

Peti naslov u filozofskoj biblioteci *Aletheia*, koju je Matica hrvatska pokrenula 2012. godine, kapitalno je djelo njemačkog teologa i filozofa Bernharda Weltea, nastalo na temelju njegovih predavanja koja je pod nazivom "Fenomenologija religije" držao od 1949. pa sve do umirovljenja 1973. na Katedri za kršćansku filozofiju religije na Bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Freiburgu. Iako je ovo prvi prijevod neke Welteove knjige na hrvatski jezik, autor nije posve nepoznat kod nas. Povodom Heideggerove smrti, u tadašnjem časopisu *Život*, objavljen je 1977. pod naslovom "Tražiti i naći" čuveni govor kojeg je svom frajburškom kolegi Welte održao na sprovodu. Uz taj tekst pojavio se u prijevodu i njegov osvrt "Nekoliko misli o djelu i djelovanju Martina Heideggera" te kratko pismo upućeno Tomi Verešu (našem najznačajnijem teologu 20. stoljeća koji je iscrpan prikaz djela *Religionsphilosophie* dao u četvrtom svesku časopisa *Crkva u svijetu* već 1979. godine). Ozbiljnije nam je mišljenje B. Weltea približio tek prof. Stjepan Kušar s dopunjenim prijevodom svoje doktorske disertacije *Spoznajna Boga u filozofiji religije. Bernhard Welte i božanski Bog* (Zagreb, 1996.), inače prevoditelj i pisac informativnog pogovora u knjizi kojom se ovdje bavimo.

U spomenutim predavanjima je, dakle, bilo riječi o fenomenologiji religije. Klaus Kienzler, jedan od urednika samostalnog izdanja Welteova glavnog djela (koje se pojavilo i kao svezak III/1 *Sabranih spisa*), u uvodu tvrdi da je to "standardno djelo frajburške fenomenologije o religiji", nakon čega daje nespretnu definiciju fenomenologije kao "iznašanja u pojavak svega onoga s čime se susrećemo" (11). Nespretnu stoga što "iznašanje u pojavak" (duha) više podsjeća na Hegelovu raniju filozofiju nego na frajburšku fenomenologiju, dok bi bavljenje "svime onim s čime se susrećemo" možda i bila neka misaona djelatnost, ali ne filozofija. Trebalo bi se stoga najprije zapitati u kojoj je mjeri Welteova filozofija religije uopće fenomenologija, ima li se u vidu smjer filozofiranja koji se pod tim nazivom razvio iz Husserlovih istraživanja. Sa zreloom odnosno transcendentnom fenomenologijom Welteova promišljanja tematski i terminološki imaju malo toga zajedničkog. Problem se ponajprije sastoji u tome što je religiozno iskustvo svakako moguće uzeti za predmet fenomenologijske analize, ali ono što religiozno iskustvo prepoznaje kao svoj predmet u načelu je nad-iskustveno i kao takvo prelazi granicu takve vrste istraživanja. Transcendencija kod Husserla ima značenje načina bitka svakog predmeta s obzirom na akt kojim je intendiran, a ne označava kao u filozofiji religije isključivo sferu božanskog – o čemu se vjeruje, što se naslućuje i prepoznaje, ali nikada ne može postati predmet znanosti podložan

intersubjektivnoj provjeri. Ipak, nešto od osnovnih načela fenomenologije prisutno je u Welteovoj knjizi. Prije svega, to su bespretpostavnost istraživanja (fenomenolog se upušta u svoje proučavanje bitnih struktura egzistencije teorijski neopterećen, kao “apsolutni početnik”, i to krećući od onoga što je svakome blisko i u čemu svatko biva najprije i najčešće) te detaljna analiza korespondirajućih doživljaja u kojima se postupno otkriva traženo u onome kako-se-pokazuje-za-nas. Sama razrada knjige ima posve fenomenologijsku formu (Husserlove *Kartezijanske meditacije*, primjerice, navode *cogitatio* kao glavnu temu razmatranja s obzirom na puninu koju otkriva nerazdvojna trostruka struktura *ego-cogito-cogitatum*). Religija je tako određena kao “čovjekov odnos prema Bogu ili području božanskog” (36), pri čemu filozofija religije treba pobliže razjasniti (religioznog) čovjeka i ono božansko (ukoliko se objavljuje čovjeku), kao i mnogostrukost izraza vjere koja ih povezuje. Upućivanje na čuveni sedmi paragraf *Bitka i vremena* odmah na početku djela (23) otkriva nam shvaćanje fenomena kao “onoga što se pokazuje samo po sebi”, što ostavlja za zadatak u riječi prevesti način njegova pokazivanja. Heideggerova filozofija stalno je prisutna u Welteovoj izvedbi filozofije religije, međutim, uglavnom iz faze kada je i sam Heidegger napustio fenomenologiju u korist onog što je nazivao “bitnim mišljenjem”, bitkovnopovijesnim mišljenjem, mišljenjem drugog početka itd.

Filozofija religije kao “opravdavanje” ili kritičko rasvjetljavanje biti religije pred forumom razuma nastaje tamo gdje je religija izgubila izvornu snagu i uvjerljivost (33). Religija slabi, a mišljenje se emancipira, što su vjernici udaljeniji od događaja božanske objave koji s vremenom ostaje samo u pisanom svjedočanstvu i kolektivnom sjećanju. Ova epohalna prigoda se ritualno obnavlja ali suvremenom iskustvu postaje sve više strana i nerazumljiva. Tamo gdje ono božansko sjaji najjasnije ne javlja se potreba kod izabranika što ga osvjedočuju za argumentiranom raspravom koja bi ga dokazivala, nego silni napor da svoj jedinstveni doživljaj prenesu u simbolički jezik (183) i pobude kod drugih spremnost da prepoznaju migove onostranog. Vjera zahtijeva prepuštenost, osobnu pogodенost vlastitim “predmetom”, kao i upućivanje cjelokupnog svog života u smjeru koje ono u što vjerujemo pokazuje i zadaje. Vjera može slabiti, blijedjeti, može biti iskrena ili zapravo nedovoljno proživljena, ali ne može se akumulirati, ne može se opovrgavati protuargumentima i ne može se prenositi drugima. Utoliko religija može nesmetano postojati i tamo gdje ne reflektira o svojoj biti, o svojoj pojmovnoj i simboličkoj utemeljenosti, gdje ne dokazuje, ne propituje, ne analizira i ne primjenjuje sebi strane znanstvene metode. Treba svakako napomenuti i da Welte pokušava govoriti o religiji kao općem fenomenu, dotičući se primjera iz budizma (molitva šutnje), židovstva (Bog određenog naroda kao utemeljitelj zajednice) i politeističkih religija (umnožavanje božjeg lika), mada je nit vodilja njegove filozofije svakako kršćanstvo, što je vidljivo kako iz njegovih tvrdnji o

“pročišćavanju u smjeru monoteizma” (138), poglavito citirane patrističke, skolastičke i mističke literature, tako i brojnih primjera iz Biblije koje navodi potkrjepljujući svoje teze.

S filozofijom, koja pak ne prihvaća nikakve svete i neupitne istine, religiju veže određena egzistencijalna odlučnost za uranjanjem u ništa i zadržavanjem u bezdanu što baca svjetlo na biće u cjelini (njem. *Abgrund* znači “bezdan”, ali doslovno “bez-temelj”, u ovoj interpretaciji “ono neutemeljeno koje sve utemeljuje”). Welte stoga svoje razmatranje “noeme” fenomenološkog istraživanja pokreće upravo iz tog fundamentalnog ugođaja koji nas zatiče, pogađa, izbacuje iz svakodnevnog ophođenja s unutarstvjskim bićem i ugađa za ne-biće. Čovjek sebe odjednom nalazi stiješnjenim između ništa iz kojeg je došao i ništa u koje neminovno srlja. Odlučno pak valja učiniti misaoni “skok” u to ništa i pokušati razaznati skriva li se nešto iza tog “vela bitka” (Heidegger) ili ništa samo ništi, odbija od sebe natrag k stvarima i svakodnevnom bavljenju korisnim, razumljivim, dohvatljivim itd. Jedan misaoni put iz te uronjenosti u ništa vodi k fundamentalnoj ontologiji i analitici tubitka, a drugi, kojim kreće Welte, prepoznavanju i razradi teološke razlike između bića (uvjetovanog, vremenitog, stvorenog) i nad-bića (bezuvtjetnog, vječnog, stvoritelja). Welte navodi jednu zanimljivu analogiju koju je nužno spomenuti jer na njoj počiva smjer argumentacije njegove filozofije religije. On priziva svima poznato sjećanje na neki trenutak kada smo kročili u posve zamračenu prostoriju (60). Najprije, sve dok ne dopre barem tračak svjetla, u njoj ne vidimo ništa, tj. upravo vidimo samo ništa, ali to ne znači da u prostoriji doista ničega nema. Ništa u koje zurimo ne razaznajući čega tamo ima zapravo je za nas tajna sve dok nešto ne istupi u neskrivenost iz bezoblične tame. Na taj bi način, prema Welteu, trebalo shvatiti i onu bačenost u ništa iz kojeg se najprije i najčešće želimo otrgnuti bježeći od praznine koja nijemo zjapi. Zadržimo li se odlučno u tom bezdanu, ne-biće neće biti čisti nebitak koji paralizira mišljenje, nego se pomalja kao ono neuvjetovano i beskonačno, transcendentno ali opet takvo da na neki način prodire u svijet objavljujući se čovjeku. Welte je, naravno, u opasnosti da ne-biće shvati ontički, tj. da ništa postane nekakvo “ono što jest”, ali tome se teološka misao odavno pokušala otrgnuti govoreći o Bogu kao o onom “posve drugom” (čuvana tvrdnja Tome Akvinskog glasi: *Deus non est in aliquo genere*). Iako se ne poziva na svoj izvor u tom dijelu rasprave, mišljenja sam da Welte svoju tezu da je ništa drugo ime za Boga (jer Bog transcendiru biće u cjelini) duguje čitanju Eriugenina *Periphyseona*, mada je karolinški filozof odnose bića i ne-bića (tj. pet modusa tumačenja njihova odnosa) daleko iscrpnije izložio u svojoj knjizi. Welteov poriv za prihvaćanjem ovakvog rješenja primarno je etički, jer ništavno ništa ne jamči smisao egzistenciji, pa bi tako i naš bitak-u-svijetu postao ništavan. Time što transcendentiju smješta u regulativnu sferu praktičnog uma (a ne znanstvene spoznaje), Welte na određeni način slijedi Kanta iz kritičkog pe-

rioda njegova filozofiranja. Pitanje je samo da li neprihvatanje rješenja koje nudi religija automatski znači i odbacivanje “postulata smisla” iz naših života ili, iz iste perspektive, “zemaljski” smisao postaje samo neutemeljeni privid i površinski omotač posvemašnjeg besmisla. To ostavljamo čitateljima otvorenim za daljnje promišljanje.

Druga problematična postavka na kojoj počiva Welteova filozofija religije prihvaćanje je osobnog bitka kao središnjeg i najznačajnijeg modusa bitka u svijetu (ali takvom koji je prožet božanskom moći). Iz osobnih odnosa, ostvarenih u dijalogu između “ti” i “ja” u kojem se oslovljavamo zbog nečega u kontekstu našega svijeta (115), “*sve drugo* biva jasno i postiže svoju značajnost” (121). U tome se svakako slažem s Welteom (i čitavim nizom mislilaca koji su na ovaj fenomen upozorili prije njega, primjerice Martin Buber), ali sljedeći korak jednostavno ne slijedi iz onoga do čega je analiza transcendencije neizrecivoga stigla do tog trenutka – apsolutnu tajnu također obilježava osobni bitak, pa se prema Bogu ne odnosimo kao prema raspoloživoj činjenici, niti mu se isključivo približavamo u šutljivoj meditaciji kao samoukinuću, nego ga u izgovorenoj molitvi također oslovljavamo s “ti” (iskazujući mu zahvalu, divljenje, tražeći oprost grijeha i tome slično). Bog je, doduše, transcendirajuća osobnost ili “vječno ti” (124) koje ostaje izvan svakog poimanja, ali njegova objava nam ipak dopušta da mu se obratimo na taj način. O objavi, kao u-ob-ličavanju, pri čemu nad-biće u jedinstvenoj prigodi (*kairos*) uzima lik bića (129), nemoguće je pružiti filozofijski dokaz, nego treba “poslušati pozitivna svjedočanstva religijskog iskustva” (133). Suvišno je reći da na ovom mjestu prestaje koherentna argumentirana rasprava i počinje deskriptivna analiza bitnih odrednica vjere u koje nećemo detaljnije ulaziti. Welteu je pak iznimno stalo do toga da je Bog o kojem govori upravo “božanski Bog” (termin iz Heideggerova *Pisma o humanizmu*), a ne *causa sui* kojem se ne može moliti, prinostiti žrtve, slaviti ga obrednim pjesmama itd. Još jedna dimenzija etičkoga dolazi ovdje do izražaja – apsolutna tajna ne pridaje samo smisao našim životima nego i drži zajednicu (vjernika) na okupu. Nužno je onda da molitva bude izgovorena, da obredne radnje koje održavaju kolektivno sjećanje budu javne, da se obilježavanjem blagdana vrijeme, tako reći, otima iz svoje nivelirajuće linearnosti i iz godine u godinu ponovno vraća na istaknute prigode snažne povezanosti smrtnika s božanskim koja se time obnavlja. Doživljaj božanskoga u ljudskim zajednicama, pa onda i njegovo poprimanje simboličnih likova te njegovo pružanje i uskraćivanje, povijesno je raznoliko. To objašnjava diversifikaciju svjetskih religija, kao i smjenu razdoblja u kojima religija igra značajnu ulogu u društveno-političkom životu i onih kada njezina uloga postaje samo sporedna. Welte upozorava i na opasne pojave ateizma (§11), izopačenja religije u ideologiju ili fanatizam te umnožavanja njezinih likova lišenih božanske biti i pokušava ove fenomene objasniti kao izraz pozitivne znanstveno-tehničke volje za ovladavanjem i upravljanjem

svime te, s druge strane, estetizacije iskaza, prikaza i rituala koji su ostali bez izvornog značenja i postali, rekli bismo, dijelom suvremene kulture spektakla. No religija odolijeva iskušenjima, jer “u dubini srce ipak ostaje dirnuto Bogom”, a vjernicima ostaje nadati se spasenju kada će “religija kao odsjaj onog vječnog u vremenu prestati i uzdići se u čistu sadašnjost” (231).

Zaključno treba reći da je Welteova *Filozofija religije*, koju sam ovdje ocrtao samo u grubim konturama, vrlo uspjeta i zanimljiva studija u kojoj je očuvana živa riječ predavanja, lako se čita, ne iscrpljuje suvišnim detaljima i ne traži pretjeranu upućenost u povijest filozofije ili autoru svojstvenu terminologiju da bi u njoj rečeno bilo razumljivo. Osim toga, ona nudi jedan svjež pristup promišljanju religije pokušavajući dati zaokruženu i utemeljenu sliku njezinih bitnih odrednica. Ipak, njezino najveće postignuće sastoji se u tome što tjera na samostalno promišljanje tema kojih se dotiče, pri čemu je koncentrirani čitatelj u stalnoj raspravi s tekstem tražeći vlastita, ponekad i posve drugačija rješenja od ponuđenih. Može li se tražiti više od jedne filozofske knjige?

Nebojša Mudri

Klinički bolnički centar Osijek

J. Huttlera 4

HR-31000 Osijek

nmudri@gmail.com