

vremeni čovjek, gledalac, svakodnevno izložen pornografiji koja oblike rada (parnih) mašina preslikava na oblike parenja ljudskih tijela, pred dilemom je koju u njega usađuje ponavljanje slika ljudskih mašina u činu bezgrešnog funkcioniranja« i citira ono što piše McLuhan da seks, tehnologija i smrt grade misteriju mehaničke nevjestice i da se u dešifriranje procesa McLuhan okreće analizi medija: oglasima, tekstu, fotografijama, tehnikama manipulacije. U Alićevoj knjizi analizira se i fundamentalizam i to (mas)medijski, gdje se javnost podsjeća da je »danas na djelu Prvi svjetski masmedijski rat, a ključ rata je proizvodnja duše prema poželjnom profilu najutjecajnijih grupacija u svijetu«. Kada se radi o totalitarizmu, njegovi (mas)medijski korijeni leže pod plaštom »izvoza« demokracije i skrivaju se novi oblici kolonijalnog osvajanja podjele svijeta dok je demokracija postala »neobavezujuća«. Posljednje poglavlje Alićeve analize posvećeno je umjetnosti i sinergiji umjetničkih pristupa u otvorenosti novih medija. Nikada, kao u ovom vremenu, nije bilo toliko umjetničkih djela, piše Alić, dok je masovnost umnožavanja tradicionalnoj umjetnosti uzela dušu. Filozofija medija mora odgovoriti na pitanje odnosa *biti* umjetnosti kao takve i suvremenih (mas)medijskih posredovanja, odnosno sudbine umjetnosti u doba novih medija i nove medijske pa i artistske pismenosti. Alić, između ostalog, zaključuje da će vječnost umjetnosti biti naj-snažnija kada se poput života rađa i nestaje u svojim prolaznim oblicima.

Knjiga *Medij jezika. Filozofija razumijevanja* značajan je znanstveni i sveobuhvatni autorski izraz filozofa Seada Alića, s izgrađenim stavovima i osobnim mišljenjem i promišljanjem stvarnosti. Tematskom analizom autor se okrenuo suštinskim pitanjima s distance tradicionalnog te je zauzeo mjesto onih mislilaca koji su već dali puni doprinos razvoju i poimanju suvremene filozofske misli.

Mirko Jakovljević

doi: [10.21464/fi37116](https://doi.org/10.21464/fi37116)

Bernhard Welte

Filozofija religije

**Preveo Stjepan Kušar,
Matica hrvatska, Zagreb 2016.**

U uvodu Klaus Kienzlera iz 2008. godine, petom od petnaest izdanih svezaka *Gesammelte Schriften* Bernharda Weltea, saznajemo kako je zapravo *Filozofija religije* glavno Welteovo djelo iz cjeline njegovih *Sabranih spisa*, a kojega sada imamo prilike čitati i u izvrsnom hrvatskom prijevodu Stjepana Kušara. *Filozofija religije* zapravo je zbirka Welteovih predavanja o filozofiji religije održanih u Freiburgu od 1962. do 1973. godine. Welte to naziva i fenomenologijom religije, odnosno obuhvatnim načinom sagledavanja onoga što je za religiju doista bitno u njezinoj religioznosti. Takvoj fenomenologiji prigadanje – *das Ereignis* – nije manje važno od samoga sadržaja religije jer čitatelja vodi pred kršćanskog osobnog i trojedinog Boga s obzirom na to da čovjek dijaloški odgovara Bogu posredstvom molitve, kulta i vjere. Filozofija religije, kao jedna od mogućih filozofijskih disciplina, javlja se koncem 18. stoljeća te već ima bogatu historijsku tradiciju sve do Welteova pokušaja njena ponovnog sagledavanja. Welte filozofiju religije bazira na Husserlovoj fenomenologiji i Heideggerovoj hermeneutici faktičnosti. Sam pak Welte u svojem *Predgovoru* iz 1977. godine kazuje nam da ne ulazi u raspravu s pozamašnom religijsko-filozofijskom literaturom jer se neposredno hvata u koštac sa stvari o kojoj je zapravo u samoj knjizi riječ, ali se osvrće na moderne filozofijske struje jer oblikuju javno mnijenje o samom pojmu religioznosti. To su, prije svega, kritička teorija i moderni pozitivizam.

Bernhard Welte rodio se 1906. u Meßkirchu, u pokrajini Baden u jugozapadnom dijelu Njemačke. Pohađao je osnovnu školu u koju je prethodno išao i sam Martin Heidegger. U Freiburgu studira filozofiju i teologiju, a potom je zaređen za katoličkog svećenika 1929. Od 1934. do 1948. tajnik je freiburškog biskupa Konrada Gröbera koji je Heideggeru poklonio knjigu Franza Brentana o mnogostrukome značenju pojma bića za Aristotela čime je, pokazat će se, izvršen presudan utjecaj na samog Heideggera. Welte je doktorirao iz teologije 1938. godine. Habilitirao je na temu filozofske vjere u Karla Jaspersa pod zračnim napadima saveznika. Postao je docent, a potom i profesor na katedri za kršćansku filozofiju religije na Bogoslovnom

fakultetu Sveučilišta u Freiburgu gdje je ostao sve do svojeg umirovljenja 1973. i smrti 1983. godine. Čitav svoj životni vijek sam je sazeo istaknuvši na vlastitom nadgrobnom spomeniku moto:

»Kad bijah u tjeskobi, dao si mi prostora.« (Usp. Ps 4,2)

Započinjući svoju raspravu, Welte prvo obraća pažnju na temeljno pitanje o tome što filozofija religije zapravo jest, a potom što filozofija, a što religija zapravo jesu. Filozofija religije nužno mora biti filozofija, no što filozofija uistinu jest? Nema jednoznačnih odgovora niti ih smije biti na takvo zamašno pitanje jer čovjek mora sam misliti kako bi filozofija samu sebe razjasnila. Welteova je pozicija da je svako filozofiranje nužno i mišljenje. Filozofija se tako pokazuje kao događanje i to događanje mišljenja samog. Konzekventno takvom polazištu, Welte tvrdi da je filozofija nužno nešto ljudsko, a filozofijsko mišljenje »izvršna forma ljudske slobode« (str. 22). Welte je konzekventan mislilac, ali ostaje diskutabilna pozicija da je filozofija tek nešto puko ljudsko u smislu ljudskog mišljenja kao jednog od tek mogućih načina ljudskog umovanja, čime nam se ujedno Welteovo shvaćanje filozofije može činiti ponešto reduciranim. Izlažući fenomenologijsku metodu Welte, pozivajući se na Heideggerov *Sein und Zeit*, tvrdi da filozofijsko mišljenje mora sve korake iskazati upravo polazeći od svoje vlastite stvari, uhvatiti se ukoštac s pojmovima i riječima jer se pomoću njih omogućuje vidjeti temelj, odnosno uvidjeti kako se stvar sama pokazuje polazeći od sebe same. Time se mogu odbaciti kritike egzaktnih znanosti jer filozofija tako svoj temelj ima u zbilji i bitku same stvari o kojoj je riječ. Um je čovjekovo razumijevanje sama sebe, a ujedno i razumijevanje bitka unutar kojega se čovjek može kretati i razvijati. Dok filozofijsko mišljenje traga za bitkom onoga o čemu nastoji promisliti i samim bivstvomanjem propitivnog bića, dotle egzaktne znanosti utvrđuju puke činjenice i usustavljaju ih ne upuštajući se u pitanje što propitivana stvar uistinu jest, što se kao cjelina da shvatiti iz mnoštva pojedinačnih momenata.

»Pravo filozofijsko utemeljivanje sastoji se u mislećem sagledavanju i pohranjujućem poimanju onoga što je otkriveno filozofijskim mišljenjem. Dakle, filozofijski temelji nalaze se u onome što je postalo vidljivim i što je moglo biti učinjeno vidljivo polazeći od same stvari.« (str. 27)

Filozofijsko je mišljenje nužno nedovršivo po svojoj biti jer se uvijek ide novim filozofijskim putovima, ali oni stari, vječno se vraćajući, ostaju zanimljivima i plodonosnima.

Ulazeći dublje u problematiku smisla i svrhe nečega takvoga kao što je filozofija religije, Welte piše sljedeće:

»Filozofija religije je filozofijsko mišljenje koje religiju čini svojom stvari te se stoga trudi objasniti bit i način bitka religije. Stoga filozofija religije u svojem mišljenju traga za odgovorom na pitanje što je zapravo religija.« (str. 30)

Filozofijsko mišljenje nužno se religijom mora baviti kao nečime što je dano jer religija nije proistekla iz filozofijskog mišljenja, ona naime stoji na svojem vlastitom korijenu koji joj je neotudiv. Religija je nužno ljudsko događanje i forma ljudskog života. Budući da religija svoj život pronalazi u ljudskim formama, moguće je objasniti zašto je religija imala velikog utjecaja na ljudsku povijest iako je Bog nužno iznad bilo kakve povijesti ili puke historije. Religija je imala ljudsku, a nekad čak i odviše ljudsku, povijest. Sama religija, a pod time Welte prije svega misli kršćanstvo, nije više nešto što je samorazumljivo. Slaže se s marksistom Gardavskijem da Bog danas nije još sasvim mrtav. Mora se zadobiti kritička podloga za propitivanje čovječjeg odnosa spram faktične religije kao i sve više raširene faktične nereligije. Filozofija nije opasna za religiju utoliko ukoliko se u nju ne upliće na neprimjeren način, pokušavajući religiju konstruirati iz autonomnog područja ljudskoga uma. Predmet koji je filozofiji religije unaprijed dan ne smije biti polazište koje je samorazumljivo jer tada to više ne bi bila filozofija, nego teologija.

Polazište da je religija čovjekov odnos spram Boga i onog božanskog samo je po sebi problematično jer prvo treba osvijetliti što je čovjek, što je Bog, što je ono božansko te što je bit religije. Religijski se odnos za Weltea temelji na ljudskom opstanku, odnosno unutar odnosa koji je religiozan ljudi se ponašaju religiozno, što je sasvim osebujan način ophođenja spram cjeline svega što jest. Religija tako, doduše, jest način i oblik specifičnog ljudskog opstanka, ali uvijek se samokonstituirala polazeći od onoga nadljudskoga, božanskog samog. Religiozni odnos čovjekova opstanaka spram Boga ima svoje vanjske dimenzije vjere i meditacije, kao i unutarnje dimenzije kulta i naviještanja. Welte se izričito distancira od pojma religije kao čovjekovog pokušaja da vlastitim silama stekne Božju pravednost – kako je to nabačeno u Karla Bartha i Dietricha Bonhoeffera. Doduše, religija prethodi filozofiji religije, ali filozofija religije mora inzistirati na posljedicama po religiju jer je usmjerena na praksu, što će reći, usmjerena je na budućnost religije. S jedne strane filozofija dolazi nakon religije, ali s druge strane, kao kritički reflektirana, religija se pokazuje kao onaj fenomen koji istom slijedi nakon filozofije religije.

Pod religijom i filozofijom religije u novovjekovnoj filozofijskoj situaciji Welte prven-

stveno misli skupinu filozofijskih autora koji se baziraju na egzaktnoj empirijskoj znanosti (pozitivizam, filozofijska lingvistika i kritički racionalizam) te one autore koji se baziraju na kritici društva (Frankfurtska škola). Unutar filozofije znanosti dotiče se Wittgensteina i njegova klasičnog djela za filozofiju znanosti *Tractatus logico-philosophicus*. Filozofija je tu shvaćena kao ona koja ima jedinu svrhu u logičkom objašnjavanju egzaktne prirodne znanosti. Ona nema vlastitih stavova niti ih smije razvijati jer se činjenice ne daju deducirati, nego samo prihvatiti na razini iskustva. Stoga je razumljivo zašto Bog kao beskonačan i nužan ne potpada pod takvu djelatnost i vidokrug. Slična ograničenja i ispuštanja religije iz razmatranja uslijedit će i kod Karla Poppera i kod Hansa Alberta. Što se pak tiče kritičke teorije Theodora Adorna, Maxa Horkheimera i Jürgena Habermasa, koja za cilj ima usmjerenost prema praksi i analizi konkretnih društveno-historijskih odnosa, religija se ignorira pozivajući se na tradiciju Karla Marxa i njegove analize Feuerbachove kritike religije, dok s druge strane, ukoliko se religija u razmatranje ipak uzima, utoliko je onda to pod vidom dihotomije ugnjetavanja i emancipacije. Ipak, ni filozofija znanosti ni kritička teorija, koliko god široke bile, ne iscrpljuju fenomen religije niti se to ikada može učiniti.

Većina mislilaca novog vijeka traži znanstvene dokaze Božjeg postojanja u smislu egzaktne znanosti, što je fenomen koji nam je poznat od Kanta naovamo, ali ipak postoje putovi kojima nas Welte vodi da bismo Boga »iskusili«, imajući uvijek u vidu kako to nisu dokazi o Božjoj opstojnosti. Za jednog Heideggera, Bog koji je postavljen dokazima nije uopće božanski Bog, nego je stručni naziv u filozofiji za Boga *causa sui*, a to je Bog kojemu se čovjek ne može moliti i prinostiti žrtve, pasti na koljena ili plesati pred njim. Mi bismo rekli i da je nedostojno Boga samoga pokušati reducirati na puku egzaktnu stvar koja se može kvantificirati. Tri temeljne činjenice koje ovdje moramo imati u vidu, susrećući se s fenomenom religije, opstanak su svakog pojedinog čovjeka (tubitak, *Dasein*), uvid u činjenicu da nismo oduvijek bili niti ćemo zauvijek biti te pitanje o smislu toga ništa kao i nabačaj smisla čovjekovog života. Ono ništa nije ni stvar niti je subjekt unatoč tome što naš jezik stvara privid pridavanja predikata tome »ništa«, govoreći o njemu da je bezuvjetan i beskrajan, a opet to isto ništa ima za Eugena Finka apsolutnu moć kao apsolutan gospodar nad svime što zapravo jest. Čovjek se nikada ne smije odreći smisla pred onim ništećim ništa jer to ništa može biti protumačeno i kao skrivena neskrivenost i neskrivena skrivenost

bezuovjetne i beskonačne moći koja svemu što jest daje smisao jer je vjera u takvu moć razumski utemeljena vjera. Čisto ništa tek je način pokazivanja u fenomenalnosti beskonačne moći. Time se ujedno razrješava i Münchhausenova trilema koja se tiče filozofije znanosti i epistemologije. Tajna toga ništa onkraj je svake ograničenosti i faktičnosti te onkraj svega što se može bićem nazvati. Za Tomu Akvinskoga Bog je onkraj svih kategorija bića. Jezični izričaji su nedostadni da obuhvate to ništa. Ozbiljan prigovor, naime da je Bog projekcija ljudske subjektivnosti, doduše dolazi od Feuerbacha, Marxa i Freuda, ali ipak fenomen smrti nije puka projekcija ljudske subjektivnosti, to je očigledna činjenica, kao što je to i nebitak.

Nasuprot onome ništa koje nam nadolazi, nalazi se ono ništa iz kojega mi kao ljudi dolazimo. Potreba za objašnjenjem razloga onoga prošloga potreba je prije svega našega mišljenja, ali i potreba stvari koju se promišlja jer mišljenje ne misli sebe već misli svoju stvar. Naizgled se može činiti da je Wittgenstein bio u pravu s tvrdnjom da se Bog u svijetu ne objavljuje, prema onoj tezi Huga Grotiusa da znanost objašnjava fenomene kao da Boga nema, ali zapravo je ključno pitanje odakle sam taj objašnjavajući razlog za neku posljednicu, u čemu je on utemeljen i razložen. Odvratiti se od predmeta i okolnosti u svijetu prema cjelini svega što jest znači ujedno i pitati se najradikalnije moguće pitanje zašto uopće nešto jest, a ne radije ništa kako je to prvi postavio već Leibniz, a preuzeli Schelling i Heidegger na originalan i produktivan način. To ništa tako se pokazuje kao beskonačna moć shvaćena kao uzrok koji utemeljuje sav niz, ono je transcendirajuće prvo, ali opet kao ništa imanentno unutarsvjetskim uzrocima.

»Objektivno je opravdano vjerovati da sve što jest stoji na temelju koji sve odlučuje i nosi.« (str. 93)

Welte se upušta i u kratki ekskurs o dokazu za opstojnost Božju od učinka prema uzroku (*Demonstratio per effectum ad causam*), u što spada i *quinque viae* Tome Akvinskog. Drugi je oblik dokaza ontologijski dokaz za postojanje Boga u klasičnoj formulaciji Anselma Canterburyjskog u *Proslogionu*. S oba oblika dokaza kritički se hrva Immanuel Kant u svojoj *Kritici čistog uma*. Iako Welte uvažava velike Kantove misli, njegova fenomenologijska metoda vodi onkraj puke imanentne uzročnosti koju je u vidu imao Kant kada je izvodio svoju kritiku dokaza Božje opstojnosti. Budući da svako biće ima svoj bitak od nekog drugog, valjano je pitanje što je to ono drugo od bića koji kao transcendentni i transcendirajući, a ne više imanentni uzrok, nadmašuje i samu kategoriju bićevnosti kao takve.

U jednom od potpoglavlja, naslova »Osobna crta apsolutne tajne«, temeljnim pitanjem pokazuje se to smijemo li mi uopće apsolutnu i beskonačnu tajnu razumijevati personalno, što će reći moliti joj se jer je molitva ključna kategorija djelovanja unutar sklopa religioznosti. U samom činu oslovljavanja to činimo tako da oslovljenog oslovljavamo kao njega samog jer se oslovljavanje odnosi na njegovo vlastito sebstvo. Oslovljavanje ima smisla samo ako se unaprijed računa s mogućnošću odgovora onoga oslovljenoga.

»Stoga nam valja reći da je osoba iskon koji sama sebe posjeduje i bitno spada u dijaloški kontekst, u kontekst susreta iskona s iskonom.« (str. 115)

Welteov osobni model ključ je za razumijevanje bitka svekolikog bića, pa tako i za spoznaju, što je još potvrdio Franz von Baader. Boga valjano ne može obuhvatiti nijedna kategorija, pa tako ni ona kategorija osobnosti jer je on onkraj svakog mogućeg oblika bićevnosti (Toma Akvinski govori, primjerice, kako *Deus non est in genere*). Iako izvor i iskon sveg osobnog života ostaje apsolutnom i vječnom tajnom, čiji veo moć ljudskog uma neće nikada uspjeti skinuti, za Weltea to nije obeshrabrujući put.

»Naime, religija započinje s onim 'ti' molitve, s onim 'ti' koje – kad je molitveno izgovoreno – pritom ujedno biva prožeto sviješću da se dotiče ono nedodirivo i da se u zazivanju izriče ono neizrecivo.« (str. 125)

Apsolutna tajna u sebi ima nešto božanstvenoga. Nije još samorazumljivo da apsolutnu i vječnu tajnu onoga »ti« razumijemo kao Boga, odnosno ta i takva tajna postaje Bogom onoga trenutka kada postane lik te se kao lik mora primarno konstituirati u povijesti objave. Bog bi time bio označen kao epifanijska odredba, tj. ona koja se u prvom smislu odnosi spram objave. Budući da mišljenje ne može dokazati da se istina objave uistinu dogodila, on ne može niti isključiti takvu jednu mogućnost. Upravo poradi postojanja takvih uvjeta mogućnosti mora se s njima ozbiljno računati. Ono beskonačno se u objavi stavlja u uvjete konačnosti jer se u ob-ličuje, postaje lik te time Bog stječe povijesnu pojavnost, utemeljujući ujedno povijest samu kao njen iskon i svrha ujedno. Pred takvim Bogom se može jedino ono što je u *Confessiones* rekao Augustin: »Contremui amore et horrore«, odnosno:

»Uzdrhtah od ljubavi i svetog straha.« (str. 132)

Bog Bogom postaje tek u samoj objavi, prije toga on je bio ono što je on već bio, kako kaže Meister Eckhart.

Welte se u opširnijem razmatranju pita što ateizam uistinu jest, je li posvuda jedan te

isti, u čemu se nalazi njegova moć u današnje vrijeme te kako je ateizam kao ateizam uopće moguć. Mogućnost ateizma ne može se nijekati, pogotovo imajući u vidu raščlambu historije na njenu religioznu, metafizičku te u svom savršenstvu nesavladivu i neprevladivu pozitivnu sferu kako je to učinio Auguste Comte, a u naše vrijeme obnovio Ernst Topitsch. Ipak, to je samo postavljanje ne-mogućnosti ateizma, no kako stoji stvar uistinu s njegovom mogućnošću kao negativnog, kritičkog i pozitivnog ateizma ostaje za razvidjeti. Ključnim će se pokazati totaliziranje uloge znanosti i tehnike u epistemologijskom smislu moći ljudske spoznaje, ali empirijski ipak nije dokazivo da je empirijski sve dokazivo. Tu se opet ima posla s vjerom. Pravim korijenom marksističkih ateizama pokazat će se zahtjev za povijesnim hodom čovječanstva prema savršenom stanju koje se uspostavlja isključivo ljudskom djelatnom snagom uma, ali Nietzsche je bio prvi koji je ukazao na vezu između objavljenih smrti Boga samoga i samouspostavljanje volje za moć koja tu smrt prati. Argumentiranje o Božjem nepostojanju zbog nepravdi u svijetu jest svojevrsni oblik kritičkog ateizma nakon što je metafizički optimizam Leibnizove teodiceje izgubio svoju životnost, iako bi vjerojatno bilo ispravnije reći da je ljudima postalo nemoguće postići duhovnu snagu koja je za takvu Leibnizovu poziciju bila potrebna. Predvodnici takvog ateizma su Sartre i Camus, no pokazuje se prilično bezumnim ukinuti Boga samo kako bi ga se rasteretilo odgovornosti za pojavu radikalnog zla u svijetu. Ateizam *ad maiorem Dei gloriam* pokazuje se kao isprazna konstrukcija jer juriša na vjetrenjače u obliku ljudske slike Boga, a ne Boga samoga u njegovoj čistoj transcendentnoj božanstvenosti, a još manje na ono što Boga u njegovoj božanstvenosti uopće omogućuje onkraj svakog mogućeg bića pa čak i Boga kao nad-bića.

»Ateizam je, dakle, uvijek moguć, ali nikad nije nužan. Čini se da on u naše vrijeme ima neku vrstu povijesnog usuda i povijesne nužnosti. Ali i to je samo privid.« (str. 154)

Vjera je temeljni, iako tek jedan od mogućih, odnosa čovjeka spram Boga. Ona je kvalitativno različita od znanja. Osobna sloboda i slobodna osobnost temelj su svake vjere i uopće tek vjeru kao vjeru omogućuju. Odnos povjerenja, ljubavi i prijateljstva među ljudima ne mogu se graditi kvantitativnom kategorijom uvida u imovinsko stanje ili rezultate psiholoških testova, a kamoli da se takav reducirani i nedostatan temelj proglasi odnosom čovjeka spram Boga i Boga spram čovjeka. Vjeru kao takvu obilježavaju momenti pouzdanja, potvrđivanja i predanja. Predanje Bogu znači ujedno i totalno radi-

kalno napuštanje svega onoga što je bilo prije tog predanja, predanje jednostavno mora biti totalno jer ne smije ostati ništa što ne bi bilo Bogu predano.

»Na taj je način vjera ono najsmionije i najintimnije, ono najobuhvatnije i najslobodnije što je osobnoj slobodi uopće moguće.« (str. 163)

Predavanjem Bogu vjera prelazi u nadu koja je od vjere nedjeljiva.

»Odatle slijedi da se mora reći da vjerovati u Boga znači i vjerovati u sve. Jer to znači vjerovati u onoga iz čijih ruku sve dolazi, i u čijim rukama sve počiva, i u čije se ruke opet sve vraća, i o kojem sve svjedoči.« (str. 164)

Ukoliko se vjeru može smatrati korijenom ljudskog religioznog života, utoliko je molitva njegov cvat. Osnovni oblici molitve su molitva šutnje, molitva kao govor i molitva kao kult odnosno bogoštovlje, a u užem smislu liturgija kao bogoslužje. Molitva šutnje ukida se, uzdiže se i čuva se u molitvi kao govoru, kao što se potonja ukida, uzdiže i čuva u molitvi kao kultu. Ovo je mišljeno u smislu Hegelova *Aufhebung*.

Kao vrhunac Welteovih razmatranja pokazat će se rasprava o mogućim izopačenjima religije kao takve, odnosno religije koja je izgubila svoju bit, ali zadržala prijašnji izvorni oblik. Prema tome se izopačena religija razlikuje od ateizma koji odbacuje čak i oblik religije. Izopačenost nastaje iz razlike unutrašnjosti religije i njezina vanjskog izražavanja.

Religioznu kritiku religije možemo pronaći već i u Bibliji samoj.

»Narod me ovaj usnama časti, a srce mu je daleko od mene.« (Mt 15,8; Mk 7,6)

Izopačenje je nemoguće bez čovjekove sklonosti usmjeravanja svoje pažnje prema vanjskim formama religije, a ne prema njoj biti, ali najdublji uzrok tomu za Weltea je čovjekova težnja da se bude beskonačnim i apsolutnim znanjem, moći i srećom. Religija se izopačuje kada dolazi do poplave vanjskih obilježja kulta, ali sada ispražnjenog od bilo kakva vrijedna sadržaja jer se zanemaruje istinska vjera i pobožnost. Kada se religija instrumentalizira za imanentne ciljeve povećavanja beskonačne volje za moć, tada religija postaje ideologijom poput bilo koje druge. Marxova kritika religije je zapravo kritika religije kao ideologije, a ne kao istinske religije, napad je to na izmišljenog protivnika. Veću otvorenost duha od Marxa pokazao je Max Horkheimer, iako i njegova kritika promašuje bit religije jer ju shvaća kao ideologiju, što je izopačenje religiozne biti – opet nije religija sama. Krajnje izopačenje religije može nastati u religioznom fanatizmu, kada čovjek konačnoj volji daje religiozni oblik božanske beskonačnosti. Ipak, i usprkos takvim izopačenjima, na koncu Welte zaključuje:

»Ne može se iscrpiti more božanstva.« (str. 230)

Ivan Smiljanić