



Studije

Pregledni članak UDK 2–1:141.319(497.5)"19"

Primljeno 16. 3. 2012.

Josip Oslić

Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlaška 38, HR–10000 Zagreb
oslicjos@theo.kbf.hr

Pozicioniranje »filozofije religije« u hrvatskoj neoskolastici 20. stoljeća

Sažetak

Imajući u vidu višestruko bogatstvo i raznolikost različitih filozofijskih disciplina, autor polazi od temeljne pretpostavke da je i u hrvatskoj filozofiji 20. stoljeća između ostalog razvijana i stvarana »filozofija religije«. U razmatranju pitanja koja se odnose na »filozofiju religije« u Hrvatskoj u 20. stoljeću, osobita pozornost posvećuje se S. Zimmermannu, W. Keilbachu i V. Bajsiću, jer su upravo ti filozofi u svojim filozofskim refleksijama na osobit način doprinijeli ne samo razvoju hrvatske neoskolastike nego također i razvoju i kritičkom vrednovanju »filozofije religije« kao takve. Ono što na osobit način karakterizira pozicioniranje i razvoj »filozofije religije« u kontekstu hrvatske neoskolastike, u biti je način dijaloškog propitivanja koje nas dovodi u ozračje »otvorenosti« za druge filozofijske discipline i druge svjetonazore.

Ključne riječi

filozofija religije, teorija spoznaje, vjera, razum, psihologija religije, religiozno iskustvo, Stjepan Zimmermann, Wilhelm Keilbach, Vjekoslav Bajsić

Uvodne napomene

»Filozofiju religije« s jedne strane možemo promatrati kao vrlo mladu filozofijsku disciplinu koja je nastala u vremenu kasnoga prosvjetiteljstva i, s druge strane – naročito u njezinom najizvornijem helenističkom pogledu – kao izvorište »svih filozofijskih disciplina«. ¹ Ona se može promatrati u tom svjetlu ukoliko s Heideggerom pođemo od »on-to-teo-loškog« ustrojstva cjelokupne dosadašnje metafizike ² ili ukoliko s Aristotelom »teologiju« shvatimo kao vrhunac i konačni cilj svih filozofskih promišljanja.

1

Više o pojmu 'filozofija religije' usp. Josip Oslić, »Filozofija religije u Hrvatskoj u 20. stoljeću«, u: Damir Barbarić, Franjo Zenko (ur.), *Hrvatska filozofija u XX. stoljeću*, Matična hrvatska, Zagreb 2007., str. 127 i dalje.

2

Usp. Martin Heidegger, »Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik«, u: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990., str. 31–67. O tome npr. István M. Fehér, »Heideggers Kritik der Ontotheologie«, u: Albert Franz, Wilhelm G. Ja-



Početak 20. stoljeća, »filozofija religije« u Hrvatskoj razvija se pod snažnim utjecajem neoskolastike, što je u konačnici ponekad rezultiralo i ograničenim filozofskim uvidima u korist neposrednih teoloških potreba ili temeljnih teoloških postavki, što – iskreno kritički rečeno – nije uvijek pogodovalo razvoju »filozofije religije« kao navlastito filozofijske discipline. Upravo svjestan toga problema, u ovome bih se razmatranju želio osvrnuti na tri aspekta razvoja »filozofije religije« u okvirima hrvatske neoskolastike koji možda značajnije odstupaju od pukoga svođenja »filozofije religije« na naravno bogoslovlje, teodiceju, fundamentalnu i moralnu teologiju. U vezi s tim, prije svega imam u vidu *noetičko-kulturni aspekt* koji zastupa S. Zimmermann, zatim *filozofsko-psihološki aspekt* koji zastupa W. Keilbach i naposljetku aspekt *graničnih pitanja* koji zastupa V. Bajsić. Na koncu ću pokušati prikazati međusobnu isprepletenost njihovih postavki koje su ipak doprinijele etabliiranju »filozofije religije« kao *filozofijske discipline*.³

1. Zimmermannovo zasnivanje filozofije religije

Imamo li u vidu da se filozofija religije kao samostalna disciplina počinje razvijati tek s Kantom i Schleiermacherom,⁴ govor o *neoskolastičkoj* filozofiji religije vrlo je dvojben ako se ima u vidu da se ona i u današnjem obliku oslanja na temeljne spoznaje i postavke »naravnoga bogoslovlja« (*theologia naturalis*) i apologije, odnosno fundamentalne teologije. Svjestan tih poteškoća S. Zimmermann ipak cijelo vrijeme u svojim djelima pokušava odrediti zadaću neoskolastički shvaćene filozofije religije kao i njezine zadaće koje proistječu iz jednog takvog, unaprijed određenog načina mišljenja.

Budući da je za Zimmermanna filozofija znanost sa svojom čvrstom metodom zaključivanja, i sama filozofija religije mora, prema njemu, počivati na čvrstim znanstvenim temeljima. Kako bi ispunila tu zadaću, filozofija religije ne može ostati kod materijalnih i psihofizičkih veza koje proučavaju kozmologija i psihologija zato što se u oba ta slučaja ostaje u sferi puke kauzalnosti unutar stvorenoga svijeta. »Objekt« religije, a tako i filozofije religije, radikalno nadmašuje tu sferu kauzalnosti, jer taj je objekt »božanstvo« u svim svojim vezama s religioznom subjektom, o kojemu se ni na koji način ne može govoriti sa stajališta imanencije. Prekoračujući tu sferu imanentno-osjetilnih danosti, filozofija religije treba dakle biti najprije promišljanje o Bogu kako bi onda na temelju toga mogla osvijetliti i strukturu »subjektivne religije«, tj. mora zadovoljiti i objektivnu (filozofsku) i subjektivnu (psihološku) stranu religioznoga fenomena.⁵ Tako se filozofija religije sastoji, prema Zimmermannu, od dvije komponente, teološke i antropološke, tj. psihološko-subjektivne:

»Čini se da odgovor na to pitanje nije ništa kompliciran, jer znamo da je religija relacija, kojoj su termini: čovjek kao empirički svijesni subjekt i božanstvo (objekt); prema tome će se psihologija (s historijom) zanimati za religiju s obzirom na čovjeka, a filozofija s obzirom na božanstvo. Ali kad gledamo na božanstvo kao predmet izučavanja, odmah će nam se otvoriti dvostruki vidik: božanstvo *ukoliko je ovisno od religioznog subjekta* i ukoliko je od njega *neovisno*. Kad bi 'božanstvo' bilo samo produkt fantazije, moralni postulat..., jednom riječi subjektivna konstrukcija, onda bi filozofija promatrala objekt religije samo u čovjeku, tj. bila bi *antropološka*. Pretpostavimo li, nasuprot, i tu mogućnost da božanstvo znači objekt religije koji je od subjekta neovisan ili nepojavno (metafizički) realan, onda će filozofija religije biti *teološka*, tj. gledat će na božanstvo bez obzira na (empirički) subjekt religioznosti. Budući pak da je bilo i danas ima filozofskih nazora u jednom i drugom smjeru, zato će filozofija religije obuhvatiti dva dijela: antropološki i teološki.«⁶

Ovaj poduži navod vrlo je važan ne samo za Zimmermannovo shvaćanje biti religije nego isto tako i za njegovu kritiku novovjekovnoga shvaćanja filozofije religije. Prema ovakvoj odredbi proizlazi da su Kant, Schleiermacher, Ritschl i drugi protestantski filozofi pristupali fenomenu religije izričito *antropološko-psihološki*, tj. oslanjajući se isključivo na subjektivne individualne moći spoznavanja u sferi imanencije svijesti. Kao što ćemo vidjeti odmah u sljedećem odjeljku, Kant je egzistenciju Boga sveo na »regulativnu ideju« čudorednoga djelovanja, čime je istodobno onu teološko-objektivnu dimenziju razmatranja o božanstvu potpuno isključio iz područja onog transcendentno-subjektivno spoznatljivog.⁷ Zbog toga bi se kod Kanta u najboljem slučaju moglo govoriti o moralno-teološkom ili naprosto antropološkom aspektu njegova utemeljenja filozofije religije. Zimmermann ide opet korak natrag iza Kanta kako bi naglasio onaj *teološki* moment bez kojega, prema njemu, filozofija religije uopće ne bi mogla postojati kao »znanstvena« disciplina. Ona tom *objektivnom* stranom mora gledati »na božanstvo, bez obzira na (empirički) subjekt religioznosti«. Zimmermann dakle želi dovesti u ravnotežu subjektivnu i objektivnu dimenziju religioznoga fenomena, tj. sačuvati tradicionalnu »metafiziku o Bogu« koju je Kant upravo stavio izvan snage. Zbog toga je razumljivo da tako shvaćenoj filozofiji mora u temelju najprije ležati »noetika« kao nauk o temeljnim načinima spoznavanja božanstva, iza kojega dolazi *naravno bogoslovlje* ili *teodiceja* »koja dokazuje da egzistira osobno božanstvo, neograničeno savršeno, realno od svijeta različno, a zovemo ga Bog«. Tek tada se, prema njemu, omogućuje i to što on naziva »metafizika religije«: ona je metafizička zato što u sebi obuhvaća i subjektivni i objektivni međuodnos čovjeka i Boga u svim njegovim razumskim i voljnim aspektima.

Očito je da se Zimmermann ovakvim svojim shvaćanjem vraća staroj skolastičko-neoskolastičkoj podjeli filozofijskih disciplina pokušavajući sada na temelju njihovih spoznaja izvesti i filozofiju religije kao »metafiziku o Bogu«. On ne želi zanijekati Kantova postignuća u filozofiji religije, ali ih

cobs (ur.), *Religion und Gott im neuzeitlichen Denken*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2000., str. 200–224.

3

To ne znači da se ovdje zanemaruju ostali doprinosi hrvatskih neoskolastičara u razvoju filozofije religije (T. Vereš, M. Škvorc, R. Brajičić i dr.) niti kritička rasprava između neoskolastičara i marksista posebno nakon 1945. (Vereš, Škvorc, Bošnjak, Krešić i dr.), što bi trebalo predstavljati temu posebnih istraživanja. Također bi bilo potrebno osvijetliti i vrlo intenzivan razvoj filozofije religije nakon 1990. godine.

4

Od novije literature usp. o tome npr. Peter Fischer, *Filozofija religije*, preveo Božo Dujmović, Naklada Breza, Zagreb 2010.

5

»Kao (sistematska) nauka, filozofija je u navedenom okviru metafizika o Bogu (teodiceja) i metafizika o religiji.« Stjepan Zimmermann, *Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i čovjeku: razumni temelj vjere*, sv. II,

Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb 1937., str. 182 (u daljnjem tekstu FR/2).

6

Isto, str. 194.

7

U svojoj *Kritici čistoga uma* Kant cjelokupnu teologiju razumije kao »spoznaju prabića« koja se dijeli na »transcendentnu teologiju«, koja nastaje iz pokušaja spoznaje toga prabića polazeći od »čistoga uma« (*theologia rationalis*) i »prirodne teologije« (*theologia naturalis* ili *theologia revelata*) koja »zaključuje na svojstva i postojanje Stvoritelja svijeta iz kakvoće, poretka i jedinstva koji se susreću u svijetu u kojemu se mora pretpostaviti dvostruka kauzalnost i njezina pravila, naime narav i sloboda«. Usp. o tome Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ur. Raymund Schmidt, F. Meiner, Hamburg 1993., B 659.

8

S. Zimmermann, FR/2, str. 194.

poput Kanta ostavlja samo u području morala, dakle antropološko-subjektivnoga shvaćanja religije, u području koje njemu kao neoskolastičkom metafizičaru uopće nije dostatno za razvijanje katoličke filozofije religije. No to je, s druge strane, sasvim dovoljan metodološki okvir za razumijevanje glavnih točki njegove rasprave s Kantom i Jaspersom.

1.1. Zimmermannovo sučeljavanje s Kantom

Kao što je poznato iz povijesnoga konteksta, sve od »Kanta, pa onda preko Hegela ulazi u filozofiju živo zanimanje oko problema o našem odnosu spram Boga, čak o odnosu filozofije spram kršćanske religije«. ⁹ To se zanimanje na osobit način nastavilo i produbilo u filozofiji njemačkog idealizma.

Što se zapravo dogodilo u tom radikalno izmijenjenom odnosu između filozofije i teologije koji je imao sudbonosne posljedice i za daljnji razvoj »filozofije religije«?

U skraćenom obliku može se kazati da je zapravo nastupilo vrijeme »rastavljanja« ¹⁰ vjere od znanja, ali sada tako da se vjera više ne može opravdati racionalno (*naravnim svjetlom razuma*), već jedino vjerom samom. I zato postaje razumljivo da Bog kao osjetilno nespoznatljiva »stvar po sebi« za Kanta postaje samo regulativna ideja ćudorednoga djelovanja, budući da ta racionalna metafizika više nije u mogućnosti prekoračiti granice iskustva, nego cjelokupni problem o mogućnosti spoznavanja Boga treba pokušati rješavati u sklopu praktične filozofije. Što se tiče protestantske teologije o odnosu vjere i znanja, neki od njihovih teologa još priznaju »neko filozofsko opravdanje«, ¹¹ dok drugi to u potpunosti odbacuju i smatraju da je nastupio nepremostiv »jaz između čovjeka i Boga«. ¹² I zato je Zimmermannu toliko stalo da u duhu filozofsko-teološke tradicije nastoji pronaći mogućnosti racionalnog opravdanja vjere pa tako i temeljnih vjerskih sadržaja. Zimmermann smatra da u tom kontekstu od velike pomoći može biti »filozofija religije« koju on vrlo često izjednačava s »naravnim bogoslovljem« (*theologia naturalis*), premda je dakako potpuno svjestan novonastale situacije u suvremenoj filozofiji.

Za Zimmermanna, ¹³ »filozofija religije« ima prije svega zadaću pokušati racionalnim putem opravdati osnovne sadržaje vjere, ali i onu temeljnu čovjekovu odluku koja se u egzistenciji ozbiljuje na način slobode. Upravo sloboda, koja karakterizira svakoga pojedinca, čini čovjeka kao egzistenciju neponovljivim. U tom smislu moglo bi se kazati: ako povijest čovječanstva u svojoj temeljnoj nakani želi biti i povijest čovjekove slobode, onda bi svaka važeća filozofija trebala odgovoriti na pitanje o mogućnosti ozbiljenja slobode u životnom hodu svakoga čovjeka. Zbog toga, kao i zbog Kantove praktično-filozofske restrikcije, »filozofija religije«, kako je shvaća Zimmermann, stoji u najužoj povezanosti s filozofijom kulture koja čovjeku posreduje ne samo svekolika svjetovna i religijska znanja, nego i sve one etičke vrednote koje govore o pravednosti i dostojanstvu ljudske osobe. Upravo u tom posredovanju etičkih vrednota Zimmermann vidi ne samo temeljnu zadaću »filozofije religije« nego i temeljnu zadaću filozofije kulture. Time se i čista teorijska, noetička problematika treba promatrati u ovom širem horizontu čovjekovog kulturnog, odnosno duhovnog razvoja uopće.

To, čini mi se, Zimmermanna upravo razlikuje od drugih hrvatskih neoskolastičara njegova doba. Jer promatrati religiju s obzirom na njezin duhovni, povijesni i vrijednosno-praktični doprinos u razvoju čovječanske kulture znači upravo ono što mu omogućuje da s jedne strane izbjegne nepremostive *noetičke* granice između Kanta i neoskolastike, i da s druge strane i

religiju i novovjekovnu filozofiju razumije u jednoj zajedničkoj povijesnoj struji čovjekova nastojanja oko razumijevanja vlastite egzistencije. Međutim, temeljni je Zimmermannov metodološki problem u tome što on često puta u čisto filozofskim stvarima argumentira teološki a u teološkim filozofski, čime njegove interpretacije gube ponekad snagu bilo teološke bilo filozofske uvjerljivosti. To postaje posebice jasno u slučaju Kanta, prema kojemu on uvijek nastupa u spomenutoj »dvostrukoj oporbi«, jednom noetičkoj, drugi put kulturno-filozofskoj, kako bi – poput Josepha Maréchala¹⁴ – pronašao točke ne razilaženja, već mogućega približavanja. *Noetička* se oporba sastoji samorazumljivo u nespoznatljivosti stvari po sebi, dok kulturno-filozofijska smjera na teološko pitanje o Božjoj prisutnosti u svijetu, povijesti, pa tako i kulturi, čime se to pitanje onda opet reducira na noetičko.

Stoga se najprije pokušavamo usredotočiti na ključnu Kantovu postavku koju Zimmermann sažima na sljedeći način:

»O Bogu nema razumske spoznaje, dokaznog znanja, racionalne teodiceje, već samo praktično znanje ili 'vjera', tj. napušteno znanje ustupa mjesto vjeri, *rastavljena je vjera od znanja.*«¹⁵

Ovo Zimmermannovo tumačenje Kanta jest potpuno korektno, no njega muči temeljno filozofsko pitanje kojim su se bavili svi filozofi i prije i poslije Kanta: *Kako je moguće da Kant u sferi čistog teorijskog »razuma« niječe spoznatljivost »stvari po sebi«, tj. odbacuje svaku skolastičko-neoskolastičku racionalnu metafiziku, a onda – na iznenađenje svih – Boga potvrđuje u sferi ljudske moralnosti, kao »regulativnu ideju« cjelokupnog ljudskog djelovanja?* To u najmanju ruku čudi i Zimmermanna kada kaže:

»Nas ovdje zanima samo to, kako Kant – zabacivši teoretsku, racionalnu metafiziku – nastoji – 'praktičnom' metafizikom priznati Boga. To je naime zahtjev ili 'postulat' moralne svijesti.

9

Stjepan Zimmermann, *Jaspersov egzistencijalizam*, sv. 1: *Karl Jaspers prema religiji. Fragmenti o Jaspersovom egzistencijalizmu u vezi s općom filozofijom, napose neoskolastičkom*, HAZU i Katoličko bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2002., str. 432 (u daljnjem tekstu JE).

10

Isto.

11

U racionalnu struju protestantske teologije Zimmermann ubraja K. Bartha koji smatra da Boga može razumjeti samo onaj čovjek koji je ispunjen vjerom. K. Barth i F. Gogarten ubrajaju se u osnivače »dijalektičke teologije«. Usp. JE, str. 437. Ipak, čini se da Zimmermann previda činjenicu da Barth najradikalnije odbacuje bilo kakav upliv filozofije u teologiju. Usp. o tome Karl Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Kaiser, München 1934.

12

JE, str. 437.

13

Od novijih studija u kojima Zimmermann raspravlja s Kantom usp. Ivan Tadić, *Filozofska misao Stjepana Zimmermanna. Izabrani vidovi s bibliografijom*, Crkva u svijetu, Split

2010., osobito str. 25–67. S. Zimmermann je vrlo značajan i vrlo produktivan filozof hrvatske neoskolastike. »Zimmermannovo djelo umnogome predstavlja izazov modernom filozofskom i teologijskom mišljenju, kao što i njegove ideje postavljaju određena pitanja kulturno-povijesnoj i estetičkoj refleksiji. Ukazuju na to i studije i prikazi novije povijesti neoskolastičke filozofije u Hrvatskoj.« Usp. Lj. Schiffler, »Zimmermannovo poimanje filozofije i filozofiranja«, u: Josip Oslić, Željko Pavić (ur.), *Život i djelo Stjepana Zimmermanna. Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanog 5. listopada 2000. u Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti*, HAZU, Razred za društvene znanosti, Zagreb 2002., str. 45–46 (u daljnjem tekstu ZDSZ).

14

O doprinosu J. Maréchala približavanju neoskolastike Kantu usp. Johannes Baptist Lotz, »Joseph Maréchal 1878–1944«, u: Coreth, E.; Neidl, W. M.; Pfligersdorffer, G. (ur.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastische Erbe*, Styria, Graz–Wien–Köln 1988., str. 348 i dalje.

15

S. Zimmermann, JE, str. 432.

‘Ideju’ o Bogu treba pretpostaviti da bude moral potpun, tj. da dobrota urodi srećom; za ovu se harmoniju iziskuje Bog i posmrtni život – iziskuje se kao predmet ‘vjere’. Spoznaju o Bogu je napustio po vlastitim riječima da ustupi mjesto vjerovanju.«¹⁶

Upravo to je glavna točka napetosti, zbog koje Zimmermann s jedne strane ostaje u neku ruku razočaran s Kantovim spoznajno-teorijskim postignućima u *Kritici čistoga uma*, budući da je za Kanta postalo jasno kako naše znanje i spoznavanje Boga ne može prekoračiti granice iskustva, i s druge strane Zimmermann zajedno s Kantom priznaje da ipak postoji jedan izlaz u rješavanju ovoga problema. Taj izlaz, odnosno spašavanje metafizike, Kant prepoznaje u području praktične filozofije ili etike.

U tom smislu Zimmermann će i sam iznijeti na vidjelo Kantovu poziciju koja »teorijski um« svodi na diskurzivni razum, unutar kojega onda volja postaje vladajućim principom praktičnoga (raz-)uma:

»Prvo ‘teoretski um’ (znanstveni razum) uokviren je iskustveno predmetnom spoznajom, te *ne presiže* (istinitom spoznajom) granicu iskustvene pojavnosti. Drugo ‘paktični um’ znači novu sferu svijesti, ukoliko je čovjek u mogućnosti, da voljnim činima samoga sebe regulira (upravlja ili ravna svojim odlukama) tako, da *može sebe uzbiljiti (pravim, zapravo) čovjekom* ... Ništa ne čini čovjeka vrednijim ... do li *dobra volja*, ona je dragulj, koji ima u sebi vlastitu vrijednost.«¹⁷

Upravo ta »dobra volja« omogućuje čovjeku da bude moralno biće koje je s jedne strane spremno prihvatiti moralni zakon (kategorički imperativ), i s druge strane dosljedno ga na način dužnosti ostvarivati u svome životu. Ako, dakle, izvršenje moralnoga zakona ujedno znači i otvaranje onih perspektiva koje omogućuju ozbiljenje smisla čovjekova života, onda bi se moglo kazati da se Kant i Zimmermann u tom pogledu slažu. No dok kod Kanta »dobra volja« predstavlja izraz čovjekovog nastojanja da se bude dobrim na temelju samozakonodavnoga uma i iz njega proizašloga kategoričkog imperativa, »dobra volja« po Zimmermannu izvire iz božanske dobrote, iz njegove ljubavi prema stvorenju koja je kao takva usađena u svakome pojedincu i predstavlja transcendentni poticaj za činjenje dobra. Treće, ukoliko je vjera stvar slobodne odluke, kao što je sloboda kod Kanta čisto postignuće transcendentne subjektivnosti, njegove svijesti o slobodi, utoliko približavanje Kanta i neoskolastike treba upravo tražiti na tom tragu.

No neovisno o shvaćanju Kantova pojma ‘dobre volje’, Zimmermann u svojoj *Krizi kulture* ističe jednu vrlo značajnu točku mogućega približavanja između skolastike i Kanta: dok u sferi spoznaje za Kanta vlada razum, koji pokoravajući se prirodnim zakonima ne može prekoračiti sferu osjetilnosti, u području morala i on dopušta Boga kao »regulativnu ideju« djelovanja, dakle – prema Zimmermannu – ne negira »moralni zakon«:

»Čovjek je nosilac dvoslojnog života. Jednim je postavljen u osjetilni svijet, koji ga povezuje s nedoglednom veličinom svjetova i njihovim gibanjem u neograničenim vremenima. Na očigled bezbrojnog mnoštva svjetova, čovjekovo značenje biva ništeto: on je *životinjsko stvorenje*, koje mora svoju materiju, od koje je nastalo, povratiti planetu (pukoj točki u svemiru), nakon što je kratko vrijeme bilo snabdjevono životnom silom. Drugi sloj života izvire u *ličnosti* i stavlja čovjeka u neosjetilni, samo razumu pristupni, beskonačni svijet, s kojim je čovjek obćenito i nužno povezan. U njemu je vrijednost čovjeka beskonačna, te mu daje od životinjstva i svega osjetilnog svieta nezavisni život – po *moralnom zakonu*, kojim se očituje svrhovito određenje života, kakav nije ograničen na uvjete osjetilnosti, nego seže u beskonačnost.«¹⁸

»Moralni zakon« jest dakle ono što čovjeka razlikuje ne samo od vlastitoga životinjstva i zemaljskoga života uronjenoga u puku osjetilnost, već ono što mu otvara put do beskonačnosti, do samoga Boga, ali ujedno i ono što oslobađa njegovu individualnost, slobodu izbora i odgovornost za vlastitu egzisten-

ciju. No, govoreći Kantovim pojmovima, to otvaranje prema beskonačnom ne bi se moglo postići »razumskim« putem, budući da je ono zarobljeno osjetilnošću, već prije svega »umom«, u onom smislu u kojemu je um shvaćao Hegel, kritizirajući Kanta onom svojom glasovitom izjavom da »ništa nije u osjetilu što nije prethodno bilo u umu«. No, bilo kako bilo, ovaj Zimmermannov pristup Kantu, ma koliko pokazuje razilaženja, ipak nastoji pokazati da neoskolastika, posebice u sferi morala, mora krajnje ozbiljno uzeti Kantovo shvaćanje čudoređa. Rezimirajući to svoje tumačenje Kanta, Zimmermann u vezi gore navedenoga citata zaključuje:

»To je Kant rekao, u vezi s glasovitom izjavom o zvjezdanom nebu nad nama i moralnom zakonu u nama, – dvjema stvarima, koje nam ispunjavaju dušu vazda novim udivljenjem...«¹⁹

1.2. Zimmermannovo sučeljavanje s Jaspersom

S obzirom na temeljna polazišta koja je Kant izložio u *Kritici čistoga uma* i *Kritici praktičnog uma*, a koja se tiču pitanja o mogućnosti postojanja racionalne, znanstvene metafizike ili o mogućnosti postojanja samo jedne metafizike vjere, može se kazati da u tom dijelu Jaspers, prema Zimmermannu, u potpunosti preuzima Kantova stajališta. Zimmermann u sučeljavanju s Jaspersom samo ponavlja poznato Kantovo stajalište koje glasi:

»Znanost i metafizika se isključuju. Znanstveno se metafiziku ne može izgraditi, – niti razoriti. Tri metafizička 'objekta' (Bog, duša, svijet) nisu pristupna znanstvenoj spoznaji – ni da ih ona priznaje, niti da ih poriče. Ovo Kantovo stajalište usvaja i Jaspers.«²⁰

Budući da po Kantu, kojega Jaspers prema Zimmermannu dosljedno slijedi, nema znanstvenog dokaza o Bogu, jer nam za taj dokaz nedostaju iskustvene kategorije ili drugačije rečeno: »razumski pojmovi sami po sebi bez objektivnog značenja [su 'prazni'], tj. oni tek *zajedno* sa zornim elementima (osjetima) konstituiraju objekte...«²¹

Naime, jasno je da se ovdje sada otvara put prema jednoj »metafizici vjere«,²² za koju se na osobit način u praktično-filozofskom smislu zalaže Kant. U sučeljavanju s Jaspersovim egzistencijalizmom, Zimmermann u potpunoj jasnoći iznosi na vidjelo da Jaspersovo razumijevanje vjere i razuma stoji također pod snažnim protestantskim utjecajem.²³ Jaspersov stav u pogledu odnosa vjere i razuma u radikaliziranoj formi doslovce glasi: potrebno je »*vjerom zamijeniti nemoćni razum*«,²⁴ ponovno treba prevladati Kantovu sferu osjetilnoga iskustva, ali tako da se više ne zapada u teološki shvaćenu vjeru,

16
Isto, str. 428.

17
Isto.

18
Stjepan Zimmermann, *Kriza kulture. Kulturno-filozofijske studije iz suvremene socijalne filozofije*, HAZU, Zagreb 1943., str. 266.

19
Isto.

20
JE, str. 431.

21
Isto.

22
Pod »metafizikom vjere« ovdje bi se mogla podrazumijevati svaka ona vrsta filozofskog i teološkog pristupa vjeri koji vjeru podvode na ono »svoje«. Ona tada ne bi pripadala niti sebi samoj niti vjerujućem, već jedino filozofima i teolozima vjere.

23
Tu se dakako mora povući jasna granica između Kantova pijetizma i Jasperova »liberalnoga protestantizma«. Ostaje otvoreno pitanje, osobito ako imamo u vidu njegove polemike s Bultmannom i Barthom, bi li sâm Jaspers prihvatio ovu etiketu.

24
JE, str. 449.

nego u vjeru koja transcendentno (»obuhvatno«) iskušava iz egzistencije. To je »filozofska vjera« koja vlastitu (moguću) egzistenciju iskušava kao tijekom neprestanoga samotranscendiranja, čime se – onkraj sfere zornosti i osjetilnosti – neprestano otvara za transcendentno kao takvo.

Prema Zimmermannu, Jaspers u potpunosti nastoji radikalizirati svoje temeljne postavke s obzirom na religijsku vjeru, ne samo svoje osobne nego i svakog »mogućeg« opstojanja. Ili, kako to tumači Zimmermann:

»Filozofiranje ima svoju snagu u samostalnosti transcendiranja. Premda je filozofiji religija tuđa, ipak joj filozofija nije neprijateljska, ne osporava njezinu istinu. No tko je od filozofije prešao na religijsku vjeru (veli Jaspers), zapravo i nije nikad filozofirao.«²⁵

Ovim svojim stavom, Jaspers zapravo želi utvrditi da on nema ništa protiv religije ili protiv neke religijske vjere, ali mu nije jasno, ili je s njegove strane neprihvatljivo, da bi netko tko se bavi filozofijom zapravo mogao prihvatiti religijsku vjeru. Ono što jedan filozof može ili treba prihvatiti to je naposljetku samo jedna »filozofska vjera«²⁶ u kojoj se transcendencija više ne doživljava kao »osobni Bog« koji je govorio u povijesti spasenja, nego Jaspersovo »obuhvatno«, u odnosu na koje se i sama religija doživljava kao jedna od povijesno danih šifri transcendencije.

Da je religijski shvaćen Bog samo jedna šifra transcendencije, s takvim stajalištem se nikako ne može pomiriti Zimmermann i takvo Jaspersovo stajalište ostaje za Zimmermanna neprihvatljivo. Da bi opovrgnuo ovu Jaspersovu tezu o transcendenciji i Bogu kao šifri, Zimmermann na tragu skolastičke i neoskolastičke tradicije postavlja tezu o analogiji:

»Namjesto Jaspersove šifre mi postavljamo analogiju: na 'priliku' onoga što nam je poznato u pojavom svijetu, upoznajemo Boga tako, da zaniječemo što je u pojavnosti kao ograničeno...«²⁷

Iz navedenoga je vidljivo da u raspravi s Jaspersom, kada se radi o shvaćanju transcendencije putem njezinih »šifri«, Zimmermann cjelokupnu problematiku vraća na razinu spoznajno-teorijskih pitanja, dakle na razinu »noetičkoga opravdanja« koje se – kao što smo vidjeli – svodi na skolastičku spoznajno-teorijsku postavku u kojoj dolazi do izražaja da mogućnost zaključivanja na Boga treba pratiti tzv. »analogija bitka« (*analogia entis*).²⁸

Spoznavanje Božje opstojnosti po analogiji Zimmermann tumači na sljedeći način:

»Mi vrlo dobro znamo, da dokazivanjem (na osnovu kontingentnosti i urednosti svijeta) o egzistenciji 'prvoga uzroka' nije još stečena spoznaja o tome uzroku kao Bogu, nego da treba (rekomsmo) *analizirajući* pojam tog uzroka izvesti 'najsavršenije biće' i po *analogiji* napokon, ustanoviti *osobni naš odnos* prema 'Bogu' – kao metafizičku osnovicu religijski moralnih spoznaja.«²⁹

Na pitanje o tome: može li Bog biti predmetom »intelektualne spoznaje«, Jaspers i Zimmermann se razilaze i zagovaraju potpuno različite stavove: za Jaspersa Bog nije nikakva imanentna danost transcendentalne svijesti, jer ako bi On to bio, onda bi On bio sveden na razinu svakog drugog osjetilnog bića. To i jest ono što i Jaspers i Heidegger u fundamentalnom pogledu prigovaraju cjelokupnoj tradicionalnoj metafizici kao »onto-teo-logiji«: svaki pokušaj, bilo teološki bilo filozofski, govora o Bogu sa stajališta imanencije svijesti u potpunosti ukida njegovu božanstvenost i transcendentnost. Prema Zimmermannu, Jaspersovo stajalište u radikaliziranoj formi glasi: »Bog« ostaje

»... imanentan *samo* religijskoj svijesti. Dosljedno, čovjek nema od Boga određeni smisao života. Niti za Jaspersa postoji posmrtni život. Tako pitanje o smislu života ostaje prepušteno (iracionalnom) 'pothvatu vjerovanja'.«³⁰

Stoga, prema Zimmermannu, Jaspers u ovoj svezi u biti zastupa relativizam iz kojeg onda izrasta temeljna Jaspersova teza da zapravo nema apsolutne istine.³¹ Ovaj naznačeni Jaspersov relativizam u spoznajno-teorijskim pitanjima imat će sigurno važne posljedice za etičko, odnosno moralno područje, kojim se bave i Jaspers i Zimmermann. Ovaj Jaspersov relativizam odigrat će važnu ulogu u cjelokupnom shvaćanju egzistencijalizma koji također, prema Zimmermannovu mišljenju, »ne pretendira na apsolutnu istinu«.³²

S druge strane, Zimmermann priznaje Jaspersu jednu veliku pozitivnost u pogledu antropološko-etičkih pitanja. Ta se pozitivnost može, prema njemu, sažeti u jednu riječ: »personalizam«. Tako se Jaspersov personalizam, prema Zimmermannu, u najkraćoj formi može opisati na sljedeći način:

»Gledan u slobodnom samoozbiljenju, čovjek je duhovno i time osobno biće. Samoozbiljenje se sastoji u tome, da čovjek (slobodno) u sebi ozbiljuje životni smisao, time što svoj život stavlja u službu *uzbiljavanja duhovnih ('viših') vrednota*, prvenstveno moralnih (jer se one odnose upravo na volju, dok spoznajno posjedovanje bitka ili istinita spoznaja znači samo misaonu vrijednost).«³³

Iz navedenoga je vidljivo da se Jaspers i Zimmermann načelno razilaze u pristupu spoznajno-teorijskim, odnosno noetičkim pitanjima,³⁴ kao što je bio slučaj i s Kantom, dok u antropološko-etičkim pitanjima obojica postižu određeno suglasje.

Međutim, treba ipak kazati: Jaspersov personalizam ne priznaje nikakve »objektivne« vrednote niti se trudi oko jednog »objektivnog« moralnog poretk. Naprotiv, njegov personalizam strogo se zalaže za subjektivnost vrijednosnih sustava koje čovjek bira prema vlastitom afinitetu, prema vlastitim subjektivnim raspoloženjima, prema danj povijesnoj situaciji i prema određenim subjektivnim prosudbama. Zalažući se za svoju vlastitu egzistenciju, subjekt istodobno vrši i vrednovanje, tj. procjenjivanje onoga što je odlučujuće i najsmislenije na njegov vlastiti bitak. Osoba je nositelj svojih vrednujućih

25
Isto, str. 451.

26
K. Jaspers o filozofskoj vjeri kaže sljedeće: »Filozofska vjera, vjera čovjeka koji misli, uvijek ima obilježje da je samo u savezu sa znanjem. Ona želi znati ono što se može znati i prozreti samu sebe... Filozofska vjera želi potom *osvijetliti* samu sebe. Filozofirajući ja jednostavno ne prihvaćam ništa, nisam prožet time kako mi se to nameće. Vjera ne može doduše postati općenito važeće znanje, ali mi ona treba postati prisutnom putem samouvjerenja. I ona treba postati bezuvjetno jasnija, svjesnija i sviješću dalje unaprijeđena.« Karl Jaspers, *Filozofska vjera*, preveli Božo Dujmović i Željko Pavić, Naklada Breza, Zagreb 2011., str. 12.

27
JE, str. 453.

28
Jednu od do sada najiscrpnijih i do danas najaktualnijih studija o *analogia entis* napisao je E. Przywara (Erich Przywara, *Analogia entis*, Pustet, München 1932.).

29
JE, str. 459.

30
Isto, str. 460.

31
To bi Zimmermann, a možda i Jaspers, mogli tvrditi samo pod pretpostavkom da Jaspersova teorija »obuhvatnoga« (*das Umgreifende*) ne podrazumijeva isto ono na što ciljaju i svi teolozi. Jedino što ostaje jest pitanje u kojoj nas je mjeri Jaspers uvjerio da njegov pojam *das Umgreifende* može nadomjestiti pojam židovsko-kršćanski mišljenoga Boga, ako ne u teologiji, onda barem u filozofiji?

32
JE, str. 460.

33
Isto, str. 473.

34
O pitanjima Zimmermannove noetike vidi opširnije: Ante Kusić, »Početci i razvoj problema noetike u filozofiji S. Zimmermanna«, u: *ŽDSZ*, str. 1–12.

akata i ona nije nikakav puki izvršitelj nekih nad-vremenskih vrednota i zato Zimmermann u tome vidi i prepoznaje Jaspersov personalizam.

Dakle, u antropološko-etičkom pogledu postoje među njima načelna suglasja, ali također postoje i razilaženja u pristupu i shvaćanju vrednota i vrednovanja. Očito da se kod Jaspersa i njegovog razumijevanja strukture subjektivnosti koja se odnosi na antropološko-etičku sferu naposljetku ipak – prema Zimmermannovu mišljenju – radi o tzv. »aksiološkom relativizmu«. ³⁵ Dakako, Zimmermann nije u pravu, bez obzira na »valjanost« Jaspersovih uvida, kada njemu samome podmeće »vrijednosni relativizam«, budući da vrijednosni relativizam može pripadati samo »znanstveniku« koji se drži čvrstoga apodiktičnog znanja, a ne onome koji poput Zimmermanna stalno govori o transcendentnome kao jedinoj mogućnosti sebezadobivanja. Razlika između Jaspersa i Zimmermanna u ovome kontekstu vrlo je jednostavna: dok je Zimmermannu transcencija dobro poznata u – kako on kaže – »ovosvjjetnom« životu, ali ne na temelju vjere, nego na temelju apodiktičnih uvida, dotle je Jaspersu – kao i Galileju, Brunu, Koperniku i najsvjetlijemu liku toga doba Nikoli Kuzanskome – »istina« *osobno* svjedočenje. U tom pogledu »istina« ne oslobađa, nego obvezuje. »Istina nije nikakav bijeg u spoznajno-teorijski objektivizam, već vjerujuće svjedočenje.« Drugim riječima, »apodiktički stavovi« Zimmermannove cjelokupne noetike na kojima on gradi svoju »filozofiju religije« i »aksiologiju« ne izvire iz neposrednog životnog iskustva, nego iz njihovoga logičkoga samoutemeljenja koje u sebi doduše sadrži (logičku i spoznajnu) konzistentnost, ali ono je u sferi životnoga svijeta potpuno lišeno svakog konkretnog pitanja o čovjekovoj odgovornosti. Na taj način noetički utemeljena istina i iz nje možebitno proistječuća »odgovornost« podrazumijevala bi odgovornost samo prema tako dobivenoj (logičko-noetički) shvaćenoj istini, ali ne i prema bilo kojoj konkretnoj ljudskoj situaciji. Štoviše, sama bi se ta konkretna situacija morala podvrgnuti tako shvaćenoj »istini« u odnosu na koju su čovjek i njegove egzistencijalne potrebitosti od puke slučajnosti. U tom smislu čovjek bi bio bespogovorni izvršitelj te istine i na njoj utemeljenih vrednota.

2. Filozofsko-psihološki aspekt Wilhelma Keilbacha

Za razvoj »filozofije religije« u okviru hrvatske neoskolastike 20. stoljeća velika zasluga pripada i W. Keilbachu koji je fenomen religije u svojim brojnim studijama kritički razmatrao pod dva temeljna aspekta. S jedne strane on je fenomen religije proučavao pod *filozofskim* vidom kojemu je bila svrha upravo sama »filozofija religije«, i s druge strane on je fenomen religije proučavao pod *psihološkim* vidom kojemu je bila svrha »psihologija religije«. Dok se Keilbachova »filozofija religije« zanimala za povijesna i sustavna istraživanja religioznog fenomena i naposljetku za pitanja koja se u najužem smislu riječi tiču »naravnoga bogoslovlja«, njegova je »psihologija religije« na osobit način veliki interes pokazivala za analizu religioznoga iskustva. Na taj način on je u europskim okvirima dao značajan doprinos u psihološkom osvjetljavanju samog fenomena religije. Ako se pokušamo prisjetiti da se i cjelokupna fenomenologija religije od Husserla i Heideggera pa sve do danas zanimala upravo za strukturu »religioznoga iskustva«, onda možemo vidjeti ne samo da je i Keilbach bio na tom tragu nego i to da se njegova »psihološka« istraživanja ne smiju promatrati samo »psihologistički«, nego kao analiza unutarnjega i izvanjskoga čina vjere, tj. korelacije doživljaja transcendentnoga i njegova ozbiljenja u vlastitoj egzistenciji vjernika. Upravo zbog toga se njegova filozofija i psihologija međusobno isprepliću i su-uvjetuju.

Prije samoga razmatranja Keilbachovih temeljnih postavki ovdje bih također istaknuo Keilbachovu tezu o prihvaćanju realnosti koja govori o »mnoštvu religija«, koja je već u ono vrijeme počela stvarati pretpostavke za promicanje ekumenizma kao temeljne ideje II. vatikanskog sabora. Ta ideja, ili bolje rečeno ta stvarnost ekumenizma, na osobit način je zanimljiva na ovim našim prostorima i to s teološkog, filozofskog i psihološkog stajališta.

2.1. Keilbachova filozofija religije

Potrebno je odmah na početku razmatranja ovoga pitanja istaknuti da Keilbach »filozofiji religije« pripisuje trostruku zadaću. Kao prvo, svaku bi »filozofiju religije« trebalo interesirati pitanje o mogućnosti »utemeljenja religije«. U tom se pitanju zapravo zrcali pitanje o racionalnom opravdanju religijskih, odnosno vjerskih sadržaja. Kao drugo, pitanje »mnoštva religija« za Keilbacha se nameće ne samo kao povijesna nego i kao fenomenološka danost. U stvarnosti to je naša svakodnevnica sa svim svojim životnim danostima i proturječjima. Mi jednostavno živimo u ozačju religijskoga pluralizma. Taj i takav religijski pluralizam može se s jedne strane shvatiti kao bogatstvo čovjekove kulture, i s druge strane kao svojevrsna opasnost koja prijete ugrožavanju onoga »mojeg«. I treće, Keilbach postavlja po sebi razumljivo pitanje o »istinitosti« jedne religije, aludirajući pri tom na činjenicu da je jedino u kršćanskoj religiji koja izrasta na tradiciji židovske religije objavljena objektivna istina o Bogu, svijetu i čovjeku.³⁶

U našem daljnjem razmatranju, želimo slijediti onu nit vodilju koju smo već naznačili i kod Zimmermanna. Naime, i Zimmermann je u sučeljavanju s Kantom i Jaspersom nastojao osvijetliti temeljnu problematiku koja se tiče »naravnog bogoslovlja«. Ta se problematika sastojala u pitanju: *je li moguće naravnim svjetlom razuma spoznati Boga?* Osim proučavanja fenomena religije u različitim kulturnim i povijesnim kontekstima s obzirom na pitanja »naravnog bogoslovlja«, Keilbach također pokazuje značajni interes, što mu naposljetku priznaje i sam Zimmermann.³⁷

Kao polazište za naše daljnje razmatranje uzimamo Keilbachovo shvaćanje »naravnog bogoslovlja«. Naime, Keilbach doslovce kaže:

»U klasičnoj definiciji 'naravnog bogoslovlja' kao nauke o Bogu stečene samim razumom treba uočiti trije. Prije svega se radi o *nauci* to jest o sustavno povezanim sigurnim spoznajama; dakle ne o bilo kakvom nizu različitih spoznaja, nego upravo o takvom skupu sigurnih spoznaja koje su povezane u jedinstven sistem. Kad se nadalje tvrdi da je 'naravno bogoslovlje' nauka o *Bogu*, želi se reći, da je Bog onaj naročiti predmet, kojim se bavi ta nauka (*objectum materiale*). Konačno se ističe, da se radi o spoznajama, do kojih dolazi sam razum svojim *naravnim* ili vlastitim sposobnostima. . . Ukoliko se 'naravno bogoslovlje' uzima u značenju filozofijske nauke, ne bi ni trebalo naročito istaknuti, da je čisto razumna spoznaja onaj naročiti vid, pod kojim se raspravlja o Bogu (*objectum formale*).«³⁸

Već na samom početku razmatranja središnjeg teodicejskog problema koji se sastoji u spoznavanju Boga naravnim svjetlom razuma, Keilbach se odlučuje

35
JE, str. 480.

36
Više o tome: usp. J. Oslić, »Filozofija religije u Hrvatskoj u 20. stoljeću«, str. 139 i dalje.

37
Da je Bog »summum bonum« tu definiciju Boga možemo naći u svakoj teodiceji, pa tako i kod Keilbacha. Usp. o tome: JE, str. 462.

38
Vilim Keilbach, *Problem Boga u filozofiji. »Teodiceja« ili »Naravno bogoslovlje«*, Izdanje Nakladnog odjela Hrvatske državne tiskare, Zagreb 1944., str. 19 (u daljnjem tekstu PBF).

ne samo za teološki nego i za strogo filozofski pristup. Međutim, u taj strogo filozofski pristup Keilbach ipak, što je po sebi razumljivo, ubacuje i neke teološke elemente. To posebice dolazi do izražaja u njegovu stavu da čovjek u »religiji traži Boga ljubavi, Boga koji je neizmjerljivo dobar i koji prašta kao otac, Boga koji bdije nad životom svakog čovjeka i u kojem pojedinac može naći svoje blaženstvo«. ³⁹ Ono što čini ključnu zadaću »naravnog bogoslovlja« zapravo je stvaranje okvira, odnosno formuliranje onih pretpostavki na temelju kojih je moguće opravdati Božju egzistenciju i naposljetku u Božjoj egzistenciji prepoznati upravo one ključne atribute koji su poput ljubavi i dobrote u savršenoj formi svojstveni samo Bogu.

O mogućnosti razumskog spoznavanja Boga, Keilbach nasuprot Kantu zastupa isto mišljenje kao i Zimmermann. Naime, on jednako tako kao i Zimmermann ne može prihvatiti Kantovu tezu »da čovjek kod razumskog opravdanja Boga, neopravdano prelazi granice svog uma te sudi o stvari, o kojoj nije kompetentan suditi«. ⁴⁰

U dokazivanju Božje opstojnosti važno je kako za Keilbacha tako i Zimmermanna uvažiti »aristotelovsko-tomističku filozofiju«, zatim »načelo proturječja« i naposljetku »načelo uzročnosti«. Ako se uvažavaju naznačena načela i aristotelovsko-tomistička tradicija, onda postaje jasno da do izražajnosti dolazi činjenica koja nedvosmisleno zagovara mišljenje kako između razuma i vjere nema proturječja. Naprotiv, odnos razuma i vjere u biti treba biti odnos međusobnog nadopunjavanja. Na tragu ovih i sličnih pitanja Keilbach ostaje pri stavu da si razum i vjera ne proturječe. I zato smatra da je opravdano nasuprot Kantu braniti tezu o mogućnosti spoznavanja Boga naravnim svjetlom razuma. Dakle, moguće je prema Keilbachu i prema nauku I. vatikanskog sabora »iz stvorenih stvari naravnim svjetlom razuma sigurno spoznati Boga, izvor i svrhu svih stvari«. ⁴¹ Može se kazati da je Keilbach svoje umijeće filozofiranja najviše pokazao upravo u području »filozofije religije« ili, još preciznije rečeno, u području »naravnog bogoslovlja«. Ali to »umijeće« filozofiranja podliježe onim istim prigovorima koji su i ranije bili upućeni i samom Zimmermannu.

2.2. Keilbachova psihologija religije

Ono što treba naglasiti je činjenica kako se kod Keilbacha primjećuje jedna transformacija koja se događa u smislu pomaka u proučavanju fenomena religije, tj. kod Keilbacha je prisutan živi interes ne samo za teorijska pitanja koja se tiču »filozofije religije« nego prije svega i za praktična pitanja koja se odnose na »psihologiju religije«. Proučavajući »psihologiju religije«, Keilbach je prikupio gotovo svu relevantnu literaturu koja se bavi ovom problematikom. »Psihologija religije«, kako je shvaća Keilbach, prije svega je empirijska znanost koja na način anketa i statistika daje određene procjene i odgovore na pitanja o čovjekovoj religioznosti. Ako se »psihologija religije« kao empirijska znanost bavi anketama, analizama, procjenama, onda je ona po sebi vrlo bliska sociologiji religije.

U središtu Keilbachove »psihologije religije« stoji pojam religioznog iskustva. Taj pojam kod Keilbacha je trodimenzionalan. Dakle, svako je religiozno iskustvo praćeno znanjem (razumom), htijenjem (voljom) i naposljetku osjećajnošću (emotivnošću). Naznačena tri ključna čimbenika čine u biti unutarnju strukturu religioznog iskustva. Psihološka analiza religioznog iskustva za Keilbacha je ključna, budući da »psihologija religije« proučava ono što se uobičajeno zove »religiozno doživljavanje«. U tom smislu za »religiozno doživljavanje« Keilbach doslovce kaže:

»Religiozno doživljavanje dio je višeg duhovnog života, gdje je svaka pojedina doživljajna nijansa od naročitog značenja. Najplemenitiji duševni čini proživljavaju se u religiji na najintenzivniji i najčišći način. Prema tome je predmet psihologije religije vrlo zanimljiv, što uostalom potvrđuju velike simpatije s kojima se u javnosti primaju spisi psihološko-religioznog značaja. Štoviše, zadnjih je decenija nastao naročiti literarni tip s religioznim sadržajem sa stanovišta psihološkog razumijevanja i tumačenja.«⁴²

Upravo ova analiza »religioznoga doživljaja« pokazuje da Keilbach psihologiju religije uopće ne promatra samo empirijski nego i fenomenološki. »Religiozni doživljaj« u svojoj je biti najčišći i najuzvišeniji zato što je po svojoj intenciji oslobođen svake osjetilno-predmetne usmjerenosti. Čistoća toga doživljaja omogućuje da se i cjelokupna zbiljnost promatra ne više samo predmetno nego i po »smislu«. Tako shvaćena struktura religioznoga doživljaja već unaprijed ukazuje na to da svaki religiozni doživljaj u svakoj religiji mora imati jednako pravo važenja. To je upravo ono na čemu Keilbach temelji svoj religiozni pluralizam. Religiozni pluralizam je »plod« koji počiva na »mnogstvu religija« koje u biti nisu ništa drugo nego velike »povijesne riznice« koje čuvaju svekoliko bogatstvo čovjekove kulture. To što »psihologiju religije« čini tako bogatom i privlačnom i danas je činjenica da smo i mi sami utkani u jedan religiozni pluralizam religioznih iskustava.

Potrebno je također reći da su radovi W. Keilbacha koji se bave proučavanjem filozofije religije i proučavanjem psihologije religije postali jedna nezaobilazna »stvarnost« u hrvatskoj znanstvenoj literaturi.⁴³

S obzirom na problem »pozicioniranja« filozofije religije u suvremenoj neoskolastičkoj filozofiji, ovdje želimo u nekoliko naznaka pokazati Zimmermannovu kritiku Keilbachova shvaćanja religije kako bismo mogli dobiti što jasniju predodžbu o tome na koji su način ova dva neoskolastička filozofa pristupali fenomenu religije. Ovdje se nikako ne radi o nastojanju da se primjerice s Zimmermannom obezvrijedi Keilbachova pozicija.

Pozivajući se na nekoliko Keilbachovih radova objavljenih o toj problematici u *Philosophisches Jahrbuch* te posebice na njegovu knjigu *Die Problematik der Religionen*,⁴⁴ Zimmermann zaključuje kako Keilbach predlaže »kompromisno rješenje« u odnosu filozofije religije i teologije, tj. da se one potpuno razdvoje, dakako u tom smislu da filozofija religije postane potpuno samostalna disciplina. Premda i Keilbach poput Zimmermanna uviđa »blisku srodnost« i potrebu »međusobnoga upotpunjavanja« filozofije religije, naravnoga bogoslovlja i fundamentalne teologije, on također ističe i važnost »filozofske spoznaje o religiji«, tj. ne dopušta da fundamentalna teologija (apologetika) ili naravno bogoslovlje (ili teodiceja) postanu kriterijem valjanosti tih spoznaja.

No Zimmermann, možda s pravom, uočava da Keilbach ipak nije u svojim djelima uspio udovoljiti tom zahtjevu zato što je, prema Zimmermannu, na-

39
Isto, str. 20.

40
Isto, str. 22.

41
Isto, str. 25.

42
Vilim Keilbach, *Uvod u psihologiju religije I*, Život, Zagreb 1939., str. 12.

43
Usp. o tome natuknicu 'Religionspsychologie', u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, str. 767–768; također usp. o tome: J. Oslić, »Filozofija religije u Hrvatskoj u 20. stoljeću«, str. 138 i dalje.

44
Usp. Wilhelm Keilbach, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Schöningh, Paderborn 1936.

stojeći sačuvati korelaciju između »naravne religije« i filozofije upravo *teološkim* (nadnaravnim) pravorijekom ukinuo samu tu korelaciju i to na sljedeći način:

»Keilbach dakle rješava metodičko pitanje u filozofiji religije tako da spaja gledište odozdo s gledištem odozgo na taj način, da je filozofija ('odozdo') sasvim ovisna – nota bene po svojem predmetu od teologije, koja utvrđuje istinu nadnaravne objave... Zato se teološki 'odozgo' može sintetizirati s filozofijom religije samo kao *teološka* nadogradnja na filozofsku metodu.«⁴⁵

Na temelju takvog shvaćanja Zimmermann zaključuje da kod Keilbacha »samo teologija daje i filozofu *predmet* izučavanja, tj. religiju.«⁴⁶ Premda i sam svojim spoznajno-teorijskim »objektivizmom« ne prekoračuje granice skolastičko-neoskolastičke gnoseologije, a time ne niječe ni potonji pravorijek teologije u pogledu vrijednosti filozofskih spoznaja, Zimmermann ipak oštro naglašava *nedopustivost* da teologija bude »normativna« za filozofiju, pa ni u stvarima koje se tiču filozofije religije. Premda niti on niti Keilbach ne idu »preko« Kanta u smislu da sebi dopuštaju odustajanje od temeljnih skolastičkih postavki o odnosu teologije i filozofije, kod obojice je ipak vidljivo da osim vjere i razuma vrlo često naglašavaju značenje »volje« kao slobodne subjektivne odluke u svim, pa tako i u religijskim pitanjima, što ih neizravno vrlo približava Kantu.

S druge strane Zimmermann ističe protiv Keilbacha kako nema religije koja nije »naravna«. Ako pak religija ne bi bila »naravna«, onda ona uopće ne bi bila dostupna ljudskome promišljanju.

»Nije, prema tome, u logičkom skladu s ovim stajalištem, kad Keilbach priznaje *Boga kao predmet naravne religije na temelju razumske spoznaje*... Razumsko znanje o Bogu jest, doduše, pripravnost stepen vjerskog znanja, ali tako da je taj stepen *od vjere neovisan*, a prema tome je i filozofija neovisna od teologije – protivno tezi Rosenmöllera i Keilbacha.«⁴⁷

Premda ovdje Zimmermann izrijekom brani samostalnost filozofije u odnosu na teologiju, a time i samostalnost filozofije religije, upravo s obzirom na njegovu temeljnu poziciju nije do kraja jasno *u kakvom se »objektivnom« odnosu nalaze teologija i filozofija prema Zimmermannu samome?* Naime, Zimmermann, interpretirajući Bergsona, na svoj način kaže:

»Filozofiranje obrazlaže ili dokazuje afirmativni odgovor na pitanje, da li postoji Bog. Filozof-teist, koji priznaje da postoji Bog, tj. osobni uzrok i upravljač svijeta, mora da znade opravdati ovo svoje priznanje ili osvjedočenje ili sigurno pristajanje uz tu istinu...«⁴⁸

Prema mojemu sudu, on se tada ni po čemu ne razlikuje od Rosenmöllera i Keilbacha, budući da i kod njega »filozofiranje o religiji« podrazumijeva ono *biti-filozof-teist*, »sigurno pristajanje« uz istinu objave koju nam razlaže teologija. Oslobođanje filozofije od teologije u pitanjima filozofije religije trebalo bi se možda događati na sasvim drugim možda čisto egzistencijalnim putovima i to upravo tamo gdje je čovjek u životu dotaknut Bogom. Tek u tom ozračju u neposrednoj egzistenciji filozofija i religija mogle bi se susresti u horizontu u kojem se traže odgovori na pitanja o »smislu« egzistencije.

3. Bajsićeva filozofija u razgovoru

Gotovo je nemoguće u kratkim crtama nabrojiti sve Bajsićeve znanstvene interese ali i sva njegova znanstvena postignuća, zato se ovdje osvrćemo samo na neka od njih. On je s jedne strane veliku pozornost posvećivao filozofsko-teološkoj problematici, i s druge strane on se naročito zanimao za praktična

životna pitanja, primjerice kako kršćani žive u susretu sa suvremenim svijetom. Radi neke unutarnje povezanosti i radi nekog kontinuiteta s Zimmermannom i Keilbachom, u završnom dijelu rado bih se još osvrnuo na Bajsićevo razumijevanje fenomena religije i na njegov pristup i razumijevanje graničnih pitanja religije i znanosti.

3.1. Bajsićev pristup religiji

Premda se cijeli život bavio fenomenom religije, Bajsić nikada nije kao Zimmermann ili Keilbach razvijao jednu »filozofiju religije« u sustavnom smislu. Njega je u prvome redu zanimao »dijalog« s prirodnim znanostima u koje je doista bio zaljubljen u najpozitivnijem smislu te riječi.

Međutim, Bajsić u svojim spisima ima također i vrlo jasno izdiferencirano shvaćanje vjere, religije, filozofije i mogućnosti njihovoga međusobnog susretanja. Na početku jedne rasprave o religiji Bajsić postavlja jedno vrlo radikalno pitanje: »Što ima zapravo filozofija s religijom?«⁴⁹ Dok se, prema Bajsićevu sudu, za filozofiju ipak može odrediti neki početak (početci grčke filozofije), za samu religiju taj se početak gubi negdje u »sumraku pretpovijesti«.⁵⁰ Ono što, prema Bajsićevu mišljenju, filozofiju također razlikuje od religije to je prije svega činjenica da je filozofija »posao pojedinca« ili neke »škole«, dok je religija po samoj naravi stvari orijentirana na »grupu«, neku »zajednicu« ili neku instituciju.⁵¹ Međutim, filozofija i religija imaju i nešto zajedničko. To je prije svega ono »specifično ljudsko: samo čovjek filozofira i samo je čovjek religiozan«.⁵²

Kako bi pojasnio odnose i prijepore između filozofije i religije, Bajsić se opredjeljuje za »fenomenološki pristup« ovoj problematici. U tom fenomenološkom pristupu važno je primijetiti da takav pristup ne poznaje već unaprijed definirane i zadane teze koje isključuju druge mogućnosti i druga mišljenja, nego se takav pristup oslanja u duhu Husserlove fenomenologije na osvjetljavanje fenomena, na onaj horizont samih stvari u kojemu one dolaze do izvorne samodanosti.

Fenomenološka metoda stvara ozračje i otvara idealne pretpostavke za mogućnosti jednog zajedničkog govora i slušanja. Upravo ta mogućnost zajedničkog govora i slušanja važna je za filozofiju i religiju. Jer, govor filozofije treba biti govor istine, a govor religije treba biti govor u kojem nam se istina predstavlja na način tajne. Međutim, i istina i tajna govore u smislu K. Rahnera na način slušanja. Nadalje, to bi prema K. Rahneru u njegovim daljnjim kontekstualnim razmatranjima trebao biti »princip« filozofskog i teološkog dopuštanja drugog i drugačijeg.

45
FR/2, str. 225.

46
Isto.

47
Isto, str. 226.

48
Isto, str. 191.

49
Vjekoslav Bajsić, *Filozofija i teologija u vremenu. Članci i rasprave*, prir. Stjepan Kušar,

Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999., str. 65 (u daljnjem tekstu FTV).

50
Isto, str. 65.

51
Isto.

52
Isto.

Prema Bajsićevu mišljenju:

»Religija nudi, a filozofija pokušava dati (neki) odgovor na pitanje ljudske egzistencije. Bitna je osobina čovjeka da pita, premda prečesto premalo pita. Čim se nešto dovodi u pitanje, pretpostavlja se da pri tom postoji neki privid, tj. da se ne pokazuje sve, nego da je nešto skriveno. To što je najprije skriveno u prividu, u filozofiji jest aletheia, istina (što je 'neskriveno' kad je spoznato), u religiji je to tajna, otajstvo, misterij. Stvarnost osjetilne pojavnosti nije takva ili samo takva kakvom se čini, nego nas sama neminovno upućuje dalje. I filozofija i religija transcendiraju neposrednu opažajnu danost, ali su načini različiti.«⁵³

Za filozofiju ono skriveno (istina) je u intelektu i samo je intelektu moguće da spozna skrivenu (istinu). Za religiju ono skriveno (Bog, transcencija) je u otajstvu ili misteriju, a to se otajstvo, misterij može razumijevati samo na način govora simbola. U svim religijama svijeta upravo su simboli uvijek igrali značajnu ulogu, jer se na temelju simbola pokušavala tumačiti i svekolika religijska stvarnost. U filozofiji, ali jednako tako i u religiji, ostaje uvijek nešto što treba spoznati, odnosno ostaje uvijek nešto što treba ponovno doživjeti i iskusiti. U svojim razmatranjima Bajsić postavlja temeljno pitanje koje glasi: »Kako se religija može misliti?«

To Bajsićevo pitanje može zapravo opravdati govor o njemu kao »filozofu religije«. Filozofsko mišljenje uvijek prati skepsa, ono uvijek polazi od činjenice privida, sumnje, ono uvijek traži argumente i protuargumente. Zato se s pravom može kazati da je filozofsko mišljenje uvijek u dijaloškom događanju i traženju onih zadnjih razloga koje treba provjeravati kako bi se mogla potvrditi istinitost neke tvrdnje ili istinitost nekog sadržaja (bilo profanog bilo religioznog). Prema Bajsiću, filozofija treba »domišljati« stvarnost u kojoj živimo, dok u religiji čovjek treba doživljavati stvarnost transcendentnog. »Domišljanje« se uvijek događa u jednoj dinamici, ono se uvijek kreće u dijalogu (bilo tradicija bilo drugi), ono je uvijek traženje onoga skrivenog, ono uvijek iznova uvažava zakone logičkog zaključivanja. S druge pak strane, »doživljavanje« je uvijek vezano uz čovjekovu osjećajnost koja nastoji otkriti upravo ono što u religiji ostaje skriveno.

U razmatranju pitanja odnosa filozofije i religije, Bajsić dolazi do sljedećeg zaključka:

»Filozofija je usmjerena prema intelektualnoj spoznaji, religija prema doživljajnoj objavi. Filozofija želi s-hvatiti, religija komunicirati. Dok filozofska sigurnost počiva na pojmovnom uvidu, religiozna počiva na doživljajnoj kvaliteti simbola.«⁵⁴

Može se kazati da je za Bajsića osobita karakteristika filozofije prepoznatljiva u tome da filozofija »misli«, dakle filozofija se bavi pojmovnim mišljenjem i zaključivanjem, dok smisao religije, prema njegovu sudu, leži prije svega u okupljanju onih koji vjeruju u stvarnost koja čovjeka nadilazi kako bi čovjek kroz doživljaj zajedništva mogao ostvariti sreću i blaženstvo. Da bi se izbjegla svaka opasnost ideologiziranja, Bajsić smatra da je filozofija prije svega stvar pojedinca i kao takva ona je usmjerena na pojedinca, a ne na mase. Prema Bajsiću, religija je stvar grupe i većeg broja ljudi koji traže sigurnost i zajedništvo. Bajsić ne krije zadovoljstvo i rado se prisjeća vremena kada su filozofija i religija na osobit način međusobno surađivale. Bilo je to zlatno doba skolastike kada su ponajbolji teolozi postajali i ponajbolji filozofi.

No valja također primijetiti da Bajsić, ne doduše kao Keilbach, zapada u stanovit »psihologizam« u shvaćanju religije koji nije svojstven fenomenološkom pristupu. Naime, to je vidljivo po tome da Bajsić filozofiju shvaća kao »poimajuće« ili »s-hvaćajuće« mišljenje, a religiju kao komunikativnu »djelatnost« čija sigurnost počiva »na doživljajnoj kvaliteti simbola«. Tumačimo li to prema Bajsićevom shvaćanju, ili pak prema stajalištu filozofije jezika, pojam bi bio nesposoban za »tumačenje« simbola, a simbol nijem i nemoćan

pred svemoćnim pojmom. U tom smislu izostala bi svaka mogućnost međusobnog »dijaloga«.

3.2. *Bajsićev pristup graničnim pitanjima*

Povrh toga, preostale su još dvije stvari koje bi trebalo naznačiti: prva se tiče metode, a druga sadržaja. Što se tiče metode, moglo bi se reći da je Bajsić već kao student teologije i filozofije bio na neki način oduševljen fenomenološkom metodom. Poznato je da je Bajsić svoju doktorsku disertaciju pisao o Edith Stein⁵³ koja je bila Husserlova asistentica, potom obraćenica, karmelićanka, utemeljiteljica »znanosti križa« i zbog svojega židovskoga porijekla tijekom rata ubijena.

Fenomenološka metoda ne samo da smjera »k samim stvarima« nego ona također ne dozvoljava, kao što kaže i sam Bajsić, da se »prekriju stvari«. Naprotiv, fenomenološka metoda je prije svega zainteresirana za osvjetljavanje fenomena. Budući da prema toj metodi nije dozvoljeno nikakvo »prikriivanje stvari« na način prihvaćanja nečega kao samorazumljivoga, upravo ta metoda kod Bajsića prelazi u jednu metodu dijaloga koja uvijek iznova traži sugovornika.

Bajsić je u svojim brojnim radovima pokazao da on kao filozof nastoji ući u dijalog s teologijom i prirodnim znanostima. Naime, za njega bi se s pravom moglo reći da je on filozof, teolog i nadareni prirodoslovac. Osim što je Bajsić u svoj znanstveni rad integrirao fenomenološku metodu koja prelazi u metodu dijaloga, on se također opredijelio i za »interdisciplinarnost« kako bi se mogao što više približiti svijetu prirodnih znanosti.

Budući da se u svojem filozofsko-teološkom opusu bavio različitim pitanjima koja se odnose na filozofiju, teologiju, prirodne znanosti, sociologiju, eksperimentalnu psihologiju, ipak bi se dalo zaključiti da specifikum Bajsićeva opusa ostaju i čine »granična pitanja« između filozofije, teologije i prirodnih znanosti.

Zašto »granična pitanja«?⁵⁴ I sam izraz aludira, odnosno upućuje na to da su to upravo ona pitanja koja se nalaze negdje na samoj »granici« filozofije, teologije i prirodnih znanosti. Razmišljati na granici, razmišljati o granici i razmišljati s granicom, postala je glavna nit vodilja Bajsićevog filozofiranja i teologiziranja. Osim što je Bajsić pod pojmom 'granična pitanja' obrađivao problematiku o postanku svijeta, problematiku evolucije, problematiku o postanku života, bilo bi zanimljivo vidjeti kako bi se suvremena istraživanja koja su ostvarena u području bioetike odrazila na Bajsićeve poglede.

Može se s velikom vjerojatnošću kazati da Bajsić u sklopu novijih bioetičkih istraživanja sigurno ne bi mogao ostati indiferentan, već bi ih pokušao integrirati u svoja filozofska i teološka razmišljanja.

Također, jedna od temeljnih poveznica između teologije i prirodnih znanosti za Bajsića je bila prihvaćanje znanstvenog pluralizama i sustavno traganje za

53

Isto, str. 67.

54

Isto, str. 68.

55

Bajsićeva doktorska disertacija pisana je pod naslovom *Begriff einer 'christlichen' Philosophie bei Edith Stein*, Roma 1961. U svojoj disertaciji Bajsić značajnu pozornost posve-

ćuje E. Husserlu i M. Heideggeru, dakle samim utemeljiteljima fenomenologije.

56

Opširnije o »graničnim pitanjima« između religije i prirodnih znanosti usp. Josip Oslić, »Religija i znanost u djelu Vjekoslava Bajsića«, *Filozofska istraživanja* 106 (2/2007), str. 297 i dalje.

smislenom cjelinom. Ali gdje naći i gdje je moguće otkriti tu traženu smislenu cjelinu? Tu smislenu cjelinu Bajsić je tražio u interdisciplinarnosti, u dijalogu između teologije i prirodnih znanosti, u dopuštanju da i drugi govori i da se drugog uvažava kao istinskoga sugovornika.

Naposljetku, kada Bajsić govori o »bazenu opećljudskoga«,⁵⁷ tada se može kazati da je to upravo onaj »bazen« u kojemu se susreću ne samo ljudi, narodi i kulture, nego i duhovne i prirodne znanosti u nastojanju oko općeg dobra za čovjeka i cijelo čovječanstva. Bajsić je uspio predvidjeti u kojem smjeru bi mogla ići suvremena znanost i svijet duhovnih znanosti. On je naznačio da bi to mogao biti put dijaloga, put »dijaloške majeutike« i put »interdisciplinarnosti« koja dozvoljava i prihvaća drugo i drugačije ali poštuje i cijeni ono svoje.

Rezimirajući sve dosada rečeno, moglo bi se kazati: dok Zimmermann naglasak stavlja na noetičku problematiku i pritom ne zaboravlja temeljna pitanja naravnoga bogoslovlja, a što »dijelom dijeli« i s W. Keilbachom koji problematiku »filozofije religije« ipak promatra radikalno drugačije, tj. uzdiže je na ontološku i religijsko-psihološku razinu, dotle Bajsić filozofiju religije stavlja u kontekst antropoloških pitanja koja se usmjeravaju na pitanje da samo čovjek filozofira i samo čovjek vjeruje, samo čovjek ima »doživljaj« ovosvjetnoga i onosvjetnoga. I upravo je to ono što i samoga Bajsića »priključuje« kontekstu Keilbachovog »psihološkog« razumijevanja religije.

Josip Oslić

Positionierung der „Religionsphilosophie“ in der kroatischen Neuscholastik des 20. Jahrhunderts

Zusammenfassung

Im Hinblick auf das mannigfaltige Reichtum und die Verschiedenartigkeit der philosophischen Disziplinen, geht der Verfasser dieses Beitrages von der Grundvoraussetzung aus, dass in der Kroatischen Philosophie des 20. Jahrhunderts die „Religionsphilosophie“ auch entwickelt und aufgebaut wurde. In der Betrachtung dieser Fragen, die sich auf die „Religionsphilosophie“ in Kroatien im 20. Jahrhundert beziehen, wird die besondere Aufmerksamkeit Stjepan Zimmermann, Wilhelm Keilbach und Vjekoslav Bajsić gewidmet, weil gerade diese Philosophen in ihren philosophischen Reflektionen einen besonderen Beitrag nicht nur für die Entwicklung der kroatischen Neuscholastik, sondern auch für die Entwicklung und kritische Würdigung der „Religionsphilosophie“ als solcher beigetragen haben. Das Eigentümliche, was die Positionierung und die Entwicklung der „Religionsphilosophie“ in der kroatischen Neuscholastik charakterisiert, ist die Art und Weise der dialogischen Fragestellung, die uns in die Atmosphäre der „Offenheit“ für die anderen philosophischen Disziplinen, Religionen und Weltanschauungen einführt.

Schlüsselwörter

Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie, Glaube, Verstand, Religionspsychologie, religiöse Erfahrung, Stjepan Zimmermann, Wilhelm Keilbach, Vjekoslav Bajsić