

Etički elementi u filozofiji religije kod Vilima Keilbacha

Josip OSLIĆ

Sažetak

U ovom članku htjelo se upozoriti na »religiozno–etički« aspekt Keilbachove filozofije religije, jer bi bez tog aspekta filozofija religije ostala nepotpuna. V. Keilbach je razložio pitanje konačne svrhe kao temeljno pitanje svake etike, osobito kršćanske etike. Pitanje konačne svrhe postavlja um, jer čovjek umom dolazi do spoznaje Boga, ali čovjek umom dolazi i do svijesti o dužnosti, a svijest o dužnosti čovjeku nalaže da Boga prihvati kao svrhu života. No, konačna odluka o prihvatanju ili neprihvatanju Boga kao konačne svrhe, prepuštena je volji, na kojoj se temelji i čovjekova slobodna odluka o prihvatanju ili neprihvatanju Boga. Keilbach pretpostavlja uzajamni odnos između spoznaje Boga i moralne obveze. Isti uzajamni odnos pretpostavlja se između teonomije i autonomije. Čovjek je slobodan u izboru Boga kao konačne svrhe. Ako čovjek izabere i prihvati Boga kao konačnu svrhu, njegov život time dobiva istinski smisao. Keilbach je pokušao opravdati »religiozno–etički« odnos čovjeka prema Bogu, jer taj je odnos utemeljen na sudbinskom zajedništvu između čovjeka i Boga.

Uvod

Vilim Keilbach (1908–1982) pristupio je istraživanju religioznog fenomena s psihološkog i s filozofskog stajališta. Njegove psihološke analize religioznog fenomena poslužile su mu da metafizički utemelji i opravda religiju. Keilbachova filozofija religije promatra »umno–voljni« aspekt kad je u pitanju metafizičko opravdanje i utemeljenje religije i kad je u pitanju čovjekov religiozno–etički odnos prema Bogu. Bez »umno–voljnog« odnosa nema ni etičkog ni religioznog djelovanja. Um i volja kao temeljne pretpostavke svake etike oblikovane su doduše okolinom, ali nisu determinirane, jer je čovjek slobodno biće koje je sposobno donositi slobodne i odgovorne odluke.

Keilbach Boga shvaća kao konačnu svrhu djelovanja jer o izboru te svrhe ovisi i smisao ljudskog života. Čovjek dolazi do spoznaje Boga na temelju uma, ali o volji ovisi hoće li čovjek Boga kao konačnu svrhu prihvatiti ili odbaciti. Keilbach pretpostavlja uzajamni odnos čovjeka i Boga, jer kad tog uzajamnog odnosa ne bi bilo, onda ne bi bila moguća ni religioznost ni moralnost.

Čovjek priznanjem Boga kao i odabirom Boga kao konačne svrhe nije ugrožen u svojoj slobodi, nego naprotiv na temelju slobode ulazi u sudbinsko zajedništvo s Bogom.

Keilbach nije o etičkim pitanjima razmišljao sustavno da bi izgradio sustavnu i cjelovitu etiku, nego je etičke sastavnice ugradio u filozofiju religije.

Svrha je ovoga rada upozoriti na neke osnovne etičke elemente koje nalazimo u Keilbachovoj filozofiji religije.

Čovjek između profanog i svetog

Novovjekovna paradigma potaknula je novo promišljanje svijeta i čovjeka te je tako došlo i do novog poimanja religioznog i etičkog.¹ Čovjek i njegov svijet našli su se u središtu zanimanja, kao i u središtu znanstvenih istraživanja. Počela se stvarati nova slika svijeta i novi svjetonazor koji je proklamirao znanje umjesto vjere, ovozemnost umjesto onostranosti, imanenciju umjesto transcendencije. Sliku novoga vijeka posebno su odredile prirodne znanosti koje su počele postizati velike uspjehe. Stoga je i shvatljiva izreka Thomasa Hobbesa: »Znanje je moć.«² Tko, dakle, ima znanje, taj ima i moć da vlada svijetom i da svijet podloži sebi.

R. Descartes je svoju filozofsku misao usmjerio na »obrat prema subjektu« te je u samom subjektu pokušao pronaći mjesto sigurne i istinite spoznaje. Tako je Descartesov racionalizam afirmirao subjekt, a afirmacija subjekta imala je kao posljedicu autonomiju uma. I upravo će taj Descartesov »autonomni um« u njemačkom idealizmu postati »apsolutni um« kao kriterij za tumačenje sveukupne zbilje.³

Ali jednostrani Descartesov racionalizam imao je kao posljedicu dualističko poimanje čovjeka, tako da je Descartesov dualizam⁴ postao izrazitiji nego što je bio Platonov i Augustinov dualizam. Na taj je način Descartesov racionalizam pripremio put empirizmu, čiji su idejni tvorci i promicatelji bili F. Bacon, J. Locke i D. Hume.⁵ Empirizam je na temelju

- 1 Usp. H. Waldenfels, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Đakovo, 1995., str. 48. »Novovremena povijest nije samo impozantna povijest otkrića svijeta, nego je u isto vrijeme povijest otkrića i razvoja vlastitih čovjekovih sposobnosti i mogućnosti. Posljedica je bila zamjena teocentrizma radikalnim antropocentrizmom, teonomije, povezivanje s božanskim zakonom, radikalnom autonomijom, teologije antropologijom.«
- 2 E. Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Rationalismus — Empirismus — Aufklärung*, Freiburg, 1972., I., str. 137.
- 3 E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, 1973., str. 32–33.
- 4 Usp. P. Barišić, *Welt und Ethos. Hegels Stellung zum Untergang des Abendlandes*, Würzburg, 1992., str. 127. »Die eine und ganze Welt hat sich am Anfang der Neuzeit in die *res extensa* und *res cogitans* verzweigt.«
- 5 E. Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*, I., str. 108–135.

svojeg spoznajno–teoretskog nauka ograničio spoznaju na ljudsko iskustvo kao i na svijet koji možemo osjetilima opažati. U empirizmu je iskustvo postalo kriterij istine, jer istinito je ono što se može iskustveno provjeriti, a istinite znanstvene hipoteze su samo one koje se mogu verificirati. Empirizam je takvim svojim stavom pripremio put materijalizmu. Dvije su dakle glavne sastavnice odredile sliku novog vijeka, kao i sliku nastajućeg modernoga društva. S jedne strane, bio je to racionalizam koji je afirmirao čovjekov racionalitet i čovjekov svijet duha; s druge strane, bio je to empirizam koji je svoju kulminaciju doživio u materijalizmu i pozitivizmu koji su čovjeka u njegovoj ograničenosti shvatili kao tijelo bez duše.

Radi izraženih suprotnosti racionalizma i empirizma čovjek se našao u procijepu između profanog i svetog, između imanencije i transcendencije, između svijeta i Boga. Novonastala je situacija tražila novo promišljanje i određivanje čovjekova odnosa prema svijetu i prema Bogu. Određivanje tog odnosa bila je zadaća ne samo Kantove filozofije nego i cjelokupne filozofije njemačkog idealizma, kao i najnovije filozofije egzistencijalizma.

U svim je ovim filozofskim nastojanjima jasno došla do izražaja ideja i problem čovjekova religioznog i etičkog djelovanja, koje je trebalo postaviti na nove osnove. Zasniva li se religiozno–etički odnos između profanog i svetog, između čovjeka i Boga, između imanencije i transcendencije, na emocionalnosti ili racionalnosti ili pak na skladu emocionalnosti i racionalnosti, bilo je pitanje koje je oblikovalo filozofiju religije i u XX. stoljeću. »U susretu s onostranim, transcendentnim, nadnaravnim, božanskim, svetim, apsolutnim, jednom riječju, u susretu s transcendentnom Stvarnošću, čovjek ima prigodu postati religiozno biće, tj. ima mogućnost postati, rasti, razvijati se u duhovnom smislu, a to znači da o čovjeku samom ovisi hoće li se razvijati u nadnaravnom pravcu i biti religiozan, ili u naravnom i biti 'areligiozan', bezbožan, ravnodušan, neodređen.«⁶

Materijalistička filozofija ograničila je čovjeka na ovozemnost i na vldljivi svijet i na taj je način pokušala ukinuti sve odnose između čovjeka i Boga. Jedini odnos koji je ova filozofija promišljala i poticala bio je čovjekov odnos prema svijetu. No, čovjek je po svojoj naravi i religiozno biće koje teži prema Apsolutnome, prema Bogu kao svojoj konačnoj svrsi. Tu čovjekovu težnju prema Bogu izložio je Keilbach u filozofiji religije, ali je ujedno upozorio i na značaj dužnosti koju čovjek ima prema Bogu, ako u Bogu želi prepoznati smisao života. Razlažući značaj dužnosti na kojoj čovjek gradi svoj odnos prema Bogu, ulazimo na područje etike, što je i svrha naših razmišljanja.

6 H. Lasić, *Čovjek u svjetlu transcendencije. Nadnaravno određenje ljudskog bića*, Zagreb, 1994., str. 218.

Uloga okoline u oblikovanju uma i volje

Iz socioloških istraživanja poznato je da svijet i okolina imaju velik utjecaj na čovjeka jer se i čovjekovo samoočitovanje može razumjeti ako se uzmu u obzir svijet i okolina u kojima čovjek živi. Proces socijalizacije koji je na djelu između čovjeka i društva ima presudnu važnost za oblikovanje čovjekove religiozne i etičke svijesti. »Socijalizacija osobe ili njezino neprestano uključivanje u društvenu stvarnost zbiva se pomoću mnogih 'činilaca'. Ti činioци su pojedinci s kojima je osoba povezana, društvene grupe unutar kojih se svojevrijem ili prisilno osoba nalazi te konačno cijelo društvo i njegova kultura, koji općenito određuju oblike mišljenja i djelovanja pomoću ljestvice vrednota osobâ i grupâ od kojih je društvo sastavljeno.«⁷ Čovjeka i njegov svijet možemo razumjeti na temelju interakcijskih procesa koji su na djelu između pojedinca i društva i koji su samo odraz konkretne društvene zbilje u kojoj čovjek živi i djeluje. Stoga razumjeti čovjekovu religioznu i etičku svijest znači zapravo razumjeti suodnos koji se događa između čovjeka i društva, između pojedinca i kulture, između svetoga i profanoga.

Uzimajući u obzir značenje okoline i svijeta za čovjekova ponašanja, mišljenja i odluke, možemo reći da okolina i svijet čovjeka doduše uvjetuju, ali ga ne determiniraju. Već su M. Scheler i A. Gehlen u svojim antropološkim istraživanjima upozorili na činjenicu da je čovjeku svojstvena njegova »otvorenost prema svijetu«, a ne njegova »vezanost na svijet«. ⁸ Čovjek se dakle odlikuje sposobnošću prilagođivanja, ali i sposobnošću distance ili sposobnošću izdizanja nad okolinu i svijet. »Iz ovoga slijedi da je čovjekov svijet doduše uvijek i nužno ograničen, ali nikada do kraja dovršen i u sebe zatvoren. On je prije svega načelno u svako vrijeme otvoren za dalje dimenzije zbilje i smislenosti.«⁹

Ovdje nas zanima pitanje koju ulogu ima svijet i okolina u oblikovanju uma i volje u religioznoj i etičkoj dimenziji čovjekova odnosa prema Bogu. Da je utjecaj okoline i svijeta na oblikovanje uma i volje, na kojima se temelji čovjekov odnos prema Bogu, važan i za promišljanje religiozno-etičkog čovjekova djelovanja, očito je iz Keilbachove tvrdnje: »Zanemari ti utjecaj okoline značilo bi krivo shvatiti jedan od bitnih faktora religioznog individualnog problema, dapače, značilo bi ne biti pravedan prema samom individualnom problemu.«¹⁰

7 J. Laloux, *Uvod u sociologiju religije*, Zagreb, 1970., str. 63.

8 Usp. E. Coreth, *Was ist der Mensch?* str. 67.

9 *Isto*, str. 66.

10 W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Paderborn, 1936., str. 114.

Psihološka istraživanja pokazuju da ljudska osoba svoj odnos prema Bogu gradi na temelju ovisnosti o svojoj okolini.¹¹ Iako dakle utjecaj okoline na religiozno–etički i na »umno–voljni« razvoj čovjeka ima presudnu važnost, ipak se mora naglasiti da čovjekova duša nije neka »tabula rasa«¹² koja bi bila potpuno određena okolinom i na taj način determinirana. Ovdje prije svega mislimo na biheviorističku psihologiju koja se ograničuje na proučavanje čovjekova ponašanja koje je posve određeno okolinom.¹³ Tako biheviorizam razvija psihologiju bez duše jer zaboravlja dušu kao i temeljne duševne dispozicije koje se očituju u određenom naslijeđu. Te su čovjekove duševne dispozicije jedinstvene i neponovljive, kao što je i sam čovjek jedinstven i neponovljiv.

Konvergentnost naslijeđa i duševnih dispozicija te utjecaj okoline čine život čovjeka kao osobe i taj se život očituje u čovjekovim sklonostima kao i u čovjekovoj otvorenosti za religiozno–etička pitanja. Sva su religiozno–etička pitanja bitno određena umom i voljom, stoga i razmatramo koji utjecaj ima okolina na um i volju koji tvore bitne pretpostavke religiozno–etičkog života. »Pogreška nativizma i empirizma bila je u tome što su na djelovanje naslijeđa i okoline gledali kao na dva činioca koji se međusobno isključuju. Danas znamo da se oni uvjetuju.«¹⁴

Psihologija osobe koja prati čovjekov psihički razvoj jedinstvena je u stajalištu da dijete razvija svoje duševne dispozicije uma, volje i osjećajnosti pod utjecajem okoline. Obično se psiholozi slažu da se oko sedme godine života kod djeteta mogu opaziti prvi čini u kojima jasno dolazi do izražaja prisutnost »umno–voljnog« djelovanja, koje se očituje prije svega u prvim pokušajima logičkog mišljenja i u sposobnosti inicijative koja dolazi do izražaja u htijenju. Kad je riječ o upotrebi razuma kao i o upotrebi htijenja kod djeteta, treba reći da granica životne dobi od sedam godina nije sasvim određena, nego je valja razumjeti kao mogućnost prije i poslije.¹⁵ Prema Keilbachovu mišljenju nije toliko važno točno odrediti tu

11 Usp. *isto*, str. 104.

12 *Isto*, str. 105.

13 Osim I. P. Pavlova i J. B. Watsona, B. F. Skinner spada danas među najpoznatije predstavnike refleksološko–biheviorističke psihologije (usp. A. Fulgosi, *Psihologija ličnosti. Teorije i istraživanja*, Zagreb, ⁵1990., str. 341.). »Skinner i drugi psiholozi smatraju da je ljudsko ponašanje potpuno objašnjivo na osnovi okoline, na osnovi kontingencije između pojedinih promjena u okolini i čovjekovih postupaka ili reakcija. Nadalje, Skinner kao i drugi psiholozi smatraju da je ljudsko ponašanje i postupanje vodeno ili upravljeno, odnosno potpuno determinirano, okolinom i njezinim utjecajem na pojedinca. Prema tome, to je psihologija potpunog determinizma. Zadatak je takve psihologije da utvrdi zakone i pravila po kojima okolina djeluje na čovjeka odnosno po kojima je njegovo ponašanje i postupanje determinirano okolinom.«

14 I. Furlan, *Čovjekov psihički razvoj. Uvod u razvojnu psihologiju*, Zagreb, ⁵1991., str. 23.

15 Usp. W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 118.; I. Furlan, *Čovjekov psihički razvoj*, str. 86 (Obično dijete u toj životnoj dobi polazi u školu, te se postavljaju

granicu životne dobi, nego je puno važnije istaknuti činjenicu da kod djeteta dolazi do izražaja »uporaba« razuma koju dijete uči u igri, a koja je potaknuta htijenjem. Keilbach će konstatirati da »postoji vrijeme u kojem zatičemo to duhovno načelo u potpunoj djelatnosti«. ¹⁶ To duhovno načelo očito je na djelu jer dijete postupno ulazi u sustav logičkog mišljenja i etosa. To duhovno načelo, koje svoju konkretizaciju poprima u »umno–voljnom« odnosu, određeno je naslijeđem, ali je također određeno procesom socijalizacije koji je uvjetovan okolinom. Već se i kod djeteta vidi djelovanje koje se događa na temelju nekog plana, jer »djelovanju prethodi projekt«. ¹⁷ Stoga se može reći da dijete koristi neka pravila logike i slijedi neke etičke norme djelovanja. No, dijete ne bi moglo koristiti ni pravila logike niti slijediti neke norme djelovanja ako mu ih okolina ne bi posredovala ili ako ih ne bi naučilo iz okoline.

U daljem psihičkom razvoju čovjeka može se konstatirati sve naglašeniji prijelaz od heteronomije k autonomiji, bilo da je riječ o spoznajnim činima bilo o činima volje. Dalji proces psihičkog razvoja pokazuje da spoznajni čini bivaju logičniji, dok voljni čini bivaju slobodniji i odgovorniji. Ako se pouzdano zna da se kod svake religije radi o jednoj vrsti »umno–voljnog« odnosa prema transcendentalnom biću, onda je upravo radi toga važno pojasniti činjenicu da je taj »umno–voljni« odnos određen i okolinom u kojoj čovjek živi i djeluje.

Čovjek koji se suočuje sa svijetom, donekle — kako će i sam Keilbach ustvrditi — ulazi u neku vrstu »sudbinskog zajedništva« ¹⁸ sa svijetom. Čovjek u tom sudbinskom zajedništvu sa svijetom otkriva uzajamni proces koji se odvija između čovjeka i svijeta, tako da se može reći da čovjek utječe na svijet, a svijet na čovjeka. Svoje samoočitovanje prema svijetu čovjek izriče umom i voljom, dok svoje samoočitovanje prema Bogu može također očitovati samo umom i voljom, tako da su um i volja one duševne dispozicije koje definiraju čovjekov svjesni odnos prema svijetu i prema Bogu. Ako je čovjek ušao u neku vrstu sudbinskog zajedništva sa svijetom, onda je teško razumjeti da čovjek može živjeti u trajnoj indiferentnosti prema svijetu. Na temelju ove čovjekove nemogućnosti da bude indiferentan prema svijetu, moguće je pretpostaviti da čovjek ne može biti trajno indiferentan ni prema Bogu. Upravo se tu otvara mogućnost i ak-

novi izazovi, osobito na »umno–voljni« čimbenik. Spoznajne razvojne faze kod djece posebno je osvijetlio J. Piaget).

16 W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 119.

17 *Isto*, str. 120.

18 Usp. *isto*, str. 193.; S. Kušar, »Tragovi transcendentnoga (II. dio)«, u *Obnovljeni život*, 49 (1994) br. 5, str. 473. (»Čovjek ne živi samo u korelaciji sa svijetom, on živi također u spletu osobnih odnosa: čovjek i drugi čovjek, *ja* i *ti*. Ovi odnosi pretpostavljaju, dajako, izvornu korelaciju svijeta i čovjeka, ali nisu iz nje izvedivi i nisu manje izvorni od nje«).

tualizacija pitanja o čovjekovu religiozno–etičkom djelovanju koje se temelji na osnovnim duševnim dispozicijama uma i volje.

Ovdje nam je bila svrha prikazati kako je okolina i po mišljenju V. Keilbacha bitan čimbenik u oblikovanju uma i volje, ali ne i jedini, jer se čovjek već rađa s određenim duševnim dispozicijama. Ulogu okoline na um i volju razmotrili smo ne samo radi čovjekova sudbinskog zajedništva sa svijetom nego i radi toga što su um i volja one pretpostavke na kojima se temelji i svako religiozno–etičko djelovanje. Stoga, kao što ne možemo razumjeti čovjeka bez svijeta, tako isto ne možemo razumjeti svijet bez čovjeka. Taj uzajamni odnos svijeta i čovjeka ne samo da je moguć; on je i prijekopotreban jer čovjek sa svijetom živi u sudbinskom zajedništvu.

Bog kao konačna svrha djelovanja

Budući da postoji uzajamni odnos između čovjeka i svijeta, jednaki uzajamni odnos treba pretpostaviti između »spoznaje Boga i moralne dužnosti«. ¹⁹ Ovdje je zapravo riječ o međusobnoj povezanosti filozofije religije i etike, koje su doduše samostalne filozofijske discipline, ali se ipak međusobno prožimlju. Svojtveno je Keilbachovoj filozofiji religije da ulazi u područje etike, jer bi u protivnom ta filozofija ostala teorija, bez praktične i konačne svrhe. Stoga se u filozofiji religije kod Keilbacha logično otvara pitanje izbora konačne svrhe djelovanja.

Čovjeku je svojtveno da u razmišljanju slijedi zakon uzročnosti i upravo ga taj zakon vodi do Boga, koji je središnje pitanje svake filozofije religije. No, to isto uzročno mišljenje vodi čovjeka »do spoznaje vlastite ograničenosti i nedostatnosti«. ²⁰

U filozofiji religije Keilbach se osvrće i na etička pitanja. Treba pripomenuti da on, doduše, nije izgradio sustavnu etiku, no etički elementi su prisutni u njegovoj filozofiji religije.

Ako se uzme u obzir odnos etike i religije, potrebno je upozoriti da etika i religija imaju zajednički cilj: izraditi naime i predložiti za ljudsko djelovanje normativni i vrijednosni sustav koji će ljudi na temelju slobodnog opredjeljenja slijediti ili zanijekati. No, valja ujedno upozoriti i na načelnu razliku između etike i religije koja se očituje prije svega u tome što etika gradi svoj normativni i vrijednosni sustav snagom uma, a religija ga temelji na objavi. Ako bismo etiku shvatili samo kao teoriju o ljudskim

19 Usp. W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 195.

20 V. Keilbach, *Misli o Bogu i religiji*, Zagreb, 1942., str. 90.; J. Ćurić, »Excessus ad esse. Pogled u metafizičku antropologiju Karla Rahnera«, u *Obnovljeni život*, 40 (1985) str. 248 (»Kao ljudi, mi nikad ne možemo pojmovnim svojim spoznajama objuniti bitak kao takav, nego vazda više tražimo i više pitamo, nego što smo kadri kroz vlastite odgovore shvatiti i doumiti«).

motivacijama, postojala bi opasnost da upadnemo u etički psihologizam; zato etiku treba prije svega razumjeti kao filozofsku teoriju o normama djelovanja kojoj je svojstveno da na temelju uma definira norme kao i svrhu djelovanja. Etika je dakle u pravom smislu riječi normativna znanost koja na temelju normi djelovanja uređuje život čovjeka i društva. S pravom se može reći da je etika praktična filozofijska disciplina, jer joj nije svrha puko metafizičko mišljenje, nego utemeljenje i opravdanje praktičnog djelovanja, koje se uvijek događa u kontekstu određene društvene stvarnosti.

U filozofiji religije kod Keilbacha Bog je, posebice pod moralno-etičkim vidom, predstavljen kao konačna svrha ljudskog djelovanja. Tako je Bog svrha prema kojoj čovjek ide, ali i prema kojoj čovjek teži, kako bi mogao otkriti smisao svoga života i postići blaženstvo u Bogu. Taj čovjekov hod prema Bogu kao konačnoj svrsi djelovanja moguće je ostvariti, u filozofskom smislu, samo na temelju uma i slobode, koji taj odnos čovjeka i Boga legitimiraju i potiču. Koliko god je taj odnos važan za religiju, jer se u tom odnosu oslikava čovjekovo prijanjanje uz Boga, također je važan i za etiku koja Boga iskazuje kao svrhu.

Postavlja se temeljno pitanje: kako se taj »umno–voljni« odnos ostvaruje? Može se opravdano reći da se taj odnos ne ostvaruje samo na temelju čovjekove povijesti, kao ni na temelju utjecaja okoline, nego se u prvom redu ostvaruje na temelju čovjekove slobodne odluke, jer čovjek je slobodan. Međusobno prožimanje etike i religije posebno se očituje na kategoriji »odnosa«. Religija i etika uvijek promatraju »odnos« prema drugomu. Bilo da je riječ o živom biću ili o neživoj prirodi, odnos se uvijek događa prema drugomu ili s drugim. Kao što je čovjek u odnosu sa svijetom, tako je i u odnosu prema vrednotama. Za religiju je svojstveno da tom »odnosu« pripisuje religioznu dimenziju klanjanja, dok mu etika pripisuje moralnu ili etičku vrijednost blaženstva.

Prema Keilbachovu mišljenju, između čovjeka i Boga postoji »personalna sfera bitka«, koja je utemeljena na uzajamnoj komunikaciji, no postoji i »vrijednosna sfera bitka«, kojoj je svrha etičko djelovanje.²¹ I upravo ta »vrijednosna sfera bitka« treba pokazati da čovjek ima moralnu, a to znači etičku obvezu prema Bogu kao konačnoj svrsi svoga života. Čovjek gradeći svoj religiozni odnos prema Bogu istodobno gradi i svoj etički odnos prema Bogu. Kao što čovjek mora izgraditi svoj svjesni odnos prema Bogu da bi se njegove čine moglo nazvati religioznim činima, isto tako mora izgraditi svoj etički odnos prema Bogu, da bi se moglo govoriti o čovjekovoj moralnoj odgovornosti. Svaki čovjek ima svoj osobni put prema Bogu, a to izlazi iz čovjekove jedinstvenosti i neponovljivosti. Da bi čovjek doista došao do Boga, potrebna su ne samo njegova razumska

21 Usp. W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 183.

razmišljanja nego i njegova praktična, dakle etička djelovanja. Kao što je svrha teoretskog uma spoznati Boga, tako je svrha praktičnog uma izabrati i prihvatiti Boga kao smisao života.

Pitamo se nije li ova tvrdnja samo teoretski idealni postulat koji je čovjeku praktično neostvariv? Nakon teoretskog uvida u smislenost i svrshodnost nekog načela čovjek bi trebao i praktično djelovati. Ako se Boga postavi kao idealni postulat čovjekova djelovanja, tada, po Keilbachovu mišljenju, takvom postulatu i takvom zahtjevu stoje na putu i određene zapreke.²² Prva je zapreka teoretske naravi, a druga je više psihološke naravi. Kad kažemo da je prva zapreka više teoretske naravi, prije svega mislimo da i sâm um mora uložiti dodatne napore da bi čovjek došao do Boga, a druga je zapreka psihološka, a misli se prije svega na sve one psihološke okolnosti koje čovjeka priječe u njegovu hodu prema Bogu.²³ U ovoj problematici povezuju se naše teoretsko znanje o Bogu i naša praktična volja da bi se doista do Boga i došlo. Da bi čovjek doista ostvario svoj hod prema Bogu, potrebno mu je dvostruko htijenje. S jedne strane, čovjek mora svoje htijenje usmjeriti na spoznaju i sigurnost da Bog kao svrha života doista postoji, dok s druge strane mora svojim htijenjem Boga doista htjeti prepoznati kao smisleno središte svoga života.

Od prosvjetiteljstva, a osobito u ovom stoljeću, sve su naglašeniji zahtjevi za moralom bez religije, što je očita posljedica sekularizacijskih procesa kao i demitologizacije religije. »Ima priličan broj mislilaca, koji otvoreno niječu opstojnost Boga, besmrtnost ljudske duše i mogućnost vječnoga života, ali koje se zato ipak neprestano služe pojmovima 'Bog' i 'religija', dakako isključivo s namjerom, da na taj način od sebe odbiju sumnju 'bezboštva' u smislu nećudorednosti.«²⁴

Povijesno gledano, moral bez religije seže u vrijeme prosvjetiteljstva, koje je započelo otvorenu kritiku religioznih sadržaja, kao i svega onoga što se običavalo nazivati svetim. Smatralo se da je moguće urediti svijet bez Boga, stoga je bilo potrebno potisnuti Boga na margine života i afirmirati čovjeka. Osnovno je pitanje glasilo: »je li moguće takozvano autonomno ćudoređe, to jest je li moguć moral bez Boga i religije?«²⁵ Na cjelokupnu prosvjetiteljsku misao snažan utjecaj izvršile su ideje liberalizma i deizma. Liberalizam je težio za promocijom znanja i afirmacijom znanosti te je pokušao sve religiozne istine protumačiti u duhu prirodnih znanosti; svrha mu je bila svesti religiju na racionalno znanje, a religiozne sadržaje što više udaljiti od praktičnog života. Vrlo sličan liberalizmu bio je deizam. Bog je u deističkom svjetonazoru shvaćen kao daleki Bog koji sa svijetom i s čovjekom nema nikakvog plana. On je daleki Bog koji čov-

22 Usp. *isto*, str. 185.

23 Usp. *isto*, str. 186.

24 V. Keilbach, *Misli o Bogu i religiji*, str. 143.

25 *Isto*, str. 156.

jeku ne želi niti mu treba pomoći, jer je čovjek sâm kadar rješavati probleme svoje sudbine. »Od čovjeka se samo traži čudoredni život koji nastaje na temelju prirodne i razumne etike. Prava religija je moral. Tako da se bit religioznoga dokida u čisto moralnom.«²⁶

Kant je etiku shvatio i utemeljio kao racionalnu i autonomnu etiku. Njegovo utemeljenje etike kao praktične filozofske discipline bio je pokušaj da mogućnost racionalne moralne argumentacije pokaže na načelu kategoričkog imperativa ili na načelu transsubjektivnosti. Kantov kategorički imperativ nije uvjetovan nikakvim motivom djelovanja kao što je to slučaj s hipotetičkim imperativima, koji su uvijek uvjetovani motivima. Čovjek djeluje u smislu kategoričkog imperativa kada djeluje iz svijesti o dužnosti, a tu svijest o dužnosti stječe na temelju moralnog zakona koji je u njemu.²⁷ Kant je u duhu prosvjetiteljstva u svojoj filozofiji religije usavršio svodenje religije na moral i proglasio to kao jedino mogućom i smislenom alternativom. »Tako i religija; ona je besmislena i beskorisna, ako ne donosi opipljive koristi. Ali praktičnu korist za ljudsko društvo religija donosi samo u moralnom djelovanju.«²⁸

U svim tim nastojanjima, koja sežu sve do našeg vremena, postalo je jasno da se Boga pokušalo isključiti kao smislenu svrhu ljudskog djelovanja, što je drugim riječima trebalo značiti da Bog više nije apsolutna svrha djelovanja. To isključenje Boga kao apsolutne svrhe bila je posljedica kritike religije, ali i povijesnih tijekova koji su se dogodili u prosvjetiteljstvu. Zahtjevi za isključenjem Boga iz čovjekova života i iz svijeta, javljali su se u različitim oblicima, kao što su »moral bez religije«²⁹ i »religija bez Boga«.³⁰ Svim tim pokušajima bilo je zajedničko da proglase najvišim vred-

26 E. Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*, I., str. 141.

27 Usp. I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, Zagreb, 1990., str. 123. »Za ljude i sva stvorena umna bića moralna je nužnost primoravanje, tj. obvezatnost, a svaka na tome temeljena radnja ima se predočiti kao dužnost, a ne kao način postupanja koji nam je već sam od sebe omiljen ili koji bi nam mogao omiljeti.« Kantov kategorički imperativ O. Schwemmer izlaže u smislu načela transsubjektivnosti, a to se načelo postavlja u svrhu prevladavanja konflikata. Usp. o tome: O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants*, Frankfurt am Main, 1980., str. 106–131.; A. Vukasović, *Etika, moral, osobnost. Moralni odgoj u teoriji i praksi odgajanja*, Zagreb, 1993., str. 60. »Moralni zakon je aprioran, u nama, on je predmet našega uma i dobre, čiste volje koja je potpuno neovisna o vanjskim utjecajima i ciljevima — užitku, sreći, blagostanju. Izvor morala i kriterij moralnih vrijednosti nalazi se, dakle, u nama (autonomna etika), u našoj dobroj volji, a volja je dobra kada postupa u skladu s moralnim zakonom«. Problematiku kategoričkog imperativa razlaže vrlo temeljito Ivan Bubalo, gdje osim opće formule kategoričkog imperativa ukazuje i na pomoćne formulacije toga načela (usp. I. Bubalo, *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Zagreb, 1984., str. 113–172).

28 E. Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*, I., str. 142.

29 Usp. V. Keilbach, *Misli o Bogu i religiji*, str. 143–158.

30 Usp. W. Keilbach, *Religion und Religionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung*, München, 1976., str. 230–238.

notama čovječnost, humanizam, supatnju i solidarnost te da izgrade svijet bez Boga. Bog, ako i postoji, jest neki daleki Bog, koji konkurira čovjeku u njegovu napredovanju, i zato ga treba izolirati od svih događaja. Na taj način takav Bog postaje osamljeni Bog, koji ne treba čovjeka niti čovjek treba njega. Kad je Nietzsche progovorio o »mrtvom Bogu«, mislio je da je sâm pobijedio Boga. Nietzsche »se ogorčeno buni protiv Boga, dakako u krivom uvjerenju, da vjera u Boga koči čovjekovu stvaralačku snagu i čovjekovu poduzetnost oko izgrađivanja svijeta. On u Bogu vidi tlačitelja, koji čovjeka želi napraviti robom, okrutnika, koji čovjeka progoni i muči. Nietzscheova pobuna protiv Boga svršava Božjim *bijegom*, to jest pobjedom čovjeka nad Bogom«. ³¹

Je li Bog pobijeden ili je on pobijedio svijet, pitanje je koje prati zapadnu kulturu i jedino u kršćanstvu nalazi svoj konkretni pozitivni odgovor. »Toliko je sigurno, da nitko ne može ostati ravnodušan prema pitanju postoji li Bog kao stvoritelj i svrha svijeta, kao najviši gospodar života. Ne samo da nam se to pitanje nameće logičkom dosljednošću, ukoliko želimo teorijski shvatiti onu osnovu, po kojoj je svijet nastao i po kojoj svijet postoji, nego je ovdje riječ o 'egzistencijalnom' problemu u strogom značenju riječi. Bez znanja o tome, postoji li osobni Bog, ne možemo potpuno shvatiti smisao svog vlastitog života, svoje čovječje egzistencije«. ³² Zato je pitanje Boga za filozofiju religije od središnjeg značenja, jer bi svaka filozofija religije bez tog pitanja ostala bez svog temelja i pretvorila bi se u neku vrstu povijesti kulture. No to je pitanje od temeljnog značenja i za samu etiku, jer bez Božje egzistencije, bez mogućnosti spoznaje Boga, ostaje svijet i čovjek bez svoje svrhe. Kad čovjek ne pozna svrhu ili kad je izgubi, njegov život sve više obuzima praznina i besmisao. Ne imati svrhe ili ne poznavati svrhu djelovanja znači djelovati bez svrhe, a svaka etika, da bi bila opravdana, mora voditi računa o svrhovitom i orijentiranom djelovanju. Dok filozofija religije pita o egzistenciji Boga i o mogućnosti spoznaje Boga kao konačne svrhe, etika postavlja pitanje konačne svrhe u smislu čovjekova djelovanja, jer bez postojanja te konačne svrhe i čovjekovo djelovanje ostaje uvijek nedorečeno djelovanje, djelovanje kojem nitko ne posreduje smisao. Zato je i razumljivo koliko je Keilbachu stalo da riješi pitanje konačne svrhe, jer bez konačne svrhe i filozofija religije kao i etika gube svaku smislenost.

»Tko je Bog, postaje jasno od samog bitka u svijetu, od bitka u nastajanju, od bitka u gibanju, od bitka u promjeni, od bitka u kontingenciji ili nenužnosti, od bitka u duhu, od bitka u biti osobe. Bog mora sve to na neki način biti. Kako bi inače mogli u njemu naći zadnje tumačenje za

31 V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji. »Teodiceja« ili »naravno bogoslovje«*, Zagreb, 1944., str. 17.

32 *Isto*, str. 18.

navedeno? Ali on može dapače biti još i više nego sve ovo. Što je to 'više' ili što to može biti ostaje nedokučivo i zato neizrecivo. Prijedlozi da se u Bogu ne vidi ništa drugo nego 'čovječnost' ili slično, krivo su investirane koncesije, neumjesni ustupci, koji nas možda privremeno umiruju, ali trajno nisu ni utjeha ni rješenje.«³³

Pripisati Bogu samo »čovječnost« a ne shvatiti ga kao »tajnu« značilo bi Boga svesti na imanenciju i zakone svijeta. To bi dalje značilo isključiti ga kao konačnu svrhu života i kao konačnu svrhu djelovanja, što bi konačno značilo oduzeti etici posljednji temelj svrhovitosti. Doduše, etike hedonizma, eudaimonizma i utilitarizma to su i učinile, i zato su ostale imanentne etike, koje su svoje svrhe prepoznale u zadovoljstvu, sreći i koristi. Ali čovjek doista ne živi samo za sreću, zadovoljstvo i korist. On živi za istinski smisao; no taj smisao čovjeku ne mogu posredovati te empiričke etike, taj smisao čovjeku može doista dati religiozna etika, koja u Bogu prepoznaje konačnu svrhu djelovanja i konačnu svrhu vlastitog opravdanja. Ovdje se i kod Keilbacha vidi da je radi terminološke jasnoće potrebno povući jasne granice između etike i religije, ali je doista potrebno upozoriti i na njihovu unutarnju povezanost. Istinska religija ne temelji se na isključivosti nego na obostranom dopunjavanju etike i religije. Ako je već rečeno da religija gradi svoj normativni sustav na objavi, a etika na umu, onda tu tvrdnju ne treba shvatiti u duhu prosvjetiteljstva, nego kao mogućnost pristupa u kojem dolazi do izražaja upućenost religije na etiku i etike na religiju. Drugim riječima, to znači da spoznavanje Boga i priznanje Božje egzistencije kao i klanjanje Bogu ne čini upitnom autonomnost etike ni čovjekove slobode, nego naprotiv, i samu etiku upućuje na konačnu svrhu kao pratemelj njezine opravdanosti. Keilbachu je stoga stalo upozoriti na uzajamni odnos između spoznaje i egzistencije Boga kao svrhe svijeta i na moralnu dužnost kao svrhe smislenog djelovanja.

Razmatrajući odnos između spoznaje Boga i moralne dužnosti, Keilbach pretpostavlja uzajamni odnos što znači da se njegovo etičko stajalište zasniva na korespondenciji između teonomije i autonomije.³⁴ Keilbach jasno pokazuje da je uzajamni odnos religije i etike od prijeko potrebnog značenja za čovjekov smisleni život: »Pustimo li iz vida Boga kao egzistentno biće, onda nam u pogledu fundiranja ćuroređa preostaje samo dvostruka mogućnost. Ili ćemo se pozivati na čovjeka kao individualno biće, ili ćemo tražiti opravdanje morala u čovjeku kao socijalnom biću. To konkretnije znači osnivanje morala i njegovo opravdanje po čovjeku kao osobi ili po državi kao suverenoj zajednici ljudi. Međutim, kad tražimo adekvatan odgovor na pitanje o biti i svrsi čovjeka ili države, da-

33 W. Keilbach, *Religion und Religionen*, str. 238.

34 Usp. W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 195.

kle odgovor u smislu zadnjeg tumačenja, onda se nužno moramo pozivati na volju Boga — Stvoritelja. Svako imanentno — ljudsko tumačenje zataji. Tko to ne vidi i ne priznaje, taj se uopće mora odreći svake metafizike, svakog pravog tumačenja po zadnjim uzrocima.«³⁵

Keilbach postavlja u pitanje sve one autonomne etike koje isključuju mogućnost metafizike, a spoznaju žele svesti na fenomenologiju. »Stvarno se zastupnici autonomnog morala uvijek i pozivaju na nemogućnost i iluzornost metafizičke spoznaje, dakako ne znajući da bez metafizike nema ni bezuvjetne obveze, da bez metafizike nema pravog ćudoređa.«³⁶

Kao što je Keilbach u filozofiji religije na temelju načela uzročnosti pokušao pokazati Božju opstojnost, na temelju tog istog načela dolazi i do religiozno–etičke obveze koja legitimira odnos čovjeka prema Bogu. »Baš zato, jer je čovjek egzistencijalno ovisan o Bogu, jer ga svojstvenost njegove osobnosti obvezuje da stupi u odnos prema Bogu, zato i Božji odgovor za njega ima obvezatni značaj.«³⁷ Taj obvezatni značaj Božjeg odgovora dolazi do izražaja posebno ako je Bog na temelju pozitivne objave i sâm progovorio čovjeku. No, on ima obvezatni značaj i onda ako je čovjek na temelju vlastitih traženja došao do Boga kao smisla i svrhe svoga života i svoga djelovanja. Kad je riječ o vlastitim traženjima Boga, ona mogu biti utemeljena na samo egzistencijalnoj osnovi, a to bi onda značilo da se čovjekovo traženje Boga temelji na psihološkim momentima. To se traženje Boga može temeljiti i na samo spoznajno–teoretskim osnovama, kada čovjek umom pita o egzistenciji zadnje svrhe te na temelju te egzistencije počinje zasnivati religiozno–etički odnos obveze prema Bogu.

»Današnjim misliocima, koji se kod opravdavanja svog areligioznog stava rado i ponosno pozivaju na Kanta, morala bi biti ozbiljna opomena činjenica da Kant traži opstojnost Božju i besmrtnost duše kao nužne pretpostavke ćudoređa. — Naše je uvjerenje da te dvije istine nisu samo obične pretpostavke ili 'postulat volje', nego da nas pozitivna spoznaja vodi do sigurnosti o njihovoj istinitosti odnosno opstojnosti.«³⁸

Ako se dakle Boga ne spozna i ne prihvati kao posljednju svrhu, onda se otvara put prema moralu bez religije, a to drugim riječima znači da se gubi svaki smisao za transcendentno i čovjek ostaje okrenut samo prema sebi i svojim vlastitim sebičnim ciljevima. Sebičan pak čovjek slijedi

35 V. Keilbach, *Misli o Bogu i religiji*, str. 156.

36 *Isto*, str. 157.; S. Zimmermann, *Filozofija života*, Zagreb, 1941., str. 80–81. »Neki etičari (kantovci) ne priznaju ovisnost moralnog zakona o Bogu, tj. ne priznaju, da se moral zasniva na religiji. Oni zastupaju tzv. *bezreligijski moral* ('etičku kulturu'), tj. uče, da čovjek sam sebi postavlja zakon ili da je *autonoman*. Čovjek bi po tom shvaćanju bio moralno dobar, ukoliko bi motiv (pravilo, maksima) njegova djelovanja bio poštivanje zakona, tj. ukoliko bi čovjek znao, da njegovo djelovanje može vrijediti općenito (za sve ljude) kao obvezatno.«

37 V. Keilbach, *Misli o Bogu i religiji*, str. 91.

38 *Isto*, str. 157.

samo sebične svrhe ne birajući sredstva da bi ih ostvario. Takvo pak stajalište postavlja u pitanje i samu svrhu etike kao smislene teorije o ljudskom djelovanju, a smislene etike nema bez Boga kao konačne svrhe.

U promatranju religiozno–etičkog problema Keilbach polazi od postavke »da čovjek i prije spoznaje Boga može koračati životom barem određeno vrijeme s određenom samo etičkom svrhom, što i u metafizičkom pogledu ne znači nikakvu apsolutnu nemogućnost.«³⁹

Dva su bitna čimbenika na kojima se temelji svaki etički ili moralni čin, naime um i volja. Neovisno o tome je li netko religiozan ili nije, svaki čovjek može etički ili moralno djelovati na temelju uma i volje, jer čovjeku je svojstvena umna spoznaja koja mu pruža uvid u vrednote koje volja aktualizira djelovanjem. No, etička djelovanja mogu uslijediti i prije nego što je čovjek spoznao Boga. U etičkim je djelovanjima očito riječ o svijesti o dužnosti kao bitnoj pretpostavci etičkog djelovanja, do koje čovjek dolazi na temelju uma. Kad ne bismo prihvatili takvu mogućnost etičkog djelovanja, zaniijekali bismo etičko djelovanje svim onim ljudima koji Boga ne prihvaćaju ili ne prepoznaju kao konačnu svrhu, što još uvijek ne znači da oni nikad nisu moralno djelovali ili da nikada neće. Drugo je pitanje jesu li svi etički ciljevi i sve svrhe djelovanja koje čovjek prepoznaje snagom uma i slijedi snagom volje, samo ovozemaljski i konačni ciljevi i svrhe ili je riječ i o onoj konačnoj svrsi koju zovemo Bogom. Svi ovozemni ciljevi čovjeka ne ispunjavaju i ne usrećuju; konačno ispunjenje i zadnji smisao života i djelovanja čovjek mora ostvariti samo u Bogu. Keilbach podsjeća na tomističku tradiciju koja govori o »virtualnoj upućenosti na Boga« kao konačnoj svrsi.⁴⁰ Riječ je očito o vrsti čovjekove implicitne upućenosti na Boga koja izlazi iz ljudske naravi. »S tom upućenošću na Boga nije konačno ništa drugo mišljeno, nego ostvarenje izbora konačnog cilja. To nije jednostavni čin, on traži vrijeme i 'borbe'. Metafizički gledano, tu je riječ o cjelokupnom stavu, o promatranju u perspektivi konačne svrhe, o vrlo važnoj i dubokoj odluci.«⁴¹ Temeljna je značajka svakog moralnog čina da su u njemu umna i voljna djelatnost usko međusobno povezane, a to drugim riječima znači da um u moralnom činu sudjeluje u

39 W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 200.

40 *Isto*, str. 203.

41 *Isto*, str. 204.; H. Lasić, *Čovjek u svjetlu transcendencije*, str. 27. »Naravni red čovjeka upućuje na Boga, njegova Stvoritelja, prvi Uzrok njegova postojanja i Stvoritelja njegove razumne duše. Jednako tako, naravni red upućuje čovjeka na Boga, koji je njegov konačni cilj, ne kao već posjedovan u blaženom gledanju, nego kao poznat u granicama mogućnosti razumske spoznaje. Zahvaljujući tome stanju čovjek se sam usmjerava prema svom najvišem cilju pomoću svoje naravi, njezinih moći i djelovanja, koji su podupirani samim pojmom najvišeg cilja i vlastitom ustrajnošću. Sredstva koja čovjek ima u naravnom redu objektivno su spoznatljiva, a to su: subjektivno svjetlo njegova razuma te ostvarenje svih njegovih sposobnosti, načelno, inteligencije i volje, pod utjecajem naravne Božje pomoći.«

formuliranju i opravdavanju etičkog cilja, dok volja izabire i slijedi razumnost toga opravdanja. Zato je presudno za moralni čin da čovjek ima sposobnost služiti se umom, jer samo um osigurava opravdanost neke etičke svrhe te moralnom činu pripisuje *svjesnost*. Kao što *svjesnost* postaje bitna oznaka svakog pravog religioznog odnosa čovjeka prema Bogu, tako isto *svjesnost* postaje i bitna oznaka svakog moralnog čina, a na taj način i bitna oznaka etičkog djelovanja.

Ako Boga shvatimo kao konačnu svrhu i smisao života, možemo reći da takva spoznaja čovjeka potiče da stupi u religiozni i etički odnos s Bogom. Kao što smo već istaknuli da među temeljne značajke religiozno–etičkog odnosa pripada *svjesnost*, treba također istaknuti da se među temeljne značajke religiozno–etičkog odnosa mora ubrojiti i dužnost kojoj je svrha da religiozno–etičkom odnosu posreduje učestalost i trajnost, jer bez učestalosti i trajnosti čovjekova odnosa prema Bogu, svaka bi religija kao i etika ostala samo teorija u kojoj ne bi bilo života.

U religioznom kao i u etičkom djelovanju važno je uvijek imati u vidu čovjekovu cjelokupnost, a to znači shvaćanje čovjeka kao osobe. Čovjek je, i um, i volja, i osjećaj, no čovjek ima i svoju povijest, kulturu i svjetonazor. Zato povijest, kultura i svjetonazor imaju odlučujuću ulogu i na čovjekovo ponašanje i djelovanje. »I sreća i tragika leže istodobno u tome da čovjekovo djelovanje nikada nije posve slučajno i nikada posve izolirano. U njemu se uvijek suostvaruje nešto načelnoga i nešto bitnoga, nešto od 'kontinuiteta' života.«⁴² Upravo taj kontinuitet života ima, prema Keilbachovu mišljenju, važnu ulogu u formiranju religioznog i etičkog čovjekova odnosa prema Bogu. Kad se ne bi taj odnos temeljio na kontinuitetu života, tada bi i naše religiozno–etičko djelovanje počivalo na slučajnosti životnog trenutka a ne na objektivnosti stvarnog stanja stvari koje izlazi iz cjeline čovjekova života. Ako je čovjek na temelju svoje povijesti naučio održavati svjesni i dužnosti primjeren odnos prema Bogu, treba pretpostaviti da će se takav odnos, koji se očituje u religiozno–etičkim djelovanjima, ostvarivati neovisno o situaciji u kojoj bi se čovjek mogao naći.

Keilbach smatra da bi bilo neosnovano tvrditi da o izboru konačnog cilja odlučuju osjećaji jer bismo se na taj način približili iracionalizmu, koji je i sa stajališta psihologije religije neprihvatljiv.⁴³ Kad je riječ o izboru konačne svrhe, prije svega treba voditi brigu o ulozi uma i volje kao onim duševnim dispozicijama koje bitno utječu na izbor i opravdanje konačne svrhe. To ipak ne znači da smo se opredijelili za strogi racionalizam, nego

42 W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 205.

43 Usp. isto, str. 206. V. Keilbach izričito ukazuje na problematiku iracionalizma u najnovijoj filozofiji pozivajući se posebno na R. Otta kao tipičnog predstavnika te filozofije (usp. o tome također: V. Keilbach, *Problem religije. Kriičko–sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije*, Zagreb, 1935., str. 67–71).

samo to da smo mogućnosti izbora konačne svrhe pripisali i racionalni element kao bitni čimbenik razumski utemeljene etike i religije. Ako je već i psihologija religije došla do uvjerenja da je potreban razumski element u samom religioznom doživljaju, tada je neprijeporno da bi govor o izboru konačne svrhe bez razumskog elementa ostao neutemeljen. Kad ne bismo prihvatili ovo stajalište, tada bismo bili u trajnoj opasnosti apriorizma, a svaki apriorizam nudi samo jednostrana rješenja.

Kao što je pretpostavio odnos između čovjeka i svijeta, između spoznaje Božje egzistencije i moralne dužnosti, između religije i etike, isti odnos Keilbach pretpostavlja i između religioznog doživljaja i izbora konačne svrhe. »Religiozni doživljaj uvijek je iz unutarnje nužnosti vezan na konačnu svrhu: obuhvaća svjesnu ovisnost o onom što je više... Na taj je način *konkretni* izbor konačne svrhe, bilo da je riječ o prvotnom ili ponovljenom izboru, praćen sličnim emocionalnim momentima kao i religiozni doživljaj uopće.«⁴⁴ Uzajamnost odnosa između religioznog doživljaja i izbora konačne svrhe ima temeljno značenje kako za personalnu, tako i za vrijednosnu stranu bitka, jer se u toj uzajamnosti očituje sav čovjek sa svim svojim duševnim dispozicijama. Keilbach je upozorio na opravdanost uzajamnog odnosa religioznog doživljaja i izbora konačne svrhe, jer kad te uzajamnosti ne bi bilo, religiozni doživljaj ostao bi izoliran od svrhe, a svrha bi ostala samo teoretski postulat uma bez mogućnosti emotivnog elementa. To ne znači da se Keilbach približio emotivizmu, nego je htio samo pokazati da izbor konačne svrhe nije puki racionalni čin koji um formulira a volja potvrđuje, nego izbor konačne svrhe uvijek prate i određene emocije, ili određena emotivna duševna stanja.

Religijski i etički pluralizam

Kao što je opravdano govoriti o religijskom pluralizmu, isto je tako opravdano govoriti i o etičkom pluralizmu. Religijski i etički pluralizam međusobno se uvjetuju, što znači da se religija i etika ne isključuju, nego se međusobno dopunjavaju, a pritom ipak ostaju samostalne. Religijski pluralizam možemo konstatirati ako religiju analiziramo na način filozofije religije, sociologije religije, psihologije religije ili na način povijesti religije. U svim tim analizama očite su pluralističke oznake i pluralističko shvaćanje religioznog fenomena. Pluralizam shvaćanja religioznog fenomena nije puka slučajnost, to je plod opće kulture mišljenja. Temelj religioznog pluralizma, prema Keilbachovu mišljenju, sama je čovjekova narav koju oblikuju temeljne duševne dispozicije uma, volje i osjećaja. Iz ljudske naravi proizlazi pluralnost religijskih mišljenja, kao i pluralnost

44 W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen*, str. 212–213.

vjeroispovijesti. Istražujući fenomen religije, Keilbach je konstatirao pluralnost vjeroispovijesti u empiričkom dijelu istraživanja religioznosti, kao i u metafizičkom dijelu istraživanja religioznog fenomena. U empiričkom dijelu učinio je to na način psihologije religije, a u metafizičkom dijelu na način filozofije religije. U empiričkom dijelu pluralnost vjeroispovijesti, a na taj način i mnoštvo religija, posebno je došla do izražaja u raznolikosti religioznog iskustva, jer svako je religiozno iskustvo individualno oblikovano, a to znači, svako je religiozno iskustvo izraz čovjekovih individualnih psiholoških zakonitosti.

U metafizičkom dijelu pluralnost vjeroispovijesti i mnoštvo religija posebno je kod Keilbacha došla do izražaja u mogućnosti čovjekove spoznaje koja nam otkriva razne putove prilaženja Bogu, kao i u sposobnosti uma da formulira vrlo raznolike religiozne sadržaje. No pluralizam vjeroispovijesti i mnoštvo religija došlo je kod Keilbacha do izražaja i u metafizičkoj analizi volje, i upravo je ta analiza pokazala da volja može slijediti razne religiozne sadržaje kao i razne mogućnosti izbora konačne svrhe.

Stoga se mora reći da religiozni pluralizam kod Keilbacha prelazi u etički, a etički u religiozni. To se posebno kod Keilbacha vidi na problematici individualnog religioznog problema, kao i na problematici izbora konačne svrhe. Kad je riječ o problematici individualnog religioznog problema, tada je očito riječ o individualnom oblikovanju uma i volje, što očito onda ima kao posljedicu pluralizam religioznih i etičkih sadržaja i vrednota. Problematika izbora konačne svrhe samo je zapravo dalja konkretizacija individualnog religioznog problema. Izbor konačne svrhe istodobno je religiozno i etičko pitanje, no to pitanje opet je vezano na pluralnost religioznih i etičkih vrednota. Religijski pluralizam poznat je Bibliji i povijesti religije, a etički pluralizam poznat je povijesti filozofije. Pluralizam religioznih i etičkih vrednota, kao i mnoštvo religija, ne treba razumjeti negativno; dapače taj pluralizam ima pozitivnu konotaciju i treba ga shvatiti kao čovjekov povijesni hod prema Bogu kao konačnoj svrsi i smislu života.

Ako se pitanje mnoštva religija kao i religioznih sadržaja i vrednota postavi u kontekstu mogućeg religijskog jedinstva, tada je teško očekivati da će se to jedinstvo i brzo ostvariti. »Ovdje u tajanstvenoj različitosti i *nemjerljivosti individualnog ljudskog* leži u raznolikom pogledu tajna mnoštva religija.«⁴⁵ Stoga pitanje jedinstva religija u biti je pitanje koje teži k zajedničkom i traži ono zajedničko po čemu se sve religije prepoznaju. Ako pak pitanje religijskog jedinstva postavimo na taj način, tada sfera individualnog čovjekovog bitka postaje izvor raznolikosti, ali ujedno i mjesto gdje se sve religije susreću. A one se, prema Keilbachovu

45 *Isto*, str. 260.

mišljenju, susreću u racionalnom, voljnom i emotivnom dijelu, jer nema religije koja na bilo koji način ne racionalizira religiozne sadržaje i vrednote, nema religije koja ne traži voljna djelovanja i nema religije koja ne teži da se religiozni sadržaji i vrednote emocionalno ne dožive. Posebno mjesto susreta svih religija je pitanje Boga kao konačne svrhe prema kojem teži čovjek i sva povijest. Stoga je religijski i etički pluralizam bogatstvo u raznolikosti pristupa kako naći Boga kao smisao i svrhu života.

Zaključak

Keilbachova filozofija religije naznačila je i etički vid pitanja, posebice u onom dijelu u kojem je otvorila pitanje o izboru konačne svrhe. Kao što je »umno–voljni« odnos važan za metafiziku religije, taj isti »umno–voljni« odnos ima odsudnu važnost i za etiku. Um formulira norme djelovanja te čovjeka upućuje na svrhu, dok volja na temelju slobodnog izbora djeluje. Keilbach je u svojim filozofskim razmišljanjima Boga shvatio kao konačnu svrhu čovjekova života, jer bez Boga život ostaje bez smisla. No, nije dovoljno Boga samo spoznati; potrebno je i ono drugo, naime izgraditi i osmisliti svoja djelovanja kao religiozno–etičke čine u kojima se oživotvoruje odnos čovjeka prema Bogu. Kad su posrijedi etička pitanja, načelno je riječ o mogućnosti oblikovanja volje koja se oblikuje na temelju uma i svijesti o dužnosti.

Osnovna je značajka Keilbachove filozofije religije da se religiozna i etička pitanja isprepliću, što upućuje i na međusobnu povezanost teonomije i autonomije. Ako se Boga prihvati kao konačnu svrhu života, tada čovjek u svojoj slobodi ne ostaje ugrožen, kako je to htjela pokazati filozofija prosvjetiteljstva, nego naprotiv čovjek ima na temelju slobode volje osobnu odgovornost da Boga prihvati ili ne prihvati kao konačnu svrhu života i djelovanja. Ne prihvati li čovjek Boga kao konačnu svrhu života, njegov život ostaje prazan i bez smisla.

Keilbach je u svojim etičkim razmišljanjima posebno upozorio na činjenicu da se važne životne odluke ne donose neposredno, one nastaju na temelju kontinuiteta života, te ih stoga i možemo razumjeti ako poznamo kontinuitet vlastitog i tuđeg života. Pitanje Boga kao konačne svrhe djelovanja dalo je Keilbachovoj filozofiji religije onu cjelovitost koju filozofija mora imati da bi i sama mogla opravdati svoju utemeljenost, naime da bude ona znanost koja čovjeku posreduje smisao života.

Literatura

1. P. Barišić, *Welt und Ethos. Hegels Stellung zum Untergang des Abendlandes*, Würzburg, 1992.
2. I. Bubalo, *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Zagreb, 1984.
3. E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, 1973.
4. E. Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Rationalismus – Empirismus – Aufklärung*, Freiburg, 1972., I.
5. J. Čurić, »Excessus ad esse. Pogled u metafizičku antropologiju Karla Rahnera«, u *Obnovljeni život*, 40 (1985) 238–254.
6. A. Fulgosi, *Psihologija ličnosti. Teorije i istraživanja*, Zagreb, ⁵1990.
7. I. Furlan, *Čovjekov psihički razvoj. Uvod u razvojnu psihologiju*, Zagreb, ⁵1991.
8. I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, Zagreb, ³1990.
9. V. Keilbach, *Misli o Bogu i religiji*, Zagreb, 1942.
10. V. Keilbach, *Problem Boga u filozofiji. »Teodiceja« ili »naravno bogoslovje«*, Zagreb, 1944.
11. V. Keilbach, *Problem religije. Kriličko–sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije*, Zagreb, 1935.
12. W. Keilbach, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Paderborn, 1936.
13. W. Keilbach, *Religion und Religionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung*, München, 1976.
14. S. Kušar, »Tragovi transcendentnoga (II. dio)«, u *Obnovljeni život*, 49 (1994) 473–490.
15. J. Laloux, *Uvod u sociologiju religije*, Zagreb, 1970.
16. H. Lasić, *Čovjek u svjetlu transcencije. Nadnaravno određenje ljudskog bića*, Zagreb, 1994.
17. O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants*, Frankfurt am Main, 1980.
18. A. Vukasović, *Etika, moral, osobnost. Moralni odgoj u teoriji i praksi odgajanja*, Zagreb, 1993.
19. H. Waldenfels, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Đakovo, 1995.
20. S. Zimmermann, *Filozofija života*, Zagreb, 1941.

DIE ETHISCHEN ELEMENTEN IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE VON W. KEILBACH

Josip OSLIĆ

Zusammenfassung

In diesem Artikel wurde versucht auf den »religiös-ethischen« Aspekt von Keilbachs Religionsphilosophie hinzuweisen, weil ohne diesen Aspekt eine solche Philosophie unvollständig geblieben wäre. Keilbach hat die Frage nach dem Endziel als die grundlegende Frage jeder Ethik besonders der christlichen Ethik dargelegt. Die Frage nach dem Endziel wird von der Vernunft gestellt, weil der Mensch nur auf Grund der Vernunft zur Gotteserkenntnis gelangen kann. Auf Grund der Vernunft kommt der Mensch auch zur Bewußtseinspflicht und diese Bewußtseinspflicht gebietet dem Menschen Gott als Ziel seines Lebens anzunehmen. Die letzte Entscheidung aber, ob Gott wirklich als letztes Ziel angenommen oder nicht angenommen wird, ist dem Willen überlassen in dem auch die menschliche freie Entscheidung von Annahme oder Nichtannahme gründet. W. Keilbach setzt ein Wechselverhältnis von Gotteserkenntnis und moralischer Pflicht voraus. Dasselbe Wechselverhältnis wird auch zwischen Theonomie und Autonomie vorausgesetzt. Der Mensch ist frei Gott als das letzte Ziel seines Lebens auswählen zu können. Wenn Gott als das letzte Ziel ausgewählt und angenommen wird, so bekommt das menschliche Leben einen echten Sinn. W. Keilbach hat die »religiös-ethische« Beziehung Gott gegenüber zu rechtfertigen versucht, weil diese Beziehung letztlich in der Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Gott begründet ist.