. Dosljedno bi trebalo ili jednostavno odustati od upotrebe imena filozofije religije ili pak raširiti taj pojam. Ako se pak u toku istraživanja dolazi i do čisto filozofskih pitanja, onda nastaje smjesa teologije i filozofije, koja sama po sebi još ne mora biti nakaza, ali koja za jasnu i razgovijetnu spoznaju krije u sebi mnoge pogibelji.

¹⁵ »Eine Religionsphilosophie, die die Religion innerhalb der menschlichen Vernunft oder gar der Humanität untersucht, oder ihr eine Stelle in dem System der Philosophie anweist, oder sie als Idee aus sich erzeugt, verfehlt daher notwendig ihren Gegenstand.« ROSENMÖLLER- str. 3.

Komparativna religijska znanost postavivši problem »religije uopće« prouzročila je u bogoslovskim krugovima spomenutu zbrku. Poznati su nam danas n. pr. mnogi običaji, koji imaju mnogo sličnosti sa religioznim običajima kršćana. Pa ko je sad kompetentan da odredi bit tih drugih »religija«? Teolog ili filozof?

Teolog se na svaki način mora baviti ovim problemom. On ima već čvrstih kriterija za to, jer objavljena nauka dopušta mu da prizna samo jednu jedinu pravu religiju. Dakle za njega može biti govora samo o krivim religijama ili pseudoreligijama, koje se sastoje u čisto ljudskom nastojanju oko jednog odnošaja prema Bogu. No da li će stvarno doći do tog odnošaja, to ovisi posve o samom Bogu. Zato će teolog odbiti ove krive religije, ali ipak neće načelno nijekati da se uz milost Božju i pod ovim čisto ljudskim oblicima može kriti pravi religiozni život.

Jedina mogućnost da se sve krive religije i prava religija smjeste pod jedan pojam osniva se na imanentnom misaonom odnošaju tih krivih religija prema pravoj religiji; jer u tome se slažu sve, da hoće da ih se drži pravom religijom. Teološki je to jedino moguće stanovište. Međutim su teološki krugovi unatoč tome u svom nastojanju išli tako daleko, da su taj pojam shvatili kao »genus« kojem su pojedine religije podređene kao »species«. Ali time logički nužno mora nestati pojma prave religije. To potvrđuje i nesigurnost, koja se zapaža u odnosnim istraživanjima i koja se sastoji u tome da se pisci u tom smislu stvarno ne služe svojim metodičkim rezultatima ili da ovu pseudoteologiju prekrste u filozofiju religije.¹⁶

Iz toga slijedi da za teologa ne može biti govora o »religiji uopće«. Za njega postoji samo jedna prava religija, a sve ostalo su samo pojave, koje bi htjele da ih se smatra pravom religijom. I ukoliko im je taj zahtjev (naime da budu prava religija) imanentan, utoliko moraju uključiti neku spoznaju transcendentnog osobnog Boga i izvjesno vjeroispovijedanje. Religijska znanost imat će sad tu zadaću, da pokaže da se u metežu fenomena, poznatih iz etnologije, doista krije takva spoznaja i takvo vjeroispovijedanje, pa prema tome da isključi druge pojave, koje su samo naknada za religiju.

Ni filozof ne može doći do pojma »religije uopće«, jer taj pojam sam po sebi niječe pojam prave religije. Budući pak da filozof nije kompetentan da otkrije bit prave religije, zato će on morati da si traži kriterij kojim bi uzmogao razlikovati religiju od »religija« i od naknade za religiju.

Prema tome se filozofija religije nužno oslanja na izvjesnu ispovijed vjere. Bez toga bi ona naprosto bila nemoguća. Ali iz toga ujedno slijede dvije poteškoće, prema kojima se pita da li je

¹⁶ ROSENMÖLLER (str. 5.—6.) ilustrira te svoje tvrdnje na nekim novijim primjerima: na Wobbermin-u i Jelke-u.

uopće opravdano filozofsko promatranje religije. Prva poteškoća je ova: Budući da ima više ispovijedi vjere, to se čini da iz toga slijedi — ako je uopće filozofsko promatranje religije moguće — da ima više filozofija religije, koje se međusobom razlikuju ne samo svojim metodičkim načelima, nego i u svojim rezultatima. Druga poteškoća leži u problemu, kako može postojati filozofija religije pored ispovijedi vjere ili čak pored teologije, koja upravo smatra svojom zadaćom da znanstveno prikaže sve što spada u područje religije.

Rosenmöller nastoji da riješi ove poteškoće sa stanovišta katoličke vjeroispovijesti ovako:

Na koji način je još moguće da se filozofija religije opravda kao samostalna znanost? Dogmatici, najvažnijoj disciplini (Kern-disziplin) teologije, priključene su dvije znanosti, koje se u svojoj nutarnjoj strukturi oslanjaju na čisto naravna sredstva: naravna teologija (teodiceja) i apologetika. Razlog, zbog kojeg su ove dvije znanosti priključene dogmatici, nije da sama dogmatika u njima traži svoj znanstveni temelj, nego samo da pokaže da je vjera »rationale obsequium«, ukoliko naime čovjek i pomoću samog razuma može spoznati egzistenciju Boga i historičnost objave. — Apologetika je teološka znanost, jer su njezin cilj (historičnost objave) i njezini kriteriji (čudo, proročanstva itd.) uzeti iz same vjere, iako se dokazivanje osniva na samom razumu. Drukčije naravna teologija. Ona je onaj dio metafizike, koji hoće da razjasni zadnji razlog bića ukoliko je to vlastitim sposobnostima razuma moguće. Ona je čisto filozofska znanost, ma da ju teologija priznaje »naravnom teologijom«. I time pokazuje metafizika svoje imanentno značenje za religiju, naročito ukoliko kulminira u spoznajni nedokučivog osobnog Boga. Hoćemo li je zato nazvati filozofijom religije? Taj bi se naziv dođuše mogao opravdati, ali ipak više odgovara staro tradicionalno ime: naravna teologija. Smisao ove znanosti je sasvim jasan: metafizika je važna za religiju, ali kao znanost ne razvija se nužno s obzirom na religiju.¹⁷

Prava filozofija religije morat će bezuvjetno imati ovu osnovnu strukturu: njezine težnje moraju biti u pravcu prema pravoj religiji, ali njezin predmet, njezina metoda i svrha moraju ostati u sferi naravne spoznaje. — Prema ispovijedi vjere religija je od Boga osnovana zajednica između njega i ljudi. O biti i faktičnosti ove zajednice radi dogmatika. U rješavanju pitanja da li je ta zajednica u svom sadržaju (t. j. sama nauka te zajednice) istinita, dolaze joj u pomoć apologetika i metafizika. Ali preostaje još jedno pitanje od najvećeg interesa, naime da li je zajednica, o kojoj je govor u vjeri, fundirana u samoj naravi

¹⁷ »Die Metaphysik ist dadurch, dass sie sich entfaltet, bedeutsam für die Religion, aber sie entfaltet sich als Wissenschaft nicht notwendig im Hinblick auf die Religion.« ROSENMÖLLER, str. 8.

čovjeka i da li antropološko istraživanje otkriva to fundiranje.¹⁵

Nesumnjivo se teološke discipline bave naukom o čovjeku. Ali narav čovjeka kao takova je predmet metafizičke antropologije. I čini se da se gornja zadaća, koja bi preostala za filozofiju religije, s pravom može nazvati filozofskom; jer predmet istraživanja je čovjek, metoda se oslanja na spoznajna sredstva naravnog razuma, a svrha je razjašnjenje metafizičkih veza čovjeka. Pri tom se ipak mora priznati da se spoznaja religije uzima iz vjeroispovijesti, jer budući da je religija kao takova predmet teološkog istraživanja, stoga se ovdje radi o jednoj srodnoj znanosti (Grenzwissenschaft). Ali u toj našoj znanosti ne radi se već o određivanju biti i istine religije, nego jednostavno o naravi čovjeka — o pitanju da li je čovjek ovisan o Bogu ili ne i slično.

Može li biti govora o raznim filozofijama religije, n. pr. o katoličkoj, židovskoj, islamskoj, primitivnoj? Ne može. Jer svagdje gdje s pravom govorimo o religijama, nailazimo i na okolnost da svaka od njih hoće biti priznata pravom religijom. Njima je zajedničko, da vjeruju u Boga, koji opći s ljudima. Ova spoznaja već dostaje gornjem pitanju, koje smo pripisali filozofiji religije.

Da se još jasnije vidi kako Rosenmöller shvaća filozofiju religije, dobro je da vidimo i negativno što ona nije. Ona prvo nije »proizvođenje religije iz čistog razuma«; dosljedno ne radi se o određivanju mjesta koje bi pripadalo religiji u sistemu filozofije. Ona nije ni fenomenologija religije, jer se određivanje biti religije tiče same teologije, a dok ne poznamo bit prave religije dotle će nam bit »religija« ostati nerazumljiva. Ona nadalje nije ni psihologija religije, jer ova disciplina nužno pretpostavlja teološku spremnost istraživača, da uzmogne teoretski shvatiti religioznu psihičku djelatnost i da je razlikuje od običnog profanog raspoloženja. Ona zatim nije kritika religije, jer ne može biti zadaća filozofije da kritički istražuje istinu prave religije; religija ima svoju svojstvenu sigurnost u samoj vjeri; filozofija u tom pogledu može jedino pokazati da je vjera razumna, ali zato čitavo pitanje ostaje teološko. Konačno se može još sumnjati da li sociologija religije spada u strogom smislu u filozofiju, jer se religiozna zajednica može opet samo teološki shvatiti u njezinoj biti.

Rosemöller iznosi onda u prvom dijelu svoje knjige (str. 12.—77.) mnogovrsno gradivo, iz kojeg se može spoznati da postoji neki odnošaj između Boga i čovjeka, a na kojem odnošaju bi onda even-

¹⁵ »Aber es bleibt eine Frage von höchstem Interesse noch offen, die Frage, ob eben diese Gemeinschaft, von der im Glauben gesprochen wird, nicht in der Natur des Menschen fundiert sei, und ob diese Fundierung sich nicht der anthropologischen Forschung enthülle.« ROSENMÖLLER, str. 9.

tualno mogla biti neposredno osnovana religiozna zajednica. U drugom dijelu (str. 78.—168.) onda nastoji pozitivno izgraditi filozofiju religije služeći se sistematski onim rezultatima, do kojih je došao u prvom dijelu.¹⁹

III. Kritika i sud.

Ispitajmo sad kritički ova dva nazora o predmetu i o metodičkim načelima filozofije religije.

Ko je pažljivo pratio gornje razlaganje, taj je sigurno primjetio da je prva i osnovna razlika između ova dva suprotna mišljenja slijedeća: Wunderle, Steffes i Straubinger, polazeći teoretski sa svih religija, kojih je u povijesti bilo ili još ima, hoće doći do biti religije; Rosenmüller naprotiv izričito tvrdi da filozofija religije u tom pitanju nije kompetentna. Razlozi koji preporučaju prvo mišljenje leže sasvim na onoj liniji, po kojoj se filozof obično ravna: pred njim stoje činjenice, pa sad uzimajući ih u njihovoj empiričkoj pojavi nastoji da ih svede na njihove zadnje uzroke i da tako spozna nutarnju njihovu konstituciju u ontološkom redu. Rosenmüller proti tom naglašuje da ovi razlozi ovdje ne mogu važiti, i to stoga jer sama filozofija priznaje barem mogućnost Božje objave, dosljedno jedan lični odnošaj između Boga i čovjeka koji (odnošaj) sasvim ovisi o slobodnoj volji Božjoj. Uz to je historijski dokazano da se Bog uistinu objavio ljudima. Dosljedno se bit religije može jedino spoznati iz onih slobodnih odredaba, kojima je Bog pozitivno uređio odnošaj između sebe i čovjeka. Zato je Rosenmülleru nesmisao govoriti o religijama čovječanstva: jer nema do jedne prave religije, a sve ostale »religije« tek se u tom smislu mogu nazvati religijama ukoliko se u njima obistinjuju neki elementi prave religije. Drugim riječima, po Rosenmülleru je promašeno i krivo htjeti odrediti bit religije na osnovi takvih empiričkih pojava, kod kojih je baš u pitanju da li i ukoliko zaslužuju ime religije. Stoga filozofija nije nadležna da riješi pitanje o biti religije, nego mora to rješenje jednostavno prihvatiti od objavljene vjere kao takove, dakle od teologije, i tek onda može početi svoj posao.

Može li se u ovom slučaju reći da istina leži u sredini, te da valja i jedno i drugo mišljenje međusobno pomiriti i tako stečenu kombinaciju proglasiti pravom metodom? Po našem mišljenju ne može biti govora o takvoj kombinaciji. Ne radi se naime tu o dvijema metodama koje se međusobno upotpunjuju, nego o dva stanovišta koja se međusobno isključuju. Prema njima mijenja se sam predmet filozofije religije, a pored toga i čitava nutarnja struktura ove filozofske discipline dobiva drugi oblik. Zato se dakle moraju sami objektivni razlozi kao takovi boriti za ovo ili ono stanovište. — Prvo mišljenje može se pozvati na filozofsko-znanstvenu strukturu etike i na osnovi raznih analogija, što ih imaju

¹⁹ Opširnije o tom u trećem dijelu naše rasprave.

religiozni i etički čini u čisto teoretskoj pretpostavci naravnog reda, da se bori za filozofsku opravdanost svoga načina promatranja. Ti razlozi nisu ništetni; oni vode barem do velike vjerojatnosti ovakvog opravdanja. Ali proti tome naglašuje drugo mišljenje da je religiozni red time što je određen od objave Božje i podignut u red vrhunaravi dobio svoju specifičnu bit, koja prema tome ovisi potpuno i isključivo o pozitivnoj volji Božjoj. Stoga je naravni red religioznog života iluzoran, i to baš stoga što čovjek sa svoje strane jedino može tražiti put i način kojim bi mogao doći do sredenog odnošaja prema Bogu, dok naprotiv isključivo stoji do slobodne volje Božje odrediti konkretno taj odnošaj. To pak ne vrijedi o etičkim činima kao takovim: oni u svojoj biti ne ovisе nužno o odluci jednog najvišeg osobnog bića, nego se formalno sastoje u njihovom odnošaju prema volji dotičnog subjekta. Zato gore spomenuta analogija ne vrijedi.²⁰

Međutim ovakvo dokazivanje vrijedi samo hipotetički naime ako se pretpostavlja da je svaki čovjek doista i spoznao fakat Božje objave. Za njega naravski ne može biti govora o »naravnoj« religiji; pa u pretpostavci, da svi ljudi faktično znaju za Božju objavu, Rosenmüllerovo stanovište je ispravno. Ali ako ima ljudi koji znaju za Boga samo putem naravne spoznaje, zašto ne bi ljubav prema Bogu, koja se oslanja na tu spoznaju, mogla biti dostojan odgovor na Božju volju? Sigurno se ne može dokazati da Bog želi drugo od tih ljudi. Mi ne kažemo da je kod tih ljudi ostvarena naravna religija, nego velimo samo to, da ovakav odgovor čovjeka s pravom zaslužuje ime religioznog čina ili religije. Sve dok oni ne znaju za objavu, dotle je njihov odnošaj prema Bogu kao osobnom biću na taj način potpuno sreden i nije uvidjeti zašto bi ta religija nužno bila »pseudoreligija«, ma da nije ni prava vrhunaravna religija. I ako nije pseudoreligija u stroгом smislu, onda ipak ne mora biti nužno ravnopravna sa pravom religijom, jer ima samo hipotetičku vrijednost.

Rosenmüller nadalje misli da filozofija nije kompetentna da odredi bit religije već samim tim, što priznaje mogućnost Božje objave. Taj prigovor ne stoji. Ona dođuše ne može prodrijeti do zadnjih precizija religije, ali najzad vrhunarav ne uništuje narav, nego je pretpostavlja i usavršuje. Stoga ono što bi bitno važilo u naravnom redu religije ne može biti indiferentno za vrhunaravnu religiju.

Nadalje nije opravdan prigovor, da religija nužno obuhvata odnošaje čovjeka prema Bogu upravo kao osobnom biću i da stoga religija posve ovisi o slobodnoj odredbi Božjoj. To se shvaćanje udomaćilo kod nekih poslije M. Schellera, ali ono nije dokazano. Što bi onda bilo da se Bog nije objavio? Zar onda ne bi bilo ili čak ne bi ni moglo biti religije, jer bi Božja volja bila nepoznata?

²⁰ Sasvim drugo je pitanje da li etički red ima smisla neovisno o egzistenciji Božjoj.

Rekli smo gore, da se prema ovoj osnovnoj razlici u metodi mijenja sam predmet filozofije religije. Dok Wunderle, Steffes i Straubinger u prvom redu hoće odrediti bit »religije uopće« i onda kritički i metafizički ispitati i opravdati taj tako stečeni pojam, dotle Rosenmüller uzima točno određeni pojam ne »religije uopće« nego »prave religije« od teologije i jedino nastoji da ga filozofski opravda pokazujući koliko se taj pojam temelji u samoj naravi čovjeka i koliko se on očituje u antropološkom istraživanju. — Što se ove razlike tiče, to prvo mišljenje ne može tražiti znak ili čak potvrdu za istinitost svoje metode u tome što se ono takoreći organskiom suvislošću može služiti rezultatima povijesti religija i psihologije religije, jer te suvislosti ima i u drugom mišljenju, razumije se na drugi način, ali svakako u istoj mjeri. U tom pogledu razlozi dakle ne govore više za jedno ili drugo mišljenje, iako se rezultati tih znanosti u njima iskorišćuju u drugu svrhu i stoga sa nešto različitog gledišta.

Slijedi li nešto iz toga što Rosenmüller sve neobjavljene religije nužno naziva »pseudoreligijama«? Ne slijedi apsolutno ništa. On tako sve od početka naglašuje isključivi monopol objavljene, jedino prave religije. Pseudoreligije mu ipak nijesu sporedne, kako smo malo naprijed rekli. Ako naprotiv drugi pisci ne govore izričito toliko o pseudoreligijama, nego jednostavno o drugim religijama, onda bi ko dakako mogao dobiti dojam da se sve konkretne religije, prava i krive, smatraju ravnopravnima — barem u tom smislu, da je u svakoj od njih ostvarena čitava bit religije kao takove, ma da nakon objave nije čovjeku ostavljeno na volju da prihvati bilo koju od njih. Ali apstraktna pogibao nije konkretna zabluda!

U vezi s ovim moramo reći da ne postoji ni prigovor, da bi naime prema prvom stanovištu »religija uopće« konsekventno važila kao generički pojam, kojem bi prava i krive religije bile podređene kao vrste. Lagano je uvidjeti da se tu radi o čisto analognim pojmovima, ako se razlikuje historijski pojam religije od dogmatskog. Dogmatski pojam, koji isključivo obuhvata bitne oznake objavljene i prema tome jedino prave religije, ne trpi pored sebe druge religije u smislu jednosmislog pridjevanja (*praedicatio univoca*). Rosenmüllerove tvrdnje osnivaju se faktično baš na ovom pojmu religije. Zato sa tog gledišta ispravno tvrdi, da druge »religije« nijesu religije osim ukoliko se u njima obistinjuju neki elementi prave religije. Time je ujedno jasno da se tu radi o čisto analognom pojmu religije. Ali Rosenmüller zanemaruje (štoviše niječe *implicite*) historijski pojam religije. Konačno i ljudski razum mora do izvjesnih granica prosuđivati činjenice, koje se jednodušno smatraju religioznima. Pa zašto ne bi razum te elemente, do kojih može doći svojim vlastitim sposobnostima, mogao nazvati »religijom uopće«? Taj se pojam naravski ne smije protiviti dogmatskom pojmu, niti može biti tako određen kao dogmatski pojam. Ali zašto bi nužno morao biti nekoristan ili kriv? To Rosenmüller nije dokazao, niti će mu ikad

uspjeti da dokaže. No da bi se ta »religija uopće« lagano mogla shvatiti kao generički pojam, za to je uistinu velika pogibao — to se mora priznati, — ali teologija sa dogmatskim pojmom religije ostaje i tu negativna norma kao uostalom u svim filozofskim pitanjima. Zato ne slijedi da je tradicionalni pravac filozofije religije nedosljedan, nego baš naprotiv slijedi da se on sasvim dosljedno drži u granicama svoje kompetencije.

Rosenmüllerovu knjigu recenzirao je među ostalima i sam Wunderle.²¹ Zanimljivo je da se on nije upustio u prijepor oko predmeta i metode filozofije religije, nego jedino predbacio piscu da se pored fenomenološkog raščlanjivanja pojmova nije dovoljno obazirao na konkretne faktičnosti, jer se religija ne može ispravno shvatiti ako se ona ne uzima prvo kao povjesna i psihološka činjenica.²² Ma da se ova primjedba direktno odnosi na sistematski dio Rosenmüllerove knjige, u kojem naročito razvija dokaze za egzistenciju Božju sintezom platonsko-augustinske tradicije i »katoličke fenomenologije«, ipak se vidi da Wunderle još sasvim u smislu svoje metode naglašuje religiju kao »povjesnu i psihološku činjenicu«. Uz to i sama okolnost, da Wunderle nije izričito odgovorio na Rosenmüllerove opaske, nije od sporedne važnosti: to dokazuje barem da Wunderle nije smatrao potrebnim da iznova opravda svoje vlastito stanovište.

I M. Rast je u svojoj naučnoj kritici Rosenmüllerove knjige sasvim prešutio pitanje o predmetu i metodi filozofije religije.²³ No mi tumačimo to jednostavno time što je kritik — kako smo doznali — profesor teodiceje i stoga mu je stalo samo do dokaza egzistencije Božje, kako ih Rosenmüller razvija.²⁴

²¹ *Philosophisches Jahrbuch*, 46 Band (1933), 2. Heft, str. 238.—239.

²² »Der Wert des Buches liegt für mich in der phänomenologischen Begriffs- und Sinnesanalyse. Diese beiden werden für jede Religionsphilosophie unerlässliche Hilfsmittel bleiben. Immerhin möchte ich entschieden betonen, dass das Erfahrungsmaterial daneben ebenso wichtig ist. Religion ist jedenfalls ein wirklichkeitsbezogenes Erlebnis und kann nur richtig verstanden werden, wenn sie zunächst als geschichtliche und psychologische Tatsache gefasst wird. Damit tritt eine Realität als Gegenstand für die philosophische Betrachtung auf, an die jeglicher Versuch einer Sinnerklärung notwendig anknüpfen muss. Die volle Rücksicht auf diese Wirklichkeit vermisse ich in der Darstellung Rosenmüllers.« Navedeno mjesto, str. 239.

²³ *Gregorianum* XIV (1933), str. 624.—626.

²⁴ Drugo je pitanje da li je Rast morao u naučnoj kritici ocijeniti ovu knjigu u onom posebnom okviru, u kojem pisac hoće da se gleda njegovo razlaganje. Koliko je do nas, to se slažemo sa negativnom kritikom u pogledu Rosenmüllerova razvijanja dokaza za egzistenciju Božju. Ali ti dokazi mogu se po sebi u filozofiji religije bez protivuslovlja razvijati i po jednoj i po drugoj metodi bilo u platonsko-augustinskom bilo u aristoteliskotomističkom pravcu. Sasvim drugo je pitanje, koji je pravac u sebi koristan i ispravan. Rosenmüller se drži prvog pravca.

No u svakom slučaju mora se priznati, da je prva metoda unekoliko uvjetovana već i samim podrijetlom filozofije religije. Izvan svake je sumnje, da je potreba ove nove filozofske discipline slijedila kao izljev modernih imanentističkih, racionalističkih i idealističkih sistema. Valjalo je sa čisto filozofskog stanovišta odbiti napadaje na religiju, i to baš na bit religije. Ovi moderni filozofi izvažali su svoje nazore o religiji jednostavno iz svojih gotovih sistema i nastojali su da u tom smislu tumače empiričke religiozne čine i činjenice. Filozofskim sistemima mogla je samo filozofija odgovoriti, držeći se naravski filozofske metode. Njezini dokazi važili su barem *ad hominem*. No sad je u pitanju opravdanost metode u čisto objektivnom smislu, bez ikakvog obzira na polemičke svrhe.

Što valja u tom pogledu odgovoriti? Vidjeli smo da Rosenmüllerove kritičke opaske i poteškoće nijesu tako ozbiljne, da bi trebalo napustiti tradicionalnu metodu. Bilo bi nerazborito uoči ovakvog stanja stvari htjeti izgraditi filozofiju religije pod novim vidom sa novim, nešto odveć tijesnim predmetom. S druge strane ipak smatramo da se ne smije posve apodiktčki odbiti Rosenmüllerovo stanovište, nego da treba željeti da Rosenmüller u interesu stvari više razjasni i opravda svoje stanovište. Zato vidimo najbolji znanstveni prinos k ovom pitanju u tome, da se još ne odlučimo definitivno, nego da prepustimo pitanje daljnjoj naučnoj diskusiji. Ta problematika iziskuje više vremena i — ako se ne varamo — nekoliko monografija, u kojima se ne samo usput nego izričito i formalno obrađuju sva nužna pitanja glede predmeta i metodičke izgradnje filozofije religije. Mi smo pak potpuno zadovoljni, ako nam je uspjelo da svrnemo pažnju nadležnih krugova na tu problematiku i ako smo barem nešto doprinijeli bistrenju pojmova odnosnih pitanja, jer to je prvi preduvjet za ispravno i trajno rješenje.

