

PSIHOLOGIJA RELIGIJE U DJELU VILIMA KEILBACHA

Josip OSLIĆ, Zagreb

Sažetak

U ovom članku pokušali smo pokazati psihologiju religije kako je shvaća V. Keilbach. Psihologija religije uzima za predmet svojeg istraživanja religioznost i istražuje je na empirijski način u duhu suvremene psihologije i njezinih metoda. Središnji pojam psihologije religije jest religiozno iskustvo u kojem V. Keilbach otkriva religiozan doživljaj kao temeljnu sastavnicu tog iskustva. Religiozan doživljaj nije ni racionalan ni iracionalan čin, on je ponajprije sintetički čin u kojem sudjeluju i razum i volja. Razum oblikuje religiozan doživljaj kao misao, a volja religiozan doživljaj ili prihvaća ili odbacuje. U religioznom doživljaju sudjeluje čitav čovjek, njegovo cjelokupno doživljajno »ja«, sa svim duševnim snagama. U poimanju religioznog doživljaja sukobljavaju se racionalizam i iracionalizam te psihološki voluntarizam koji žele religiozan doživljaj protumačiti jednostrano. Očito valja između razuma i volje pretpostaviti interakcijske odnose kojima nije svrha ni primat razuma ni primat volje nego međusobno nadopunjavanje.

V. Keilbach je na temelju psihološke analize religioznog iskustva i religioznog doživljaja otvorio put prema metafizici religije.

Ključne riječi: emotivnost, filozofija religije, iracionalizam, »ja-funkcija«, psihologija religije, racionalizam, razum, religiozna misao, religiozan čin, religiozan doživljaj, religiozno iskustvo, volja.

Uvodne misli

V. Keilbach¹ pristupio je problematici religije kao filozof i kao teolog i ta je problematika bitno odredila njegova znanstvena istraživanja. Riječ je, s jedne strane, o filozofiji religije i, s druge strane, o psihologiji religije. Teško je reći što je bio njegov prvotni a što drugotni interes, jer se oba interesa prožimaju. Nakon uvida u Keilbachova djela, može se zaključiti da je psihologiju religije shvatio

¹ Vilim Keilbach (1908.–1982.) bio je profesor filozofije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu od 1936.–1955. godine, gdje je od 1950.–1954. godine bio dekan. Nakon odlaska iz Zagreba, predavao je filozofijske discipline u Beču, a zatim i u Münchenu. Kao znanstvenik se istaknuo osobito u religijsko-filozofskom i religijsko-psihološkom području.

kao empirijsku znanost koja empirijskim metodama u duhu suvremene psihologije ispituje i istražuje religiozni fenomen. Rezultati do kojih je V. Keilbach došao na temelju empirijskog istraživanja religioznosti omogućili su mu dragocjene spoznaje za metafizičko rješavanje problema religije, što je i poduzeo u metafizičkom opravdanju i utemeljenju religije.

Pitanje religioznog iskustva središnje je pitanje i središnji pojam psihologije religije. Svako religiozno iskustvo temelji se na religioznom doživljaju, a svaki religiozan doživljaj određen je razumom i voljom kao duševnim sastavnicama koje pripadaju čovjekovoj biti.

Ovdje želimo iznijeti Keilbachov pristup psihologiji religije i razmotriti neka osnovna pitanja religioznog fenomena s psihološkog stajališta.

Psihologija religije kao posebna disciplina religijske znanosti

»Religijska znanost«² nije uobičajen termin koji se rabi kad se znanstveno proučava religija. Ako se na znanstven način izlaže *factum religiosum*, daje se prednost izrazima kao što su filozofija religije, fenomenologija religije, sociologija religije, povijest religije i psihologija religije.³

Očito, tu je riječ o vrlo složenom fenomenu, pa je potrebno fenomen religije analizirati s različitih gledišta. Kad bi se ipak netko odlučio služiti se jedinstvenim terminološkim nazivom »religijska znanost«, taj bi termin trebalo u prvom redu shvatiti kao najavu »programa« koji na razini međudisciplinskog dijaloga objedinjuje pojedina gledišta istraživanja religioznog fenomena i religiozne svijesti.

Kad se uzme u obzir činjenično stanje proučavanja religioznog fenomena i religiozne svijesti, stječe se dojam da pojedine znanosti o religiji samostalno, dakle autonomno, svojim specifičnim pitanjima i svojim specifičnim metodama pristupaju znanstvenoj analizi religije.

Filozofija religije proučava religiozan fenomen s gledišta racionalne argumentacije, koliko je, naime, čovjek u stanju snagom razuma doći do apsolutnog bića. »Adekvatna definicija religije oslanja se, dakle, na dvostruku relaciju između Boga i čovjeka: *kauzalnu* i *finalnu*«. ⁴ Ta dvostrukost relacije očituje se u tome

² Usp. V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, Zagreb, 1939., sv. I, str. 12. V. Keilbach shvaća »religijsku znanost kao nauku koja se bavi ispitivanjem religije uopće, to jest naučno-teoretskim istraživanjem i tumačenjem svih religioznih pojava«.

Usp. U. MANN: *Einführung in die Religionspsychologie*, Darmstadt 1973., str. 60. V. Keilbach drži psihologiju religije granom religijske znanosti, a B. Exarchos je drži samo granom psihologije.

³ Usp. F. STOLZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988., str. 8.

⁴ V. KEILBACH: *Problem religije. Kritičko sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije*, Zagreb, 1935., predgovor dr. Stjepana Zimmermanna, str. IX.

da je Bog stvorio čovjeka i sve što postoji te njegovu narav u kojoj čovjek, na temelju razuma i volje, otkriva svrhu vlastita života. U filozofiji religije očito je riječ o metafizičkom pristupu kojemu je svrha metafizičko opravdanje religije kao naravne i nadnaravne stvarnosti. Za filozofiju religije posebno je važno povezati antropološku sastavnicu koje znanstvena utemeljenost i fundiranost izlaze iz ljudske naravi, s teodicejom koja, kao »naravna teologija«, razmišlja o egzistenciji Boga kao apsolutnog bića. No, filozofija religije povezana je i s teologijom koja racionalnoj argumentaciji o opravdanosti religije daje konačno osmišljenje, jer je teologiji svojstveno da odgovori na pitanje tko je Bog u sebi, tko je Bog za čovjeka i tko je Bog za svijet.

Filozofija religije mora odgovoriti što je bit religije u teorijskom smislu riječi, da bi se na taj način mogao pripremiti put za praktično proučavanje religioznog fenomena i religiozne svijesti. Kad, dakle, filozofija religije odgovara na pitanje o biti religije, služi se i fenomenologijom⁵, jer je osobito fenomenologiji religije svojstveno da ne opisuje samo kako su se religije i religiozna svijest u povijesnim epohama oblikovale, nego ponajprije mora odgovoriti na pitanje o opravdanosti i svrhovitosti čovjekovih intencionalnih čina u odnosu na apsolutno biće koje zovemo Bogom. O svrhovitosti čovjekova odnosa prema Bogu odlučuje razum, a volja taj odnos ili prihvaća ili odbacuje.

Sociologija religije istražuje religiozan fenomen kao društvenu pojavu, što znači da je svaka religija ukorijenjena u društvenu zbilju te se može promatrati kao temeljni dio ljudske kulture.

»Svaka se religija uklapa u određenu globalnu društvenu stvarnost i predstavlja jedan od njezinih dijelova i jednu od njezinih pokretačkih snaga. Međutim, istodobno je svaka religija uvjetovana samom tom društvenom stvarnošću u svojim strukturalnim i kulturnim elementima.«⁶

⁵ Usp. V. KEILBACH: *Problem Boga u filozofiji. »Teodiceja« ili »naravno bogoslovlje«*, Zagreb, 1944., str. 47. »Fenomenologija je naime nauka o 'fenomenima' ili pojavama, ali ona radi o njima u naročito modificiranom smislu. Ona ne radi, kako bi se u prvi mah moglo činiti, o jednostavnom opisivanju psihičkih doživljaja: o činjenicama i o stvarnom zbivanju. Naprotiv, fenomenologija treba da bude nauka, koja se nikako ne bavi 'činjenicama', već koja mora imati tu zadaću, da ustanovi 'spoznaje bitnosti': ona je 'apriorna', odnosno 'eidetska' nauka ili – kako Husserl često pleonastički kaže – 'eidetische Wissenschaft'.

⁶ J. LALOUX: *Uvod u sociologiju religije*, Zagreb, 1970., str. 78. Usp. također N. SKLEDAR: *Zbilja religije. Religija o sebi i u sociokulturnom kontekstu*, Zagreb, 1991., str. 137. »Sociologija religije relativno je novija (ali ne više 'mlada') znanost, odnosno posebna sociologija. Iako svog preteču, ili već začetnika ima u samom Marxu, a utemeljitelja u klasicima sociologijske misli Durkheima i Weberu, njen značajni razvoj kao moderne teorijsko-empirijske znanstvene discipline u raznim smjerovima (ali zasnovanim na spomenutim klasičnim temeljima), ipak je novijeg datuma (od II. svjetskog rata)«.

Stoga je zadaća sociologije religije da analizira religiozan fenomen u kontekstu društvene stvarnosti, kako se taj fenomen pokazuje i artikulira kod pojedinca, skupine i društva te koje interakcijske momente izaziva u društvenoj zbilji.

Povijest religija proučava razvoj religije i razvoj religiozne svijesti u raznim povijesnim epohama, pa je u tom smislu usko povezana s etnologijom. Svrha je povijesti religija da kao opća povijest religija u svoj program integrira ne samo objavljene religije nego i sve primitivne ili naravne religije koje prate opći razvoj društva. Povijest religija opisuje postupan razvoj religiozne svijesti od magije, fetišizma do razvijenih oblika politeizma i monoteizma. Stoga je osnovna zadaća povijesti religija da, osim razvoja religiozne svijesti u pojedinim religijama, sve jezične promjene religioznih izričaja i njihove slikovite religiozne predodžbe dovede u odgovarajuće smislene odnose. »Na toj je osnovi nastala takozvana *usporodna povijest religija*.«⁷ Usporedna povijest religija ne samo da tipološki usustavljuje religiozne pojave i činjenice, nego također pokušava utvrditi njihove međusobne odnose. Povijest religija prati, dakle, ne samo razvoj religiozne svijesti, ona se također brine za usustavljivanje religioznih pojava i za rekonstrukciju religioznih normi i njihovih vrijednosnih sustava.⁸

Psihologija religije bavi se zakonitostima i pojavama religioznog doživljavanja te je ograničena na čovjekova subjektivna iskustva i na čovjekov osoban odnos prema transcendentnom biću. Ona se služi rezultatima »religijske znanosti«, koliko joj oni pomažu filozofski, fenomenološki, sociološki i povijesno razjasniti čovjekovu religioznu svijest u odnosu na religiozan doživljaj. Iako je, dakle, psihologija religije povezana i s drugim disciplinama religijske znanosti, ipak ostaje autonomna disciplina unutar same »religijske znanosti«.

Psihologija religije ne bavi se pitanjem Božjeg milosnog djelovanja, ni pitanjem istinitosti nekih religija i njihovih uvjerenja, nego proučava religiozne doživljajne procese koji se temelje na religioznoj svijesti pojedinca.

»Psihologija religije može se definirati kao znanost koja istražuje naše subjektivno religiozno proživljavanje ili našu religioznost (obiectum materiale) isključivo kao iskustvene činjenice (obiectum formale). Ona se ne bavi teorijama ili spekulativnim refleksijama o religiji, nego kao empirijska znanost jedino nastoji utvrditi i opisati naše stvarno religiozno iskustvo u najrazličitijim njegovim oblicima.«⁹

Stoga psihologija religije ne proučava religiju i religioznost na način teorijskih promišljanja, nego ponajprije želi religiju i religioznost istražiti empirijski, to jest onim prihvatljivim empirijskim metodama koje su svojstvene psihologiji.

⁷ V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, str. 13.

⁸ Usp. F. STOLZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, 1988., str. 187–188.

⁹ V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, str. 13.

»U psihologiji religije istražuju se religiozne pojave samo kao naročiti psihički (duševni) procesi ili kao doživljaji naše svijesti.«¹⁰

Svaka znanost, tako i psihologija religije, ima svoj vlastiti predmet istraživanja. Ako smo već naznačili da psihologija religije nije teorijsko promišljanje religioznog fenomena, nego ponajprije analiza subjektivnog religioznog doživljavanja, i sam predmet psihologije religije treba tražiti na razini čovjekovih duševnih procesa.

»Predmet psihologije religije, prema tome, spada u najskriveniju sferu duševnog života.«¹¹ Čovjekov duševni život obuhvaća njega cjelokupnog te očito i kod duševnog života nije riječ samo o čovjekovoj emotivnosti, nego također o njegovoj volji i razumu. Te duševne dispozicije bitno utječu na cjelokupno religiozno doživljavanje koje psihologija religije mora istražiti i ispitati. U religioznom doživljavanju, kao temeljnom predmetu psihologije religije, riječ je očito o vrlo složenim psihičkim procesima koji su donekle jedinstveni i neponovljivi te se samo po sebi nameće pitanje možemo li uopće religiozne doživljaje promatrati, mjeriti ili kontrolirati empirijskim metodama moderne psihologije. Ako je već i kod empirijske psihologije riječ ne samo o konstatiranju činjenica nego i o njihovom tumačenju i shvaćanju, a to znači o povezivanju njihovih odnosa i zakonitosti, očito je da će i psihologija religije nastojati religiozne doživljaje na smislen način shvatiti i protumačiti. Da bi ona doista mogla svoj predmet na smislen način shvatiti i protumačiti, mora primijeniti metodički postupak koji će biti u stanju zajamčiti istinitost i objektivnost istraživanja.

»Kada danas govorimo o psihološkom ispitivanju religije, onda mislimo na jednu pozitivnu empirijsku znanost koja istražuje svoj predmet isključivo kao činjenice.«¹² Stoga je psihologija religije u pravom smislu riječi »empirijska znanost« koja, na temelju empirijskih metoda, kao moderna prirodna znanost istražuje svoj predmet.

Pitanje psihologijske metode

Da bismo mogli predmet neke znanosti objektivno i egzaktno istražiti, potrebno je odlučiti se za metodički postupak koji će nam jamčiti najveću moguću

¹⁰ Isto, str. 14.

¹¹ V. KEILBACH: *Moderna psihologija religije*, Zagreb, 1937., str. 1.
Usp. također W. PÖLL: *Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme*, München, 1965., str. 16. »Der eigentümliche Forschungsgegenstand der Religionspsychologie ist das Seelenleben, soweit es religiös ausgerichtet ist, insofern es also gemäß der Definition von Religion sich als Ehrung des Heiligen darbietet oder damit im Zusammenhang steht«.

¹² V. KEILBACH: *Moderna psihologija religije*, str. 1.

objektivnost istraživanja. Na početku se nameće pitanje: »*Da li je empirijsko-psihološko istraživanje religioznog života uopće moguće?*«¹³ Stojimo, očito, pred temeljnim pitanjem o kojem ovisi smisao i svrha psihologije religije. Možda je lakše znanstveno promatrati neke nastrane religiozne doživljaje ili abnormalnu religioznost, ali se time ne dokazuje ništa u odnosu na pravu religioznost. V. Keilbach polazi od temeljnog stava da u povijesti kršćanske literature postoje osobe i njihove ispovijesti koje autentično svjedoče o njihovu bogatom religioznom iskustvu. Kao izrazit primjer bogata religioznog iskustva osobito se navode spisi sv. Augustina, sv. Terezije Avilske, sv. Petra Fabera te spisi drugih teologa i mistika koji su uz pomoć retrospektive opisali svoje religiozne doživljaje.¹⁴

U retrospektivnom opisivanju religioznog iskustva V. Keilbach vidi prve začetke psihologije religije. »Pojam religioznog doživljavanja nije tek plod moderne psihologije religije, nego je već poznat u spisima srednjovjekovnih skolastika i mistika koji bez znanstveno-psihološke namjere promatraju i opisuju svoje uzvišene religiozne doživljaje.«¹⁵

Da psihologija religije ne bi ostala samo neka proizvoljna disciplina »religijske znanosti«, očito se mora voditi računa o metodi koja isključuje svako tendenciozno psihologiziranje. V. Keilbach zastupa mišljenje da ateist, zbog određenih predrasuda, ne može na isti način analizirati i razmišljati o religioznim doživljajima kao što to čini čovjek koji i sam ima neka religiozna iskustva. Ateist će, zbog svojeg apriorizma, ostati barem neobjektivan. »Njegov 'apriorizam' zatvara mu pristup.«¹⁶ Stoga religiozni doživljaji ostaju za njega samo predmet »otuđene svijesti« pa se, ako postoje, trebaju pripisati mitološkom stadiju razvoja čovječanstva. »Povijest psihologije religije opsežna je povijest njezinih empirijskih metoda. To jasno izlazi iz opisa koje o razvoju te znanosti daju W. Gruehn, A. Balley, W. Keilbach i V. Rufner.«¹⁷

Valja reći da se američka psihologija religije u drugoj polovici XIX. st., sa svojim izrazitim predstavnicima E. D. Starbuckom¹⁸ i W. Jamesom¹⁹, izričito

¹³ W. KEILBACH: *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Paderborn, 1936., str. 27.

¹⁴ Isto, str. 27. Usp. također: V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, str. 22. »Slični se opisi mogu naći u djelima sv. Ivana od Križa, Filipa od Presv. Trojstva, sv. Franje Saleškog i mnogih drugih mistika«.

¹⁵ V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, str. 22.

¹⁶ W. KEILBACH: *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*, München, 1973., str. 41.

¹⁷ W. PÖLL: *Religionspsychologie*, str. 17.

¹⁸ Glavno djelo E. D. STARBUCKA iz područja psihologije religije nosi naslov *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, London, 1899.

¹⁹ Glavno djelo W. JAMESA nosi naslov *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London, 1902. Ovo djelo prevedeno je također i na hrvatski jezik 1990.

opredijelila za empirijsko istraživanje religioznosti. E. D. Starbucku je ponajprije bilo stalo da na temelju empirijsko-induktivne metode istraži religiozan fenomen kako se on očituje u individualnom iskustvu. »Ispitujući tako individualan religiozan život na čisto empirijskoj osnovi, nastoji razotkriti onu zakonitost koja je religioznom doživljavanju svojstvena.«²⁰ Analizirajući zakonitosti religioznog života, E. D. Starbuck izričit naglasak stavlja na »obraćenje« kao izrazitu religioznu pojavu čovjekova individualnog religioznog iskustva.

W. James, primjenjujući također empirijsko-induktivnu metodu ispitivanja religioznih pojava, drži »da se psiholog za religiozne pojave čovjeka smije jednakim pravom zanimati kao i za sve ostale pojave duhovnog života. Njegova zadaća ne može biti druga nego ova: dati pregled religioznih sklonosti i opisati ih po njihovu sadržaju.«²¹ Na taj način on daje potpun legitimitet istraživanju religioznih pojava i s posve znanstvenog stajališta drži takva istraživanja opravdanima.

Američka je psihologija religije primjenjujući pragmatično-empirijsku induktivnu metodu, razmatrala pitanje zakonitosti i načela religioznog individualnog iskustva te je tako aktualizirala pitanje relevantnosti religioznih pojava za čovjekov život, a evropska se psihologija religije bavila nekim svojim specifičnim pitanjima, što se odrazilo i na metodičke postupke u analizi religioznih pojava. Evropsku psihologiju religije na poseban način označuje raznolikost metodičkog postupka u analizi religioznog iskustva. Riječ je, naime, o »patologističko-pozitivističkom«, »psichoanalitičkom«, »analitičkom«, »individualnom«, »genetičko-etnopsihološkom« i o »logoterapijskom« pristupu psihologiji religije.

»Patologističko-pozitivistički pravac psihologije religije označuje ovdje jedan *naročiti metodički* stav, po kojem bi uopće trebalo približiti se religioznim pojavama i ispitati ih na osnovi različitih nenormalnih i nadnormalnih manifestacija religioznog života.«²² Taj se pravac psihologije religije posebno afirmirao u Francuskoj i Švicarskoj, a kao najpoznatiji predstavnik tog pravca obično se spominje Th. Flournoy²³ koji je svoja istraživanja religioznih pojava započeo kao liječnik. Posebno je važno da je i Th. Flournoy empirijskom psihološkom metodom istraživao parapsihološke pojave spiritizma, hipnoze i telepatije, pa je to pokušao dovesti u svezu s religioznim pojavama. Valja spomenuti da i psihijatrija pruža neke važne uvide u psihologiju religije, no svi ti pokušaji, kao što su oni J. M. Charcota ili P. Janeta, žele religiozne doživljaje svesti na neurozu i histeriju. Nešto suzdržaniji su uvidi K. Schneidera, H. J. Weitbrechta i Et. de Greeffa.²⁴

²⁰ V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, str. 26.

²¹ V. KEILBACH: *isto*, str. 29.

²² *Isto*, str. 43.

²³ *Isto*, str. 45.

²⁴ Usp. W. PÖLL: *Religionspsychologie*, str. 20.

U »psihoanalitičkoj« psihologiji religije valja također voditi računa o Freudovu negativističkom stavu prema religiji. Freud je otkrio dimenziju podsvjesnoga i na taj je način utemeljio dubinsku psihologiju, primjenjujući metodu psihoanalize. Psihoanaliza je stoga psihoterapeutska metoda koja počiva na razgovoru između psihoterapeuta i pacijenta, a primjenjuje se za liječenje neuroza.²⁵

Naša psiha po Freudovu mišljenju obuhvaća područje svjesnoga (racionalnoga) »ja« i područje nesvjesnoga (iracionalnoga) – »es«. Prvo područje kontroliramo svojom svijesću, a drugo područje, dakle područje nesvjesnoga, izmiče našoj kontroli. Ali postoji i treće područje kojim mi ne vladamo, a to je područje »superega« ili nadsvijesti, oblikovano ponajprije odgojem i socijalizacijom.²⁶ O tome da ne bi potisnuti sadržaji naše podsvijesti izazivali nepotrebne sukobe, odnosno da ne bi nekontrolirano prodirali iz podsvijesti u svijest, brine se cenzura. Dok čovjek spava, sfera svijesti i nadsvijesti je isključena, tako da neki sadržaji koji su bili potisnuti u podsvijest prelaze cenzuru; tako se u snovima zapravo odigrava ono što u svijesnom stanju nikad ne bi bilo moguće. Na temelju primjene teorije psihoanalize, Freud je došao do zaključka da je cjelokupan čovjekov život u biti nagoni život koji se svodi na seksualnost ili »libido«²⁷.

Nakon što je Freud teorijom psihoanalize izgradio »univerzalan prosvjetiteljski instrumentarij«, taj je isti instrumentarij primijenio i na područje religije i na područje kulture.²⁸ Da bi odredio psihološku vrijednost religije, dolazi do stava kako je religija »samo iluzija, prosto očekivanje da će se ispuniti velike želje čovječanstva«. ²⁹ Svojom psihoanalitičkom kritikom religije Freud se svrstao u tradiciju prosvjetiteljstva koje je svojim programom najavilo ateizaciju čovjeka i društva. Na taj način njegova psihologija prelazi u filozofski svjetonazor te u svojem univerzalnom okviru želi dati sveobuhvatno tumačenje čovjeka i svijeta.

²⁵ Kad danas psihologija govori o neurozama, obično je riječ o tri vrste neuroza: histerija, fobije i neuroza prisile. Neuroze obično nastaju zbog emotivnih sukoba, koje možemo registrirati već u ranom djetinjstvu.

²⁶ Usp. A. FULGOSI: *Psihologija ličnosti. Teorije i istraživanja*, Zagreb, ⁵1990., str. 34–39.

²⁷ Usp. F. STOLZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, str. 157. »Der Mensch ist wesentlich durch seine biologischen Triebe bestimmt, und zwar von seiner Geburt an. Die Libidoentwicklung ist durch charakteristische Gesetzmässigkeiten geprägt. Freud entwirft verschiedene Fassungen der Trieblehre; ein erster Entwurf erscheint 1905, Revisionen entstehen ab 1913. Dabei bleibt die Beobachtung zentral, daß menschliche Triebe zum Teil ihr Triebziel erreichen können, daß dieses ihnen aber zum Teil auch notwendig versagt bleibt. Für Kinder ist das gegengeschlechtliche Elternteil ein Sexualziel und zwar ein unerreichbares; damit ist ein allgemein menschlicher Konflikt gegeben«.

²⁸ Usp. K. BERGER: *Sigmund Freud. Vergewaltigung der Seele*, Berneck, ⁴1991., str. 91.

²⁹ V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, str. 59. Svoj negativistički stav prema religiji Freud je iznio u svoja dva poznata djela *Totem und Tabu* i *Die Zukunft einer Illusion*.

Naznačivši svoja očita neslaganja s Freudom, C. G. Jung naziva svoju psihologiju »analitičkom« ili »kompleksnom psihologijom« te se na taj način distancira i od Freudove »psihooanalize« i od Adlerove »individualne« psihologije.³⁰ Značajno je za C. G. Junga da i on primjenjuje metodički postupak psihooanalize, ali njegova se psihooanaliza zasniva na novu shvaćanju podsvijesti. Postoji, dakle, osim individualne podsvijesti i tzv. skupna ili kolektivna podsvijest.

C. G. Jung se razlikuje od Freuda ponajprije u shvaćanju »libida«. Freud je »libido« ograničio na seksualnost, a C. G. Jung ga shvaća u širem kontekstu općih čovjekovih podsvijesnih nagona. Za razliku od Freuda, C. G. Jung je uspio izgraditi i pozitivan odnos prema religiji, tako da religija kod njega igra odlučujuću pozitivnu ulogu.³¹ On ne shvaća religiju kao neurozu, kao S. Freud, nego je religija ponajprije za njega općeljudski fenomen koji pozitivno utječe na razvoj ljudske osobnosti.³²

Budući da je ljudskoj duši bliža slika nego riječ, i čovjekov se religiozni život manifestira u različitim arhetipima kojima obiluju svaka kultura i religija.³³ »Ako, prema tome, kao psiholog kažem da je Bog arhetip, mislim time na tip u duši, što – kako je poznato – potječe od *typos* = udarac, utisnuće. Sama riječ arhetip pretpostavlja ono što utiskuje. Kao znanost o duši, psihologija se mora ograničiti na svoj predmet i pripaziti kako ne bi prekoračila svoje granice nekim metafizičkim tvrdnjama ili drugim vjerskim očitovanjima.«³⁴

Kod C. G. Junga stječe se dojam da je pomirenje između psihologije i religije ipak moguće, što je imalo za posljedicu da je on kod teologa nailazio uvijek na više simpatija nego S. Freud. Psihoanalitički metodički postupak kod njega, za razliku od S. Freuda, pokazuje temeljitiji pristup religioznom fenomenu, tako da se njegova analitička psihologija može držati prinosom i psihologiji religije.

³⁰ Usp. H. KÜNG: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München, 1978., str. 328.

³¹ Usp. F. STOLZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, str. 160. Usp. također C. G. JUNG: *Psychologie und Religion*, Olten und Freiburg im Breisgau, 1984., str. 11. »Da die Religion unstrittig eine der frühesten und allgemeinsten Äußerungen der menschlichen Seele ist, versteht sich von selbst, daß jede Art von Psychologie, welche sich mit der psychologischen Struktur der menschlichen Persönlichkeit befaßt, nicht darum herumkommt, wenigstens die Tatsache zu beachten, daß Religion nicht nur ein soziologisches oder historisches Phänomen ist, sondern für eine große Anzahl von Menschen auch eine wichtige persönliche Angelegenheit bedeutet«.

³² Usp. V. JEROTIĆ: Neuroza i religija, u: *Encyclopaedia moderna*, 6 (1971.), br. 15, str. 57.

³³ Usp. F. STOLZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, str. 163. »Arhetypen können sich also in verschiedener Art und Weise manifestieren: Einerseits können sie als direkte Meldung aus dem kollektiven Unbewußten im individuellen Erleben erscheinen, etwa im Traum oder in der Vision, in Verbindung und durch Vermittlung individuellen Erlebens, oder aber in Mythen, Märchen, Ritualen usw. als verfestigte Projektion, die zum kulturellen Gemeingut geworden ist«.

³⁴ C. G. JUNG: *Psihologija i alkemija*, Zagreb, 1984., str. 22.

Utemeljitelj individualne psihologije je A. Adler.³⁵ Iako učenik S. Freuda, on se, poput C. G. Junga, odijelio od svojega učitelja te osnovao vlastitu školu individualne psihologije. Sa S. Freudom se A. Adler slaže u tome što drži da glavnog pokretača duševnog života valja tražiti u dubinama nesvjesnoga. No, u dvije se točke razilazi sa S. Freudom; u shvaćanju »libida« i u shvaćanju »neuroza«. S. Freud je, naime, reducirao »libido« na seksualnost, a A. Adler drži da »libido« treba ponajprije shvatiti kao nagon za »vrijednošću«. Čovjek u sebi nosi »osjećaj manje vrijednosti«³⁶, on teži za tim da se u društvu potvrdi i da prevlada taj osjećaj. Budući da mu to ne uspijeva, kod njega se javljaju neuroze.

Kad je riječ o shvaćanju neuroza, A. Adler pita za »svrhu« neuroza, a Sigmund Freud je bio više zainteresiran samo za »uzroke« neuroza. Osnovna je značajka Adlerove individualne psihologije da uključuje socijalnost, značenje skupine te je posebno zainteresirana da se uživi u svaku pojedinačnu dušu.

Što se tiče metodičkog postupka u odnosu na religiju, može se reći da A. Adler religiozni fenomen promatra iz perspektive individualne psihologije kao sredstvo na temelju kojeg se mogu prevladati pojedine životne teškoće.

Bog se u Adlerovoj individualnoj psihologiji pojavljuje kao najveća ideja »savršenstva« za kojom čovjek čezne, ali ipak se središnjim interesom proglašava čovjek.³⁷ V. Keilbach se priklanja stajalištu da je individualna psihologija ipak u biti neka vrsta »nijemog ateizma«.³⁸

Iz rečenoga je vidljivo da je najpozitivniji stav prema religiji, što se tiče dubinske psihologije, uspio izgraditi C. G. Jung sa svojom analitičkom ili kompleksnom psihologijom.

W. Wundt je utemeljio poseban smjer psihologije koji se uobičava zvati »genetičkom etnopsihologijom«.³⁹ Riječ je, naime, o psihologiji koja primarno ne istražuje neke duševne dispozicije i duševna događanja kod pojedinih naroda i kultura, nego ponajprije pita koliko su religiozne pojave psihološki fundirane. »Religija je u prvom redu *etnopsihološki problem*, ne pitanje individualne svijesti. To znači da je religija kao psihička činjenica u prvom vidu *socijalna* pojava,

³⁵ A. ADLER je utemeljio individualnu psihologiju svojim poznatim djelom *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individual-Psychologie und Psychotherapie*, München, ⁴1928.

³⁶ »Osjećaj manje vrijednosti« A. ADLER aktualizira u djelu *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, München, ²1927.

³⁷ Usp. H. KÜNG: *Existiert Gott?* str. 330.

³⁸ Usp. V. KEILBACH: *Uvod u psihologiju religije*, str. 80.

³⁹ Usp. isto, str. 82. »Nova kovanica *etnopsihologija* (*Völkerpsychologie*), koja je danas nerazrješivo spojena s Wundtovim imenom, ušla je tek u drugoj polovici prošlog stoljeća u rječnik naučne terminologije«.

produkt zajednice«. ⁴⁰ U metodičkom postupku ispitivanja religije W. Wundt primjenjuje genetičku metodu koja na temelju subjektivnih religioznih pojava pita za objektivnost religioznosti. Wundtova »genetičko-etnopsihološka« metoda bila je pravo osvježenje za empirijsko istraživanje religije u odnosu na duboko ukorijenjen »historizam« kojemu je bio cilj da u pogledu religije osvijetli samo povijesne okolnosti i povijesne ovisnosti. Temeljna je zasluga Wundtove »genetičko-etnopsihološke« metode prepoznatljiva upravo u tome što se primjenom te metode mogu povući jasne granice između mita i religije.

Kao posljednji važan pravac koji se tiče metodičkog postupka u psihologiji religije navodimo i »logoterapiju« V. Frankla. ⁴¹ Religija je za njega »fenomen poput drugih fenomena s kojima se logoterapija susreće; no u principu, religiozne i nereligiozne egzistencije za logoterapiju su koegzistentni fenomeni i logoterapija se je obavezala na neutralno držanje prema njima«. ⁴²

Iako se Franklova »logoterapija« razlikuje od klasičara psihologije, ona igra veliku ulogu u psihoterapeutskom postupku. Logoterapija V. Frankla u biti je »analiza egzistencije« kojoj je svrha da na temelju »duhovnoga«, a ne na temelju nagona i afekata, razjasni pitanje smisla. »Logoterapija se obično svrstava u kategorije egzistencijalističke psihijatrije ili humanističke psihologije«. ⁴³ »Logoterapija« je, dakle, psihoterapeutska metoda koja u psihologiju uvodi vrijednosni sustav jer postavlja pitanje o »smislu«. Pitanje vrijednosnog sustava, dakle pitanje »istine«, pitanje »smisla«, uopće je prijeporno pitanje među psiholozima, jer neki psiholozi drže da to pitanje prelazi granice psihologije. ⁴⁴

»Doslovan prijevod izraza 'logoterapija' jest 'liječenje smislom'. Taj bi se izraz, naravno, mogao prevesti i kao 'iscjeljivanje smislom', no to bi dalo prejak vjerski naglasak, koji u logoterapiji nije neophodno prisutan«. ⁴⁵ V. Keilbach zastupa mišljenje da »logoterapija« nema puno što reći religioznom čovjeku, ali za nereligioznog čovjeka ona može biti vrlo vrijedna, jer se takav čovjek u sebi bori s »posljednjim pitanjima« života. ⁴⁶ Nedvojbeno je da se »logoterapija« može

⁴⁰ Isto, str. 83.

⁴¹ Logoterapiju kao psihološku metodu V. FRANKL je izložio u djelima koja su izišla i u hrvatskom prijevodu: *Bog podsvijesti. Psihoterapija i religija*, Zagreb, ²1981. i *Nečujan vapaj za smislom*, Zagreb, 1981.

⁴² V. E. FRANKL: *Bog podsvijesti. Psihoterapija i religija*, Zagreb, ²1981., str. 58.

⁴³ V. E. FRANKL: *Nečujan vapaj za smislom*, Zagreb, 1981., str. 11.

⁴⁴ Usp. o tome diskusiju koja je vođena na temelju predavanja V. KEILBACHA *Der immer noch umstrittene Gegenstand der Religionspsychologie*, a koje je objavljeno u: W. KEILBACH: *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*, München, 1973., str. 44-61.

⁴⁵ V. E. FRANKL: *Nečujan vapaj za smislom*, str. 17.

⁴⁶ Usp. W. KEILBACH: *Religiöses Erleben*, str. 81.

držati važnom psihoterapeutskom dijaloškom metodom koja za područje psihologije religije ima svoju relevantnost i utemeljenost.

Na temelju toga možemo zaključiti da je u praćenju religioznih pojava s psihološkog stajališta očito vidljiv pluralizam metodičkih postupaka. Svaki od tih metodičkih postupaka, bilo da religiju promatra pozitivno bilo negativno, neobično je važan, jer nam pruža dragocjene uvide u složenost religioznog fenomena.

Osnovna je značajka svih navedenih metodičkih postupaka da oni u smislu moderne psihologije pristupaju promatranju religioznog fenomena na empirijski način, s različitih gledišta. Stoga su i rezultati tih promatranja različiti. No, različite metodologije mogu bitno rasvijetliti i pridonijeti cjelokupnom rješavanju religioznog fenomena kojim se u najužem smislu bavi psihologija religije.

Religiozno iskustvo kao središnji pojam psihologije religije

Ako metafizika religije pita o metafizičkoj biti ili o metafizičkom utemeljenju i opravdanju religije, tada psihologija religije mora postaviti pitanje o psihičkoj biti ili o psihološkoj strukturi religioznog doživljavanja.

Važno je istaknuti činjenicu da psihologija religije, kao pozitivna znanost koja primjenjuje empirijsku metodu u istraživanju religioznog fenomena, proučava i ispituje religioznost i njezine psihološke zakonitosti s gledišta religioznog doživljavanja. Očito, dakle, u psihologiji religije nije riječ o izričajima »vrijednosnih sudova« ili o pitanju »objektivnosti« religije, nego je njezin primarni interes analizirati psihološku strukturu religioznog iskustva.⁴⁷ Iz pitanja o psihologijskoj metodi postalo je vidljivo da je tu zapravo riječ o povijesti psihologije religije, a iz povijesti psihologije religije očito se može zaključiti da u svijetu i u čovjeku postoji određen religiozan dinamizam koji čovjeka upućuje na apsolutno a taj se dinamizam očituje u čovjekovu temeljnom religioznom doživljaju koji ga ispunjava srećom, zadovoljstvom i smislom. Činjenica religioznog dinamizma kao temeljnog religioznog doživljaja očito se može otkriti u arhaičkim religijama i u visoko razvijenim religijama svijeta. Kad u čovjeku ne bi bilo tog religioznog dinamizma kao temeljnog religioznog doživljaja, sve bi religije ostale puki teorijski sustavi istina bez života.

Dva su zapravo puta kojima možemo poći u istraživanju religioznog fenomena. Jedan je povijesno-etnološki put koji u sebi uključuje fenomenologiju i sociologiju religije te kulminira u filozofiji religije kao mogućem kriteriju koji garantira objektivnost i utemeljenost takvog istraživanja, a drugi je religiozno-psihološki put.

⁴⁷ Usp. A. VERGOTE: *Religionspsychologie*, Olten und Freiburg im Breisgau, 1970., str. 43. »Der deutsche Begriff 'Erfahrung' wie der niederländische 'ervaring' stimmen mit dem französischen 'expérience' darin überein, daß sie die empirische und unmittelbare Komponente des Wissens ausdrücken«.

loški put kojemu je svrha razmotriti religiozan fenomen kao čovjekov individualan problem, što se postiže u promatranju religioznosti na temelju iskustvenih činjenica. Promatrajući samo s psihološkog stajališta svijest današnjeg čovjeka, možemo zaključiti da je njemu bliža praksa nego teorija, empirija nego spekulacija. Takva je svijest nastala napretkom prirodnih znanosti koje su bitno odredile razvojni proces suvremenog društva. Suvremeno se društvo okrenulo prema pragmatizmu i prema praktičnosti i tako prema iskustvenom promatranju stvarnosti, što je očito imalo za posljedicu transformaciju srednjovjekovne paradigme u novovjekovnu paradigmu.

U tom novom poimanju i tumačenju svijeta cjelokupna je religiozna problematika doživjela transformaciju. Stoga je i razumljiv interes za praktičnim tumačenjem religije u smislu njezine funkcionalnosti u društvenoj stvarnosti, ali i u smislu praktične analize individualnog religioznog iskustva. Na temelju tog povijesnog konteksta može se shvatiti pothvat koji je doveo do utemeljenja psihologije religije kao praktične discipline religijske znanosti. Psihologija religije je praktična empirijska znanost koja induktivnom metodom na temelju samopromatranja, ali i na temelju promatranja drugih, mora odgovoriti na pitanje o psihološkoj strukturi religioznog doživljaja, dakle, ona se mora posvetiti pitanju psiholoških zakonitosti koje se nalaze u samom religioznom iskustvu.

U psihološkoj analizi religioznog iskustva V. Keilbach se izričito poziva na K. Girgensohna i njegova učenika W. Gruehna koji su pokušali rasvijetliti tu problematiku.⁴⁸ Temeljno je, naime, pitanje bilo je li religija doista samo osjećaj ili psihološkoj strukturi religije pripadaju i neki drugi elementi.

»Ova je problematika postala aktualna naročito zato jer se po naučavanju protestantske i modernističke filozofije religije sva religioznost bitno sastoji u čuvstvima kao iracionalnim doživljajima.«⁴⁹ Takve iracionalne težnje tumačenja religioznosti mogu se razumjeti, jer su nastale kao reakcija na prenaplašen racionalizam koji se javio u srednjovjekovnoj skolastičkoj filozofiji, a vrhunac je doživio u filozofiji prosvjetiteljstva. Kant je svojim spoznajnoteorijskim naukom došao do granica mogućnosti spoznaje Božje opstojnosti i sveo religiju na etiku. Stoga je razumljivo zašto je protestantska teologija od Kanta nadalje stavila naglasak na Schleiermacherovu filozofiju osjećajnosti i na taj način proglasila primat iracionalnoga nad racionalnim. Katolička teologija nije bila sklona prihvatiti tu antinomiju, pa je uvijek nastojala da se ostvari sklad između racionalnosti i emotivnosti.

Ako religiju shvatimo »kao odgovor na Božju volju ili na Božju objavu, onda se taj odgovor ne može sastojati u isključivo suhom intelektualnom činu; na-

⁴⁸ Usp. W. KEILBACH: *Die Problematik der Religionen*, str. 25.

⁴⁹ V. KEILBACH: *Religiozno doživljavanje. O normalnoj i abnormalnoj religioznosti*, Zagreb, 1944., str. 4.

protiv, u tom odgovoru neophodno mora vibrirati cijeli čovjek sa svim svojim sposobnostima.⁵⁰ U tom temeljnom Keilbachovu stavu jasno dolazi do izražaja cjelovitost čovjekova doživljajnog »ja«. Zato temeljnim čimbenicima religije i religiozne svijesti pripada i razum, a ne samo emocija, kako su to htjeli protumačiti predstavnici iracionalizma.⁵¹ Svi ti pokušaji išli su za tim da religiju svedu na emociju ili na neku vrstu religiozne intuicije i tako proglase primat iracionalnoga nad racionalnim.

Po mišljenju V. Keilbacha tri su razvojna pravca koja su nakon Kanta i njegova agnosticizma pokušali opravdati religiju: riječ je, naime, o metafizičkom pravcu s najistaknutijim predstavnikom H. Bergsonom; o fenomenološkom pravcu koji je zastupao M. Scheler, O. Gründler, W. Switalski, K. Adam; i o trećem psihološkom pravcu koji su zastupali W. James, R. Otto i K. Girgensohn.⁵²

Istražujući problematiku religioznosti s psihološkim stajališta, V. Keilbach je došao do uvida da su se i kod protestanata dogodili bitni pomaci u shvaćanju religioznosti.⁵³ Uočena je važnost »intelektualnog čimbenika« u cjelokupnom procesu religioznog doživljavanja i na taj je način otvoren put za novo poimanje religioznog doživljavanja. V. Keilbach jasno je uvidio taj pomak koji se dogodio u poimanju religioznog doživljavanja, jer je i K. Girgensohn za pojam »intelektualnog čimbenika« počeo rabiti izraze poput »misaoni postupak«, »mišljenje« i »intuicija«.⁵⁴

Kao što je već rečeno, psihologija religije ne odlučuje o pitanju Božje egzistencije, jer Bog može biti samo motiv i svrha djelovanja; ono što psihologija religije istražuje u procesu religioznog doživljavanja zapravo je intenzitet, trajnost i raznolikost religioznog iskustva. Religiozno iskustvo očituje se u raznolikosti i raznovrsnosti religioznih ponašanja, predodžbi i izričaja. Kad je riječ o psihičkoj biti religije, radi se o procesima svijesti koji se odvijaju u čovjekovoj duši, a usmjereni su prema Bogu koji čovjeka spašava i potvrđuje u njegovoj egzistenciji ispunjenoj osjećajem krivnje i strahom pred smrću.

Danas se općenito voli govoriti o religioznom iskustvu, jer se religiozno iskustvo drži temeljnim religioznim stavom. »Življenje vjere nije samo znanje i sabiranje informacija o Bogu i čovjeku, nego život, putovanje, hodanje prema sve

⁵⁰ V. KEILBACH: *Problem religije*, str. 62.

⁵¹ Iracionalizam ove vrste posebno su zastupali J. Fr. Fries, Fr. Schleiermacher, R. Otto i M. Scheler. Usp. V. KEILBACH: *Problem religije*, str. 65–76.

⁵² V. KEILBACH: *Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije*, Zagreb, 1937., str. 2.

⁵³ Usp. V. KEILBACH: *Religiozno doživljavanje*, str. 4. »Zanimljiva je činjenica, da je baš jedan protestantski učenjak morao sa stajališta čiste empiričke nauke ustvrditi, da uopće nema takozvanih jednostavnih ili osnovnih religioznih čuvstava, i da se religioznost nikad ne sastoji iz samih čuvstava«.

⁵⁴ Usp. W. KEILBACH: *Die Problematik der Religionen*, str. 56.

većoj slobodi u Bogu. Zato vjera donosi iskustvo⁵⁵. Ljudi koji ne vjeruju obično pretpostavljaju da su vjernici ostvarili ili imaju iskustvo Boga, a nevjernicima je to iskustvo uskraćeno. Brojni mislitelji bavili su se temom temeljnog religioznog iskustva, kao što su Fr. Heiler, J. Geysler, E. Durkheim, N. Söderblom, W. Schmidt, M. Scheler, J. Hessen i M. Eliade.⁵⁶ Svrha im je bila da pokažu i istaknu vrijednost i aktualnost religioznog iskustva u odnosu na prenaplašen racionalizam u novovjekovnoj paradigmi, ali i u odnosu na Kantovu etičku teoriju djelovanja, jer se htjelo pokazati da pitanja o biti religije ne ovise samo o »mišljenju« i o »etičkom djelovanju« nego i o mogućnosti religioznog iskustva. Riječ je bila, očito, o novom »programu« koji je htio fenomen religije podvrgnuti novoj znanstvenoj analizi kojoj je svrha bila s psihološkog stajališta objasniti religiju i religiozno iskustvo u obliku religiozne simbolike, modaliteta i strukture. Ako se promatra struktura religioznog iskustva, može se već i kod primitivnih naroda konstatirati da se ta struktura iskazuje ne u »statičnoj bitnosti« nego u »dinamizmu«. Nadalje, iz strukture religioznog iskustva kod primitivnih naroda može se iščitati interakcijski odnos koji se događa između svetoga i profanoga.⁵⁷ Kad je riječ o temeljnom religioznom doživljaju koji je neposredan i sastavni dio religioznog iskustva, očito je da u tom doživljaju dolazi do izražaja dinamizam odnosa između »čovjeka« i »Apsolutnog« i interakcijski odnos između »svetoga« i »svijeta«. Veći teorijski domet neke religije još uvijek ne znači da takvi interakcijski odnosi sami po sebi moraju biti dinamičniji; naprotiv, oni mogu biti čak i slabijeg intenziteta. Dakle, visoko razvijene religije ne garantiraju bezuvjetno i intenzitet tih odnosa, nego njihov intenzitet bitno ovisi o svakom pojedinom čovjeku i njegovim temeljnim duševnim dispozicijama. Zato i nema nekog jedinstvenog religioznog iskustva; ona se u biti razlikuju kao i ljudi i bitno ovise o kulturi i osobnoj emotivnoj i racionalnoj zrelosti svakoga pojedinca. Religiozno iskustvo u psihološkom smislu riječi pretpostavlja stvarnost transcendentnog bića, bilo da je riječ o Bogu, Apsolutnom, ili o nekoj višoj sili koja povremeno ili učestalije zahvaća i oblikuje čovjekov život i njegov svijet. Ono što označuje neku religiju u odnosu na religiozno iskustvo jest činjenica suprotnosti ili aporija između »svetog« i »profanog«, između »sakralnog« i »svjetovnog« koji se u religioznom doživljaju međusobno prožimaju. Religiozno iskustvo ostaje u tom smislu središnji pojam psihologije religije koja može svojim eksperimentalnim metodama promatrati dinamizam, trajnost i učestalost tog iskustva; ona ga može i klasificirati, što psihologiji religije omogućava da na temelju objektivnih kriterija razlikuje »normalnu« od »abnormalne« religioznosti. Kad bi psihologija religije zapostavila ili

⁵⁵ T. IVANČIĆ: *Susret sa živim Bogom. Temeljno kršćansko iskustvo, Seminar za evangelizaciju Crkve, Zagreb, 1992.*, str. 15.

⁵⁶ Usp. A. VERGOTE: *Religionspsychologie*, str. 48.

⁵⁷ *Isto*, str. 56-64.

isključila iz svojeg interesnog područja religiozno iskustvo, ona bi izgubila svoju svrhu. Stoga je potrebno prići analizi strukture religioznog doživljaja, jer je svaki religiozan doživljaj temeljan i elementaran dio religioznog iskustva.

Psihološka struktura religioznog doživljaja

Pitanje psihološke strukture religioznog doživljaja jest pitanje o psihološkoj biti religije. Ono što je novija psihologija otkrila bilo je novo poimanje religioznog doživljaja. Postalo je očito da je potrebno postići sintezu između racionalizma i iracionalizma, što se odrazilo i na cjelokupno rješavanje religiozne problematike. Nedostatni odgovori koje je nudio racionalizam i iracionalizam bili su, po mišljenju V. Keilbacha, povod da K. Girgensohn, kao i njegov učenik W. Gruehn, naprave temeljnu analizu religioznog doživljaja kao bitnog sastavnog dijela religioznog iskustva. Gdje nema pravog religioznog doživljaja ili religioznog čina, tu ne može biti govora o nekom religioznom iskustvu; može se eventualno govoriti samo o nekom pseudoreligioznom iskustvu ili o nekoj pseudoreligioznosti.

Valja spomenuti činjenicu da su K. Girgensohn i W. Gruehn pristupili analizi religioznog doživljaja na eksperimentalan način, dakle potpuno u duhu suvremene psihologije.⁵⁸ Upravo su ti znanstvenici, na temelju svojih empirijskih istraživanja religioznosti, bitno odredili razvoj suvremene psihologije religije. Njihov glavni znanstveni interes sastojao se u tome da odrede specifičnu strukturu religioznog doživljaja.

Radi terminološke jasnoće valja naglasiti da je potrebno razlikovati »religiozan doživljaj« i »religiozan čin«, jer postoji opasnost da ih poistovjetimo. Oni, doduše, govore o istoj stvari, ali na različit način, jer su im i same strukture odnosa različite. Poznato je da se doživljaji u našoj psihi kao na nekom ekranu redaju i izmjenjuju ovisno o situaciji, tako da lijepe doživljaje pokušavamo zadržati u sjećanju, a one manje lijepe doživljaje pokušavamo zaboraviti ili ih potiskujemo u podsvijest. Doživljajno »ja« nije i ne treba biti uvijek svijesno odnosa koji je na djelu između doživljajnog »ja« i doživljaja kao takvog, jer je jedinstvo između doživljajnog »ja« i samog doživljaja zagarantirano odnosom »posesivnosti« ili posjedovanjem takvih doživljaja. Naprotiv, u »činu« je zahvaćen izravno odnos između doživljajnog »ja« i »predmeta«⁵⁹ kao takvog i počiva na svijesti, tako da je osnovna i temeljna karakteristika religioznog čina svjesnost i jedinstvenost.

⁵⁸ K. GIRGENSOHN je to učinio u djelu *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Gütersloch, 1930., a W. Gruehen u djelu *Religionspsychologie*, Breslau, 1926.

⁵⁹ Usp. A. HAMMER: Von Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie, u: *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, Würzburg 51 (1939.), str. 70.

Ono što u govornim kontekstima razlikujemo jesu: »misli i čini mišljenja, jezik i čini jezika, spoznaja i čini spoznaje, opažanje i čini opažanja, htijenje i čini htijenja, vjera i čini vjere, religija i religiozni čini itd.«⁶⁰

Ako je, dakle, već u drugim područjima riječ o »činu« kao izravnu odnosu između »ja« i »predmeta«, onda je očito u religioznom području riječ o izravnom svijesnom, odgovornom i personalnom odnosu između čovjeka i Boga. Religiozan pak odnos pretpostavlja motiv »ovisnosti« o Bogu ili o Apsolutnom, jer kad ne bi postojao taj motiv »ovisnosti«, ne bi bio moguć ni religiozan doživljaj ni religiozan čin. Stoga je religiozan motiv »ovisnosti« temelj religioznog doživljaja i religioznog čina.

Već je i Schleiermacher zaslužan što je upozorio i ukazao na empirijsko promatranje religioznih pojava. No, ono na što je on upozorio, K. Girgensohn i W. Gruehn su ostvarili svojom eksperimentalnom metodom promatranja religioznog doživljaja.⁶¹ Psihološku strukturu religioznog doživljaja shvatili su kao osobit sintetički čin koji se istodobno iskazuje i kao religiozna misao i kao »ja« funkcija.⁶² V. Keilbach drži da je ovim pristupom otvoren nov put do rješavanja te složene problematike. Valja istaknuti da je u ovom rješenju kulminirala sva pretpovijest shvaćanja religije koju je prosvjetiteljstvo svelo na racionalnost, a novija povijest religije na emotivnost.

Da bismo mogli protumačiti psihološku strukturu religioznog doživljaja, potrebno je razmotriti čovjekov temeljni religiozan doživljaj. Riječ je, očito, o doživljaju svojstvenom čovjeku koji stupa u religiozan odnos s Bogom. V. Keilbach polazi od osnovne pretpostavke da taj temeljni religiozni doživljaj mora pratiti »religiozna misao«.⁶³ Uvođenjem termina »religiozna misao«, po mišljenju V. Keilbacha, povučena je jasna granica između nazočnog emotivizma i raznih oblika iracionalizma. Ono što označuje »religioznu misao«, po mišljenju V. Keilbacha, u prvom je redu jedna vrsta »nezornog mišljenja«, kao suprotnost čistoj »predodžbi«.⁶⁴ U religioznoj misli riječ je o mišljenju koje se ne može poistovjetiti sa samo diskurzivnim mišljenjem, svojstvenim teorijskoj filozofiji u najužem smislu riječi. Stoga će V. Keilbach, pozivajući se na radove K. Girgensohna, zaključiti: tamo gdje doista postoji religiozan doživljaj, mora se nešto i misliti. »Zato s pravom smijemo reći: Gdje nema nikakvog duhovnog mišljenja, tamo nema ni prave religioznosti.«⁶⁵

⁶⁰ Isto.

⁶¹ Usp. V. KEILBACH: *Problem religije*, str. 48.

⁶² Usp. V. KEILBACH: *Religiozno doživljavanje*, str. 5.

⁶³ Usp. W. KEILBACH: *Die Problematik der Religionen*, str. 46.

⁶⁴ Isto, str. 46–47.

⁶⁵ V. KEILBACH: *Religiozno doživljavanje*, str. 6.

Stoga je duhovno mišljenje jedna vrsta intuitivnog mišljenja koje se ne iscrpljuje u nekoj vrsti apstraktno-diskurzivnog mišljenja, nego se vezuje na samu intuiciju. »Kad pitamo za narav ove religiozne misli, doznajemo da se tu ne radi o apstraktno-diskurzivnom mišljenju, koje takoreći iz amorfne mase misli prelazi u jasno logičko grupiranje, nego o intuiciji svoje vrste«. ⁶⁶ Stoga i sama »religiozna misao« treba biti specifična vrsta intelektualnog procesa koji je bliži intuiciji nego apstraktno-diskurzivnom mišljenju. Kao izrazit primjer intuitivnog mišljenja u novijoj povijesti religije obično se spominje M. Scheler koji je u svojim fenomenološkim analizama pokušao opravdati religiju baš na temelju intuicije. Njegovi fenomenološko-analički pristupi, iako su davali izrazit primat razumu, ostali su ipak u dimenziji intuitivnog mišljenja, tako da je po riječima M. Schele- ra intuicija »zadnji temelj religije«. ⁶⁷ Ne ulazeći ovdje dublje u problem intuicije i intuitivnog poimanja Boga kod M. Schelera, valja istaknuti da je baš novija psihologija religije otkrila važnost intelektualnog elementa u strukturi religioznog doživljaja te je na taj način omogućila nov pristup u cjelokupnom rješavanju religiozne problematike.

Drugi važan element koji je otkriven u psihološkoj strukturi religioznog doživljaja bila je tzv. »ja-funkcija religioznog doživljaja«. ⁶⁸ »Taj izraz potječe od 'Würzburgške škole', koja pri ispitivanju višeg duševnog života u pojedinačnom činu razlikuje predmetni sadržaj od naročite funkcije«. ⁶⁹ U »ja-funkciji« dolazi do izražaja »otvorenost i predanje« čitavoga »ja«. ⁷⁰ Riječ je o činjenici da u »ja-funkciji« religiozan doživljaj poprima svoju konkretizaciju na taj način što prelazi u religiozan čin koji zahvaća čitava čovjeka, dakle njegovo mišljenje, htijenje i afektivnost. Možemo, stoga, reći da se religiozni doživljaj očituje u svojoj dvostrukosti: on je »misao i odnos« našega »ja« ⁷¹ prema transcendentnoj stvarnosti koju zovemo Bogom. Religiozna »ja-funkcija« želi taj »odnos« shvatiti kao unutarnju vezu između doživljajnoga »ja« i Boga. Po mišljenju V. Keilbacha, religioznost nije neka vrsta teorijskog znanja o religiji, nego »religioznost je u najboljem smislu riječi stvaralački doživljaj kojim se uspostavlja ili obnavlja živi odnos između našeg 'ja' i doživljajnog predmeta, dakle između čovjeka i Boga; ona je zapravo potpuna predanost čovjeka Bogu«. ⁷²

⁶⁶ V. KEILBACH: *Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije*, str. 11.

⁶⁷ *Isto*, str. 7.

⁶⁸ Usp. K. GIRGENSOHN: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, str. 457–510.

⁶⁹ Usp. V. KEILBACH: *Religiozno doživljavanje*, str. 6.

⁷⁰ Usp. K. GIRGENSOHN: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, str. 467.

⁷¹ Usp. *Isto*, str. 491.

⁷² Usp. V. KEILBACH: *Religiozno doživljavanje*, str. 7.

Analiza strukture religioznog doživljaja pokazala je da su njegovi bitni konstitutivni elementi »misao« i »odnos«. To znači da religioznom doživljaju bitno pripada intelektualan čimbenik koji se očituje u religioznom intuitivnom mišljenju. Ali, religioznom doživljaju bitno pripada i odnos koji potiče »ja-funkcija« u smislu čovjekova »predanja« Bogu. U religioznoj »ja-funkciji«, kojoj je svrha ostvariti odnos između čovjeka i Boga, na djelu je čitav čovjek sa svim svojim duševnim snagama; ili, možemo reći, u tom »odnosu« na djelu je cjelokupno čovjekovo »ja«.

Važno je spomenuti da je do ovih spoznaja psihologija religije došla na eksperimentalan način, primjenjujući empirijsku metodu istraživanja. Na taj je način psihologija religije ostvarila važne pomake u znanstvenom istraživanju i isključila mnoge nedoumice u nemogućnosti istraživanja religioznog fenomena na empirijski način. Psihološka analiza strukture religioznog doživljaja rehabilitirala je razum kao religioznu intuitivnu spoznaju te je na taj način postalo očito da je religiozan doživljaj sinteza racionalnosti i emotivnosti; dakle, čin čitava čovjeka kao osobe.

Radi cjelovitijeg istraživanja, valja još vidjeti ulogu volje i voljnih procesa u strukturi religioznog doživljaja. Rekli smo da u religioznom doživljaju dolazi do izražaja cjelokupno čovjekovo doživljajno »ja« sa svim duševnim snagama. Budući da smo već naglasili ulogu razuma u religioznom doživljaju time što smo istaknuli »religioznu misao« i ulogu »intelektualnog čimbenika« u odnosu na neke prenaplašene oblike emotivizma i iracionalizma, valja se osvrnuti na ulogu volje u religioznom doživljavanju.

Pitanje i problem »volje« obično se postavlja u praktičnoj filozofiji koja razlaže motive i norme etičkog djelovanja, ali »volja« ima važnu ulogu i za psihologiju, jer je temeljna duševna snaga koja neke duševne procese potiče i prihvaća, a druge ne prihvaća.

Po mišljenju K. Girgensohna, treba u voljnim procesima isključiti svaki jednostran voluntarizam, jer voljni procesi ni u kojem slučaju nisu jednostavni procesi, nego je u njima riječ o mnoštvu različitih momenata koji na sintetički način tvore i ostvaruju jedinstvo. Da voljni procesi doista nisu jednostavni, slažu se manje-više svi psiholozi, iako zastupaju različite teorije volje.⁷³ Treba također naglasiti da se kod voljnih procesa pojavljuju upravo oni dominantni momenti ili oni aktualni čimbenici koji stavlja u neki red, tako da se može reći da je volja proces u kojem dolazi do izražaja određena svijest, ili kako će K. Girgensohn ustvrditi, »ja-funkcija« dominantnog momenta nekog voljnog procesa.⁷⁴

⁷³ K. GIRGENSOHN: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, str. 570.

⁷⁴ *Isto*, str. 575.

Ako je, dakle, volja svjesna i slobodna »ja-funkcija«, ona je uvijek usmjerena na određeno djelovanje. Ako su voljni procesi složena stanja u kojima se mogu otkriti razne funkcije volje, onda u našem slučaju treba promotriti te funkcije volje u odnosu na religiozan doživljaj koji je i sam složeno duševno stanje.

Po mišljenju V. Keilbacha, K. Girsensohn se svojom psihologijskom teorijom volje u biti brani protiv stavova »psihologijskog voluntarizma« kojem je svrha bila reducirati ukupnu religioznost na volju.⁷⁵ Svi se slažu da svaka religija zahtijeva od čovjeka određena voljna djelovanja. Kad takvih voljnih djelovanja ne bi bilo, ne bi bilo moguće ni religiozno iskustvo ni religiozan doživljaj. Ali, kad bi religija bila samo stvar volje, onda kod ljudi koji postaju religiozni ili otkrivaju vrijednost neke religije ne bi bile nazočne tolike »unutarnje borbe«, jer te su »unutarnje borbe« očito izraz čovjekova intelektualnog napora da otkrije i shvati istinitost i svrhovitost neke religije. Zato već i kod K. Girsensohna dolazi do izražaja »sekundarno značenje funkcije volje za religiju«.⁷⁶

Nešto slično može se vidjeti i kod W. Gruehna koji i u empirijskim istraživanjima religioznosti dolazi do stava da je upravo razumu svojstveno otkrivati ili formulirati norme djelovanja i religiozne vrednote, no samo volja odlučuje o »procesima izbora«⁷⁷ vrednota. Tako su ovi znanstvenici, i po Keilbachovu mišljenju, na temelju svojih empirijskih istraživanja zaključili »da volja nije sastavni dio ili bitna komponenta religioznog čina, nego tek jedan od njegovih sekundarnih momenata«.⁷⁸

Zapravo je ovdje riječ o vrlo složenom problemu koji po mišljenju V. Keilbacha nije u potpunosti razjašnjen i psihologija religije će morati uložiti dodatne napore da bi se postiglo eventualno rješenje problema. Riječ je, naime, o pitanju je li doista volja bitan konstitutivan element religioznog doživljaja, ili samo njegov sekundaran dio. U tom pitanju krije se filozofsko-teološka problematika o primatu volje nad razumom. Poznato je iz povijesti filozofskog mišljenja da psihološki voluntarizam ističe izričitu prednost volje pred razumom. U toj problematici oslikavaju se povijesni problemi intelektualizma i voluntarizma. Riječ je, naime, o pitanju koja je najviša čovjekova sposobnost, razum ili volja, intelektualna spoznaja ili sloboda volje. Novija je filozofija to pitanje riješila tako što je proglasila izričit primat »praktičnog« nad »teorijskim«, što je očito bilo u duhu novovjekovne paradigme kad je i općenito porastao izričit interes za praktično

⁷⁵ Usp. V. KEILBACH: *Religiozno doživljavanje*, str. 9.

⁷⁶ K. GIRSENSOHN: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, str. 580.

⁷⁷ Usp. W. GRUEHN: *Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage*, Leipzig, 1924., str. 209.

⁷⁸ V. KEILBACH: *Misli o Bogu i religiji*, Zagreb, 1942., str. 41.

znanje. Tako je i Kant u duhu te iste novovjekovne paradigme proglasio primat »praktičnog uma« nad »teorijskim umom«, jer po njegovu mišljenju, tamo gdje prestaje teorijsko znanje započinje praktično htijenje.⁷⁹ Vrhunac psihologijskog voluntarizma možemo u novijoj povijesti filozofije prepoznati kod F. Nietzschea kod kojeg se »volja za moći« pojavljuje kao najviša moralna vrednota.⁸⁰ Pitanje uloge volje u religioznom doživljaju ili pitanje je li volja korijen religioznog doživljaja bilo je pitanje kojim se posebno s »religijsko-psihološkom« i s »religijsko-filozofskom« stajališta bavio E. Bergmann; no, on to pitanje, po mišljenju V. Keilbacha, nije uspio riješiti na zadovoljavajući način, jer je volju opet proglasio korijenom »religioznog doživljavanja«.⁸¹

Empirijska psihologija religije otkrila je, dakle, dvostruku ulogu volje u religioznom doživljaju. S jedne strane riječ je o volji koja »priprema« čovjeka na religiozno doživljavanje, a s druge strane, riječ je o volji koja »upućuje« čovjeka prema smislenoj svrsi života. Iz te dvostruke uloge volje vidimo kako psihologijska pitanja prelaze u filozofijska pitanja, i kao da se očekuje da konačan odgovor može dati samo metafizika religije. U metafizici religije jasan primat ima razum koji jedini može dati posljednji odgovor na pitanje o mogućnosti spoznaje Božje egzistencije i obrazložiti čovjekovu prirodnu upućenost prema Bogu. No, razum također formulira i norme djelovanja koje se odnose na čovjekova etička djelovanja. Dakle, o slobodi volje, ali i o razumu ovisi hoće li se neke norme djelovanja prihvatiti i slijediti ili će se od nekih odustati. Ako već i metafizika religije pretpostavlja određene interakcijske odnose između razuma i volje, lakše je razumjeti da su takvi interakcijski odnosi između razuma i volje na djelu i u psihologiji religije.

To za psihologiju religije znači da se razum i volja u religioznom doživljaju »nadopunjuju« ili možemo reći kako volja pokreće razum da bi mogao izreći religioznu misao, a razum daje volji potrebno svjetlo kako bi se religiozni čini mogli ostvarivati.

Iako je, dakle, psihologija religije konstatala sekundarnu ulogu volje u religioznom doživljaju, nije isključila te interakcijske momente koji su na djelu između razuma i volje. Zato je religiozan doživljaj »jedinstvo« dvojnosti između razuma i volje, i to »jedinstvo« dvojnosti dolazi do izražaja u interakcijskim odnosima koji se očituju u religioznom činu koji je temelj svakog religioznog iskustva.

⁷⁹ Usp. E. CORETH: *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck, 1973., str. 128.

⁸⁰ Usp. H. KÜNG: *Existiert Gott?* str. 436.

⁸¹ Usp. V. KEILBACH: *Misli o Bogu i religiji*, str. 42. E. BERGMANN je pitanje psihologijskog voluntarizma obradio u djelu *Die Geburt des Gottes Mensch*, Leipzig, 1939.

Budući da je V. Keilbach i u metafizičkom opravdanju religije pretpostavio interakcijske odnose između razuma i volje, može se s razlogom tvrditi da oni vrijede i za psihologiju religije. Analizirajući strukturu religioznog doživljaja, ponovno su otkriveni razum i volja kao bitne sastavnice svakog religioznog iskustva. Ta analiza ujedno je trebala pokazati da je opravdano govoriti i o psihološkom utemeljenju religije.

Umjesto zaključka

Već je antička filozofska misao nazvala fizikom onu znanost koja proučava vanjski vidljivi svijet, a znanost koja se bavi proučavanjem čovjekova unutarnjeg života, dakle čovjekove duše, nazvala je psihologijom.

Danas je u psihologiji nazočan pluralizam metoda koje imaju svrhu proučavati problem čovjekova duhovnog života. Svim tim metodama zajedničko je empirijsko proučavanje duševnih procesa. Psihologija religije također se opredijelila za empirijsko-induktivnu metodu u proučavanju religioznosti te se tako potvrdila kao znanstvena disciplina ne samo unutar psihologijskih znanosti nego i kao znanstvena disciplina unutar religijske znanosti. Empirijsko-induktivno istraživanje religioznosti omogućilo je pristup religioznom fenomenu na nov način u duhu modernih prirodnih znanosti. Primjenjujući empirijsko-induktivnu metodu i klasičnu psihološku metodu introspekcije, psihologija religije omogućila je čovjeku znanstveno promatranje vlastite religioznosti i religioznosti drugih ljudi, naroda i kultura.

Religija je od prosvjetiteljstva do danas proživjela razne sekularizacije i prognoze nekih sociologa o njezinu nestanku; kako vidimo, ona nije nestala nego se shvaćanje svijeta prema njoj promijenilo.⁸²

Budući da živimo u pluralističkom društvu u kojem su na djelu pluralni stavovi vrednota i razne religije, današnja bi psihologija religije trebala svoj interes usmjeriti i na pluralističko društvo i na mnoštvo religija te otkriti njihove psihološke zakonitosti.

U ovom kontekstu valja također spomenuti i problem sljedbi koje su sastavni dio pluralnog društva, a njihov se broj iz dana u dan povećava i sve su više nazočne na starom kontinentu. Bilo bi zanimljivo ispitati koji razlozi potiču čovjeka da danas traži novu religioznost. Također bi bilo zanimljivo vidjeti koja je psihološka struktura nove religioznosti te koji su društveni i psihološki momenti

⁸² B. GROM: *Religionspsychologie*, München, 1992., str. 11.

koji novoj religioznosti pogoduju. U svakom slučaju, i sljedbe danas žele ljudima posredovati religiozno iskustvo. Drugo je pitanje koliko je takvo iskustvo stvarno i utemeljeno. Uloga koju psihologija religije već ispunjava u odnosu na praktičnu teologiju tako bi se još više produbila i pojačala. Odgovori na nove izazove bili bi u svakom slučaju zanimljivi i potrebni i za samu psihologiju religije i za praktičnu teologiju.

Kao što se rezultatima istraživanja psihologije religije može okoristiti praktična teologija, ti rezultati mogu u velikoj mjeri pripomoći i filozofiji religije. Možemo reći da svaka sustavna psihologija religije u biti ulazi i u područje filozofije religije. Rezultate istraživanja do kojih je došla psihologija religije na području religioznosti, filozofija religije stavlja u »logičke« odnose te tako gradi sustav religioznog znanja.

Ta upućenost psihologije religije na filozofiju religije jasno je vidljiva i kod V. Keilbacha. U psihološkoj analizi religioznog iskustva Keilbach otkriva razum i volju kao bitne sastavnice religioznog osjećaja i religioznog čina, te ih kasnije uzima kao metafizičke pretpostavke na temelju kojih se razumski može govoriti o metafizičkom opravdanju i utemeljenju religije. Na temelju analize psihološke strukture religioznog iskustva Keilbach je pokazao da su razum i volja duševne snage na kojima počiva i psihološko utemeljenje psihologije religije.

Zusammenfassung

Es wurde in diesem Artikel versucht, die Religionspsychologie wie sie von V. Keilbach verstanden wird, darzustellen.

Der Gegenstand der Religionspsychologie ist die Religiosität und die Religiosität wird in der Religionspsychologie auf empirische Weise untersucht, ganz im Sinne der modernen psychologischen Methoden. Der zentrale Begriff der Religionspsychologie ist die religiöse Erfahrung in welcher V. Keilbach das religiöse Erlebnis als grundlegenden Bestandteil dieser Erfahrung entdeckt. Das religiöse Erlebnis ist weder ein rationaler noch ein irrationaler Akt, sondern dieses Erlebnis ist vor allem ein synthetischer Akt woran Vernunft und Wille beteiligt sind. Die Vernunft gestaltet das religiöse Erlebnis als den Gedanken, aber nur vom Willen wird das religiöse Erlebnis angenommen oder nicht angenommen. Am religiösen Erlebnis beteiligt sich der ganze Mensch d. h. das gesamt menschlich erlebte »Ich« mit all' seinen seelischen Dispositionen. Im Verständnis des religiösen Erlebnisses geraten aneinander Rationalismus und Irrationalismus wie auch der psychologische Voluntarismus, weil sie das religiöse Erlebnis zu einseitig erklären wollen. Offensichtlich muss man zwischen Vernunft und Willen die Interaktionsver-

hältnisse voraussetzen, weil denen weder der Primat der Vernunft noch der Primat des Willens der Zweck ist, sondern ihre gegenseitige Ergänzung.

V. Keilbach hat auf Grund der psychologischen Analyse der religiösen Erfahrung, wie auch auf Grund des religiösen Erlebnisses den Weg zu einer Metaphysik der Religion geöffnet.

Schlüsselwörter: Emotivität, »Ich«-Funktion, Religionspsychologie, Religionsphilosophie, religiöses Denken, religiöser Akt, religiöses Erlebnis, religiöse Erfahrung, Verstand, Wille, Rationalismus, Irrationalismus.