

Metafizika religije.

Dr. Vilim Keilbach.

Problem religije, sastoji se prema današnjem stanju znanosti prije svega u pitanju, da li je religija u prvom redu stvar razuma ili naprotiv stvar čuvstva. Činilo se jedno vrijeme da će tendencije zadnjega smjera naskoro slaviti velike pobjede. Međutim mnogobrojne publikacije mistički raspoloženog religioznog iracionalizma i emocionalnog intuitivizma značile su u mnogom pogledu pravu znanstvenu inflaciju: danas je već jasno, da one nijesu bile od trajnog značenja. Njihove zasluge su uslijed toga velikim dijelom samo negativne, ukoliko su svrnule pažnju na religiozni problem, a da ga nijesu pozitivno riješile.

Prema ovim sistemima »metafizički« razum nije nadležan u pitanjima našeg intimnog odnošaja prema najvišem osobnom biću, Bogu. Trebalo bi u smislu Kantove rastave između čistog i praktičnog razuma razlikovati sferu metafizike od sfere religije. U metafizičkoj sferi mogao bi čovjek doći do opstojnosti Boga kao prouzroka svega bića, ali samo sfera religije mogla bi mu svjedočiti o ljubavi osobnog Boga prema čovječanstvu i prema svakom pojedinom čovjeku.

Da ovo shvaćanje nije ispravno, to je već jasno iz naših predašnjih rasprava. Ali potrebno je da sad još pozitivno obrazložimo naše vlastito stanovište, koje je u bitnome tradicionalna svojina skolastičke filozofije, te da pokažemo kako su spomenute dvije sfere metafizike i religije međusobom usko i nerazrješivo spojene, tako da ne može biti govora do o metafizici religije.

I. Na putu k metafizici religije.

Pokazat ćemo da kao u svim osnovnim filozofskim pitanjima i ovdje valja tražiti rješenje u analognom značenju pojma o biću, zapravo u samoj analognosti bića. Budući da takozvana moderna filozofija raznog pravca nije u dovoljnoj mjeri vodila računa o analogiji, to je posve razumljivo, da ona dosljedno nije ni mogla doći do jednog skladnog i u svakom pogledu odgovarajućeg rješenja problema religije.

Strašna »vivisekcija«, koju je poduzela i izvršila pozitivistička filozofija primjenom svog naturalističkog pojma o biću, morala je biti od štetnih utjecaja za svu filozofiju. Danas svaki ozbiljni mislilac iskreno žali ono vrijeme, u koje je metafizika bila izvrgnuta ruglu. Najbolje svedočanstvo za to je činjenica, da je početkom ovog stoljeća opet zavladao veliko zanimanje za metafizičko fundiranje znanosti. Začetnik i najtipičniji predstavnik ovog »metafizičkog pokreta« je Henri Bergson sa mnogobrojnim spisima. Ali njegova intuicionistička metafizika kao reakcija na čisto konceptualističko poimanje realnosti, a još više kao izraz čežnje za jednom uistinu stalnom metafizičkom ili natsjetilnom naukom, značilo je u mnogom pogledu baš suprotnu skrajnost. Jedna vrsta kritičkog dualizma, koju je Bergson već početkom ovog stoljeća programatički obrazložio u jednom svom članku pod naslovom »uvod u metafiziku«, ostala je karakteristična za njegov daljni sistem.¹ Međutim ovo pitanje je spoznajno-teoretskog značaja i utoliko ne spada direktno ovamo. Ipak valja spomenuti, da je Bergson poslije u duhu ovog svog kritičkog dualizma, ali dakako pod sasvim drugim vidom razlikovao dva vrela religije.² Polazeći sa povijesti religija razlikovao je naime dvije vrste činjenica. S jedne strane veli da ima takvih činjenica, koje zapravo nijesu dostojne čovjeka: one znače sablazan, jer kao niz zabluda i poniženja čovječjeg duha oskvrnjuju čovjeka. Ali s druge strane mora i on priznati da u religiji ima toliko uzvišenih činilaca, da nju takoreći treba smatrati najdostojnijim izrazom čovječje naravi. U religiji realizira se u izvjesnom smislu punina života; ona je takoreći »produženje« Božje djelatnosti u stvorenom svijetu.

Mjesto da razlikuje istinsku religioznost od lažne ili pseudo-religioznosti, Bergson je naprosto sve što se ikad i igdje izdavalo za »religiozno« u principu i priznao kao takvo. To je osnovna zabluda njegove filozofije religije. Nemoralnost i zločin ne mogu nikad biti religiozni. Oni naprotiv znače oskvrnuće religioznosti. Zato je i krivo nazvati proizvode pokvarene mašte vrelom religije. Ovakvo shvaćanje nužno vodi do otvorenog protivuriječja, štoviše ono je u sebi takvo protivuriječje: apsurdnost religioznosti. Nema i ne može biti dvije prave religije, pozitivne religije i negativne religije. Prava i istinska religija je bezuvjetno pozitivna, prožeta pozitivnim vrijednostima, iako se katkad pod plaštem religioznosti u nju mogu ušuljati razni strani elementi.

Kad je fenomenološka škola svojim tačnim »intuitivnim« analizama zadala smrtni udarac plitkom i mehanicističkom psihologizmu patilo je moderno pokoljenje još uvijek, ali već donekle nesvjesno,

¹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*.¹⁵ Essais et conférences. Paris 1934, str. 201—255; Introduction à la métaphysique.

² H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*.¹⁵ Paris 1933.

na starim ranama ateističkog pozitivizma.³ Nažalost je jedan od najnesretnijih koraka fenomenološke škole bio taj, što se ona nije zadovoljila time da bude pobjednica psihologizma — to bi već samo po sebi značilo veliku naučnu zaslugu, — nego što je svoju novu metodu i svoje principe izdala za novi apsolutni nazor na svijet. Ali ona prema svojim dosada usvojenim načelima ne može nikako opravdati taj svoj zahtjev. Sâm E. Husserl, predstavnik fenomenološke škole, veli n. pr. da će otprilike još sto godina trebati za to, da njegova škola znanstveno izgradi dokaze za opstojnost Božju. On si je svijestan ogromnih poteškoća, sa kojima se njegova škola bori, jer nije fundirala jednu pravu metafiziku.⁴

Velike nade polagali su katolički mislioci dugo u M. Schelera, koji je počevši od 1913. objelodanio razne spise religijsko-filozofskog sadržaja. Ali njegovo inače monumentalno djelo »o vječnome u čovjeku« razočaralo je njihove nade.⁵ On zastupa, kako smo vidjeli u predašnjem članku, fenomenološki orijentirani intuicionizam i zabacuje tradicionalne dokaze za opstojnost Božju. Po njemu filozofija dolazi samo od spoznaje nečeg apsolutnog, tačnije do same egzistencije jednog apsolutnog bića; o njegovoj pak biti i naravi filozofija ne može ništa izreći.

Rješenje problema religije je samo sa stanovišta aristoteljsko-skolastičke metafizike moguće. U koliko su se moderni učenjaci približili toj metafizici, utoliko im je uspjelo dati jedan približno tačan odgovor na pitanje o biti religije. Formulirajući n. pr. Schleiermacherov nazor o čovjeku kaže E. Wentscher: »...im Wissen... um die Immanenz alles Seins im Unendlichen besteht das Wesen der Religion.«⁶ Ova formula je sama po sebi dvosmislena, jer dopušta apsolutno i panteističko tumačenje. Ali ispravno shvaćena

³ Sasvim općenito mogao je pisati jedan od poznatijih protestantskih filozofa: »Ein starkes Verlangen nach einem metaphysischen Halt fürs Leben durch die Welt.«

K. OESTERREICH, *Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem*. (Philosophische Vorträge, Kantgesellschaft), Berlin 1915, str. 46.

⁴ »Es fehlt der Phänomenologie an jener Weite und Tiefe, die eine ganze Weltanschauung zu tragen vermöchten... Sie löst Ontologie in Logik auf und umgekehrt.« A.

MAGER O. S. B., *Phänomenologie und Religionsphilosophie*. (Hochland XX b, 19923, str. 544—546).

⁵ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*. I² Leipzig 1923. Djelo je ostalo nedovršeno. — Poredi J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung M. Schelers*. Münster i. W. 1923. E. PRZYWARA K. J., *Religionsbegründung*. Max Scheler — J. H. Newman. Freiburg i. Br. 1923.

⁶ E. WENTSCHER, *Wie sah Schleiermacher den Menschen?* (Zeitschrift für Religionspsychologie VII, 1934, str. 6).

opisuje ona u zapravo klasičnoj kratkoći ono što smo gore nazvali metafizikom religije.

U katoličkim krugovima se dugo nije znalo za filozofiju religije kao posebnu filozofsku disciplinu. Sva pitanja o opravdanju vjere obrađivala su se bilo u teodiceji bilo u apologetici.⁷ Pod utjecajem protestantske znanosti nastala je potreba da se sve tačnije odijele pitanja čiste filozofije od teologije i tako je došlo do filozofije religije. Kao posebna disciplina je ona iz nutarnjih razloga dovoljno opravdana, kako smo pokazali u članku o prijeporu oko predmeta i metode filozofije religije. Ona polaže veliku važnost na dokaze za opstojnost Božju. Isprva se nije toliko gledalo na to da se pojam o Bogu strogo sistematski promatra. Uzročno mišljenje vodilo je doduše do uvjerenja o egzistenciji jednog osobnog Boga, ali taj osobni Bog prikazao se tu ipak više kao zadnji metafizički uzrok svega svijeta, a manje ili gotovo nikako kao središte čitavog našeg religioznog iskustva.⁸ Opstojnost Božja značila je u tim okolnostima »logičko-nužni preduvjet« za religioznost, a nije toliko dolazila u pitanje kao predmet religiozne svijesti. U praktičnom životu je ontološki tako da sam religiozni život stoji na prvom mjestu; ali u logičnom ili teoretskom promatranju je obratno: na prvom mjestu stoje dokazi za opstojnost Božju, a tek onda slijedi religiozno iskustvo. U tome je fundirana razlika između takozvanog filozofskog i religioznog pojma o Bogu.⁹

Pri ovakvom promatranju problema religije zaboravila je naša apologetika nažalost često na to, da se razumsko ili racionalno opravdanje religije ne smije shvatiti u tom smislu, kao da ono naime nikako ne ovisi o emocionalnim činiocima. Naprotiv, »čuvstvo« igra uopće vrlo važnu ulogu u duševnom životu čovjeka. Ono je kao organ, kojim čovjek neposredno iskušava sve što njegovom životu godi ili što se ovomu protivi. Za sferu razuma je ono prema tome kao neki barometar, to će reći kao neki prvotni svjedok o stanju odnosnog trenutka i raspoloženja. Ali i osim toga igra to »čuvstvo« ulogu nekakvog automata, koji smjesta budi i takoreći oživljava sve ostale duševne sposobnosti. Tako onda razum dalje

⁷ Tako n. pr. A. MICHELITSCH, *Philosophia religions*, Graz 1901, nije ništa drugo do kombinacija teodiceje i apologetike.

⁸ Jednu čudnu i nemoguću konstrukciju »meta-teizma« pruža J. M. VERMEYER, *Der religiöse Mensch und seine Probleme*. München 1922.

⁹ »Zwischen dem religiösen und dem philosophischen Gottesbegriff kluft... kein schlechthinniger Unterschied, sondern nur ein Unterschied der Betrachtungsweise, insofern das rein »philosophische« Denken darauf ausgeht, die im Gotterlebnis virtuell mitgesetzte logische Funktion aus ihrer psychologischen Einbettung zu lösen und in ihrer rein sachlichen Begründetheit vorzustellen.« K. ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*.² Rottenburg 1923, str. 119.

ispituje, a volja naređuje.¹⁰ Prema tome je kauzalno mišljenje dođuše najbitniji dio u dokazima za opstojnost Božju, ali ono nije nikad izolirano i apstraktno ostvareno. Takozvano religiozno »čuvstvo« mu je intenzivnim poticajem.

Zanimljivo i značajno je, da se tragovi tog zbivanja mogu zapažati u religioznom životu i ponašanju primitivnih ljudi. Neka određena čuvstva vode redovito do personificiranja raznih predmeta. U tom personificiranju odaje se kauzalno mišljenje čovjeka. Pojave koje su obično vezane uz djelovanje razumnih bića (čovjeka) pripisuju se stalno razumnim, ličnim bićima. Slične pojave pripisuju se sličnim razumnim bićima, naime božanstvima. Sigurno ti primitivni ljudi ne misle u silogizmima. Ali njihov misaoni čin može se rastaviti u silogističku strukturu, kako je lagano razumjeti. Njihovo se mišljenje ravna po principu: slični efekti iziskuju slične uzroke. Zato je čitav proces njihovog personificiranja razuman (racionalan). Ali on je umotan u čuvstvo i stoga se poslije može činiti da su sama čuvstva provela to personificiranje.¹¹

Međutim tačnija analiza pokazuje da se i psihološki radi o racionalnim činima, koji se kriju pod čuvstvima. Čuvstvo kao takovo ne može doći do spoznaje opstojnosti Božje, kako su to neki »moderni« filozofi htjeli, ali ono može disponirati i pripravljeti sve što razumu može olakšati taj put k Bogu. Ono je prema tomu važan činilac na putu k Bogu. I prije i poslije razumskih čina, ako se stvar logički promatra, nailazimo na čuvstvo. U prvom slučaju odstranjuje poteškoće i zapreke, u drugom slučaju daje razumu poleta i da tako kažemo oduševljenja. Pa ako se razum jednom svijesno i izričito osvjedočio o opstojnosti jednog tako uzvišenog osobnog

¹⁰ Plastično opisuje te funkcije K. ADAM, navedeno djelo, str. 122: Das Gefühl »regt also den Willen an, das erfüllte Gut auch mit dem Verstand zu sichten, zu erproben und eventuell zum bewussten Besitz zu machen. Das Gefühl wird dadurch aus einem blossen Registrierapparat des Lust- oder Unlustvollen zu einem Motor des Wollens und zu einem Inspirator des Erkennens. Es signalisiert sozusagen schon von der Ferne, was sich für die gesamte Zuständigkeit als lebensfördernd erweist und gibt dadurch sowohl dem Willen eine innere Bewegung zu dem erfüllten Wert hin als auch dem Erkennen einen intuitiven Blick für das, worauf es beim Erkenntnisgegenstand ankommt, eine Art von Wesenschau, die Erkenntnis im Aufriss... Und weiter: sobald der nüchterne Verstand das gefühlsmässig Signalisierte untersucht, erprobt anerkannt hat, bleibt es nicht bei einer einfachen »Erkenntnis«. Weil vom Gefühl erfasst und durchsättigt, ist die Erkenntnis ichbezogen, also wertbetont und dadurch motivkräftig. Sie ist ein »erlebte«, persönliche, zu wirksamem Handeln treibende Erkenntnis. Eine »gefühllose« Erkenntnis wäre notwendig unfruchtbar und zum Absterben verurteilt.«

¹¹ Vidi W. SCHMIDT S. V. D., *Menschheitswege zum Gotterkennen*. Rationale, irrationale, superrationale. Kempten 1923, str. 75.

bića, od kojeg potiče cijeli svijet i sve čovječanstvo, pa ako k tomu uvida da je čovjek određen za sjedinjenje s Bogom u čistoj nepri-stranoj ljubavi, onda slijedi ono što bismo mogli nazvati »salto mortale« čuvstva: onaj žestoki napon života u religioznoj ljubavi prema Bogu.

Tu onda čovjek ne pita više za svaki pojedini slučaj, da li je opravdan njegov čin ljubavi ili poštovanja. On ljubi onda Boga na osnovi jednoć stečenog uvjerenja, da je ta ljubav opravdana, što-više da mu je ona naložena. On ljubi Boga i klanja se njegovom imenu iz nekakvog nutarnjeg nagona. I baš jer ne kontrolira više pojedine čine pred forumom razuma, zato ti čini nijesu u strogom smislu riječi »racionalni«; oni su »iracionalni«. Ali ko bi se usudio da ih za to smatra neopravdanim? Ili ko bi ustvrdio da ovi čini nemaju pravoga smisla, ako se ovdje ili ondje uzimaju neovisno o onoj prvotnoj kontroli razuma?

Evo dakle, kako se metafizičko-razumski značaj religije veličanstveno uzdiže nad emocionalnu sferu religioznih doživljaja. U njihovom međusobnom skladu leži punina i savršenost religioznih čina.

Pravi temelj religije je konačno sigurnost, koju stiče razum svojim diskurzivnim ili uzročnim mišljenjem, a ne sigurnost, koja bi slijedila iz neposrednog uvjerenja naše čudi ili naših intimnih emocija. Pri tom moramo naglasiti, da se ovaj značaj religioznih doživljaja objavljuje u izvjesnoj mjeri kod svih ljudi. Ne mislimo to u tom smislu, kao da bi se historijski moglo dokazati da je svaki čovjek faktično tako postupao. Niti nam je namjera ustvrditi, da svaki pojedini čovjek psihološki tako doživljava svoj prvi religiozni čin. To nije slučaj, jer mnogi su došli do uvjerenja o opstojnosti Božjoj naprosto putem društvenog saobraćaja (tako n. pr. djeca), a drugi su se uopće naprosto zadovoljili svojim vulgarnim uvjere-njem. U jednom i u drugom smislu radi se ipak o nekakvom naivnom uzročnom mišljenju.

Tvrdeći da je temelj religije i svake prave religioznosti sigurnost na osnovi diskurzivnog uzročnog mišljenja, ustanovlju-jemo ovo: svako pravo religiozno uvjerenje je takve naravi, da može postojati pred znanstvenim ispitivanjem i pred metafizičkom refleksijom, jednom riječi da može izdržati svaku znanstvenu kritiku.

Bitne razlike nema između vulgarno-naivnog i znanstveno-opravedanog uvjerenja, jer razlozi vulgarnog uvjerenja su objektivno čvrsti i mogu se razviti do motiva za znanstveno uvjerenje. Da priprosti ljudi ne ispituju ove razloge do njihovih zadnjih granica, to ne mijenja ništa na stvari.¹² Tako je skolastička filozofija uvijek

¹² Vidi o tome L. FAULHABER, *Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität*. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, H. 2). Würzburg 1922.

tvrdila i dokazala, da se posredna spoznaja Boga pomoću diskurzivnog mišljenja u bitnome potpuno slaže sa onim pojmom o Bogu, koji se vulgarno-naivno uvjerenje obično naziva »religioznom« spoznajom Boga.

II. Metafizičko opravdanje religije.

Ako je prema gornjem razlaganju razumljivo da religija u svojoj znanstvenoj opravdanosti stoji i pada sa metafizikom, onda je potrebno da to još pobliže objasnimo. U tu svrhu govorit ćemo sad isključivo o religiji u objektivnom smislu, dakle ne o faktičnim svijesnim »religioznim« odnošajima čovjeka prema Bogu, nego samo o njihovoj objektivnoj opravdanosti.

Pitalo se prije obično da li postoji Bog, pak se iz toga odmah izvodilo da je čovjek obavezan da štuje i ljubi Boga. To je ukratko bilo metafizičko opravdanje religije. Međutim sve daljnji razvoj znanosti vodio je među ostalim i do tačnijeg raščlanjivanja ovih osnovnih misli. Izvrsno i zbijeno postavljeno je to isto pitanje u duhu današnje filozofije religije n. pr. ovako: »Pita se: da li egzistira Bog kao apsolutno, osobno biće? I zatim odmah: da li je Bog čovjeka i njegov život sa sobom razumno-voljno povezoao, tj. da li je religija zbiljski (realno) osnovana?«¹³

Filozofija religije dodiruje se u mnogom pogledu sa teodicejom, naročito u dokazivanju egzistencije apsolutnog osobnog Boga. Ali svaka od ovih filozofskih disciplina ima svoju posebnu svrhu, te uslijed toga i jedna i druga mora pod svojim posebnim vidom promatrati i razviti dokaze za opstojnost Božju. Gdje se to zanemaruje, tamo filozofija religije iznova prelazi u teodiceju ili obratno teodiceja u filozofiju religije.

Dokazivanje egzistencije Boga je u jednom i u drugom slučaju metafizičko: ono kao takvo nije direktno iskustveno saznanje, nego natsjetilno zaključivanje. Opažajno saznanje služi samo kao polazna tačka. Ono nam svjedoči o različitom zbivanju, o prijelazu raznih bića iz jednog stanja u drugo, jednom riječi o raznim promjenama. Tražimo tumačenje tih promjena i nalazimo, da one nužno uključuju ovisnost o nečem drugom, o jednom uzroku. Zakon uzročnosti sili nas da pitamo sve dalje dok ne dođemo do jednog zadnjeg uzročnika, koji se kao takav nutarnjom neophodnošću protivi svakom realnom zbivanju u smislu metafizičke promjene. Ali ujedno nam biva jasno da mora tako biti, jer se inače u beskrajnost vraća čitava problematika.

Svako biće, ukoliko je izloženo promjeni, bilo ono čisto materijalno (kamen) ili duševno (čovjek), vodi pod ovim vidom samo do zaključka, da postoji jedno u svakom pogledu uzvišeno biće, s kojim sav ostali svijet stoji u odnosu uzročne ovisnosti. Jer prvi uzrok,

¹³ K. ZIMMERMANN, *Temelji filozofije*. Historijsko-kritička orijentacija. Zagreb 1934, str. 247.

ukoliko isključuje svaku promjenu i svaki daljni uzrok, ima jedan »monopolni« položaj: ne može biti dva prva uzroka. Ako se pri ovakvom izvodenju ili zaključivanju uzima u obzir da ima i osobnih učinaka (čovjek), onda se istim putem dolazi do uvjerenja da je taj prvi uzrok također osobno biće. Filozofsko promatranje nalazi samo da u Bogu zbiljski mora biti ostvaren pojam osobe, ali ono ne može direktno i pozitivno svjedočiti o samom načinu tog ostvarenja.

Ovaj spomenuti uzročni odnošaj čovjeka prema Bogu još nije ono što nazivamo religijom, nego samo metafizički temelj religije. Filozofija religije nastupa sad u svojoj direktnoj ulozi. Ona pita dalje: Što slijedi posebno iz ovog odnošaja uzročne ovisnosti razumno-voljnog osobnog čovjeka prema apsolutnom razumno-voljnom osobnom Bogu?

Ovo pitanje naravski pretpostavlja rješenje pitanja o čovjekovoj naravi, naročito pitanja o naravi čovjekove duše. Tačnije raščlanjivanje razumno-voljnog života čovjeka upoznaje nas поближе sa svojstvenostima naše vlastite prirode i otvara nam vidik, na kojem se pojavljuje Bog kao apsolutni gospodar i zakonodavac, kao prvi uzročnik i zadnja svrha svega čovječanstva i svakog pojedinog čovjeka, bez izuzetka. Odnosaj uzročne ovisnosti prema Bogu ostaje naime za uvijek i važi za svakoga. Taj odnosaj k tomu zahvaća u samo biće čovjekovo i obuhvaća cijelog čovjeka. Zato ima čovjek i kao razumom i voljom obdaren stvor da se ravna po konsekvencijama ove činjenice. Uzročna ovisnost tiče se i njegovog razuma i njegove volje. Dosljedno su i razum i volja čovjeka podvrgnuti Bogu. Oni imaju da služe Bogu, i to na svoj način, to će reći prema svojim prirodnim svojstvenostima: u predomišljenoj spoznaji i slobodi.

Uzročni odnosaj između dva razumno-voljna bića fundira jednu posve svojstvenu sferu međusobnih »relacija«. Svojim spoznajno-voljnim životom čovjek dolazi postepeno u dodir sa cijelim svijetom. Prema svojim različitim ličnim sklonostima i sposobnostima može se on po volji zaustaviti kod ovog ili onog skupa realnosti. Ali težnje njegovog razuma i čežnje njegovog srca idu za tim, da svedu sav njegov život na jednu jedinstvenu formulu, na jedan određeniji smisao, koji bi mu onda mogao služiti kao putokaz i pravilo za daljni život. Pri ovakvom istraživanju i pohanjanju realnosti, koja ga bilo u kojem smisluj opkoljava, spoznaje čovjek među ostalima i svoju ovisnost o osobnom Bogu. Savjest mu nalaže, da se sad orijentira prema ovoj činjenici. Stojeći tako pred osobnim Bogom, o kojem ovisi njegov život i svaka njegova sposobnost, ne može čovjek ostati ravnodušan prema ovako stečenoj spoznaji. Dok je druge stvari mogao zanemariti i bez ikakvog ličnog zanimanja pored njih prolaziti, dotle se sad nalazi pred izvorom svih svojih želja: pred apsolutnim stvoriteljem cijeloga svijeta. Ovdje se on mora odlučiti za ili protiv Boga. Objektivno stanje

stvari iziskuje, da čovjek kao misaono biće prizna svoju ovisnost o Bogu i da na osnovi i u duhu te svoje ovisnosti uredi svoj odnošaj prema Bogu. Ukoliko je spreman da ostvari ili izvrši tu svoju zadaću, može se reći da je religiozan. Jer religija u filozofskom smislu znači priznanje Boga kao apsolutnog bića, s kojim je čovjek kao njegov razumno-voljni stvor u odgovarajućem svojstvenom smislu spojen, to će reći u obliku naročitih dužnosti i prava.

Deistički nazor na svijet smatrao je, da je Bog doduše stvorio čovjeka i svijet, ali da se poslije stvorenja više ne brine za njih, jer bi to tobože bilo ispod njegove časti i protiv njegovog dostojanstva. Ova tvrdnja nije ni najmanje dokazana. Naprotiv, baš čast i dostojanstvo Boga iziskuje da se stvoritelj čovjeka i svijeta direktno brine za njihove apsolutne potrebe i da im sa svoje strane omogući postizavanje njihove zadnje svrhe. Ovakvim zaključivanjem dokazuje se da ima Božja providnost. Što se sad tiče našeg pitanja, to se mora priznati, da čisto filozofsko ispitivanje sa sigurnošću ne može ništa ustanoviti o načinu na koji će Bog odgovoriti na čovjekovo nastojanje. Sigurno je samo to, da Bog neće ignorirati to nastojanje, nego da će uistinu »uslišati« čovjeka. Ali kao slobodno biće može Bog po svojoj volji odlučiti, da li će se čovjeku pozitivno objaviti ili ne. Za faktični odgovor Božji ne može se prema tome znati apriori, nego samo aposteriori.

Budući da Kristova Crkva izjavljuje i propovijeda, da ona po nalogu Bogočovjeka-Otkupitelja čuva i naučava pozitivnu Božju objavu, to svaki čovjek mora prema svojoj konkretnoj mogućnosti ispitati opravdanost i istinitost ove činjenice. Odgovara li božansko poslanstvo Crkve istini, onda je jasno da je Bog sa svoje strane pozitivno odredio kako da se uredi religiozni odnošaj ljudi prema njemu.

Ako ne bi bilo pozitivno Božje objave, onda bi se čovjek imao ravnati po svojoj savjesti, i to jednostavno na osnovi svoje razumske spoznaje, jer bi se Bog u tom slučaju zadovoljio čisto naravnim saobraćajem s čovjekom.

Metafizička opravdanost religije ovisi dakle u glavnom o pitanju, da li je čovjek na osnovi svoje uzročne ovisnosti o Bogu obvezan, da kao osoba u razumno-voljnoj odanosti i u razumno-voljnom pokoravanju uredi svoj odnošaj prema osobnom Bogu. Budući da ta uzročnost zahvaća u samo čovjekovo biće, to čovjek naravno i kao ovo određeno razumno-voljno biće ovisi o Bogu. Baš jer je sposoban da razumom spozna i slobodnom odlukom prizna tu svoju uzročnu ovisnost, zato iz same njegove razumno-voljne naravi slijedi ne samo opravdanost nego čak i potreba religije. Upravo svojim religioznim odnošajem prema Bogu razlikuje se čovjek najviše od ostalog stvorenog svijeta. Zato i njegova zadnja svrha u bitnome mora biti »religiozna«, jedno savršenije i trajno sjedinjenje s Bogom.

III. Spoznajno-teoretsko opravdanje religije.

Isti problem religije, o kojem smo dosad govorili, može se još promatrati sa stanovišta njegovog spoznajno-teoretskog opravdanja. To pitanje metodičkog opravdanja istinitosti religije postavlja se onda u tom smislu, što se pita da li onaj naprijed spomenuti kompleks takozvanih religioznih relacija čovjeka prema Bogu uistinu postoji u objektivnom redu. Pitanje je stvarno isto kao u predašnjem dijelu: Je li religija objektivno opravdana? Ali sad se k tomu naročita pažnja priklanja samim principima spoznaje, kojima se stiže sigurnost o objektivnosti religije.

Prije nekoliko godina tvrdio je W. Scheller, da svi dosadašnji pokušaji spoznajno-teoretskog opravdanja religije ne vrijede, jer svaki od njih tobože pretpostavlja ono što bi tek trebao dokazati.¹⁴ Njegovo nastojanje išlo je stoga za tim, da prvo na osnovi historijskih religioznih pojava i činjenica dođe do jednog takozvanog pojma o religiji (Kollektivbegriff), a da onda čisto filozofski opravda njegovu istinitost, tražeći naime prema zahtjevima metafizike jedan normativni pojam o religiji (Normbegriff). Njegovi »postulati« bili su ovi: s jedne strane potreba da religioznim pojavama odgovara jedan korelat u »natfomenološkoj regiji«, a s druge strane zahtjev jedinstvenosti svih religioznih pojava.¹⁵ — Nama nije jasno kako bi se na taj način mogla opravdati istinitost i objektivnost religije. Schellerov pokušaj ima uopće samo čisto hipotetičku vrijednost, jer ovisi o nekakvim čistim »postulatima«. Zato se ne može uvidjeti kako bi na taj način mogao biti zajamčen apsolutni značaj istinitosti religije. K tomu je čitavo piščevo naziranje puno racionalističkih osebina.

U pitanju spoznajno-teoretskog opravdanja religije osobito zaslužuje pažnju originalna metoda, koju je da tako kažemo izumio E. Przywara i prikazao u više publikacija. Njegova polazna tačka je autorefleksija, koja mu svjedoči o »napetosti svijesti« između imanencije i transcencije. Jer svijest s jedne strane pokazuje se kao nešto što sačinjava jednu potpunu cjelinu, a s druge strane opet objavljuje se kao nešto što svoj zadnji razlog ima u

¹⁴ W. SCHELLER, *Die Wahrheitsfrage der Religion*, Berlin 1930, str. 1—32.

¹⁵ »Die eine Forderung bestand darin, dass die Erscheinungsseite der Religion eine Entsprechung haben musste, ein Seiendes, welches selbst einer überphänomenalen Region angehörte, wenn sie wahre Religion sein wollte. Die andere Forderung lag darin, dass diejenigen Phänomene als echte religiöse Ausdrucksformen gelten konnten, welche ein eigenartiges, in sich geschlossenes und nach aussen abgrenzbares Gefüge des notwendigen Zusammenhanges des Mannigfaltigen zur Einheit bildeten.« W. SCHELLER, navedeno djelo, str. 176—177.

nečem transcendentnom. Taj zadnji razlog, ne samo svijesti kao takve nego i njezine »napetosti«, vodi do principa o analogiji bića. I taj princip omogućuje prijelaz iz metafizike u religiju, te konačno osigurava nepristranu i skladnu sintezu — izmirenje svakog protuslovlja između metafizike i religije, kao rješenje svih religioznih »problema«. ¹⁶

Ovo shvaćanje, ukoliko polazi sa imanentnog značenja i iskustva religije, pokazuje veliko srodstvo sa fenomenološkim pravcem M. Schelera. Naglašivanjem analogije bića misli Przywara da preskoči onaj ponor, koji je neshvatljiv u Schelerovom sistemu. U tom smislu možemo pokušaj Przywara nazvati kombinacijom skolastike i fenomenologije. To se razumije još bolje, ako se ima pred očima kritički stav Przywara prema Scheleru. ¹⁷

Princip o analogiji bića ima doduše svoju veliku historijsku prošlost, ali filozofi nijesu uvijek u odgovarajućoj mjeri uvidjeli njegovu veliku važnost za čitav naš razumsko-duševni život. Tako je osobito ispravna primjena tog principa bila uvjetovana ne samo tačnim i ispravnim razumijevanjem samog pojma o analogiji bića, nego i historijskim orijentacijama dotičnih mislilaca. Jedan letimični osvrt po historiji filozofije može nam posvjedočiti, da je bilo razmjerno malo filozofa koji bi pored poznavanja principa analogije bića istom principu pridavali onu važnost, koju on zbiljski zaslužuje. To nam pokazuje uostalom da u filozofiranju kao i drugdje važi zakon akcije i reakcije. Rijetki su filozofi, kojima je

Ovaj analogni značaj vraća se stalno u našem duševnom životu, naročito na području same naše spoznaje. Pitamo li na pr. za mogućnost pouzdanog spoznanja tudeg psihičkog života, onda stojimo iznova pred istim problemom. U zadnjem smislu ovisi rješenje tog problema o pitanju, da li je uopće moguća sigurna spoznaja, te da li mogu svoj vlastiti duševni život sa sigurnošću svijesno spoznati. Ako je to moguće, onda mi je putem analognog zaključivanja pristupačan i tuđi duševni život.

Predmeti koji se ne mogu osjetno opažati, dakle svako duševno zbivanje kao takvo, spoznavaju se samo analogno. Jer naša

¹⁶ »Gemeinsam für Metaphysik und Religion ist der Angelpunkt der analogia entis und die Voraussetzung der natürlichen Selbstoffenbarung Gottes in seiner Schöpfung, so dass sowohl die Metaphysik ein Element der Religion in sich trägt (die Voraussetzung der Selbstoffenbarung Gottes) wie die Religion ein Element der Metaphysik ((den Erkenntnisgrund der analogia entis).« E. PRZYWARA S. J., *Ringeln der Gegenwart*. (Gesammelte Aufsätze 1922—1927). I. Augsburg 1929, str. 413. — Isti članak pod naslovom *Metaphysik und Religion* vidi u časopisu *Stimmen der Zeit*, 104, 1923, str. 132—140.

¹⁷ Vidi o tome E. PRZYWARA S. J., *Religionsbegründung*. Max Scheler — J. H. Newman. Freiburg i. Br. 1923.

uspjela harmonična sinteza. Mnogo običnija je pojava da se obaraju pretjerani sistemi, koji su izvjesne principe i nazore jednostrano i takoreći bezobzirno provodili. Ali pri tome padali su dotični filozofi lagano u drugu skrajnost, tako da se u zadnjem smislu radilo ipak samo o izmjeni višemanje ekvivalentnih principa, kojih je jedan značio korekturu drugog.

U spoznajno-teoretskom pogledu je na području religiozne problematike trajniji utjecaj imao Kantov agnosticizam. Kant je nijekao kompetenciju razuma u pitanjima teoretskog dokazivanja egzistencije Boga. On nije vidio kako bi se mogle riješiti antinomije (protuslovlja) između sjetilne i natsjetilne sfere stvarnosti. On nije dovoljno uočio okolnost, da sam naš razum bezuvjetno iziskuje te antinomije i da bi se inače isto tako bezuvjetno morala vratiti čitava problematika, oko koje se trudimo. U ovom možda više historijski nego kritičko-sistematski uvjetovanom stavu našao je metafizičko-religijski agnosticizam svoje teoretsko »opravdanje«.

Ne ulazeći ovdje u tačnije razlaganje o Kantu možemo reći, da je taj agnosticizam konsekvencija drugih nazora i principa, koji se onda nijesu pod vidom analogije dovoljno podvrgnuli spoznajno-teoretskom ispitivanju i opravdanju. Bilo bi krivo, ako bismo jednostavno htjeli izmisliti jedan princip, koji bi nam apstraktno omogućio opravdanje istinitosti religije, ako to nije već u sebi izvjesno protivuriječje. Razlog je taj, što je sam zbiljski predmet religije (osobni Bog) kao takav u pitanju, ukoliko naime ne spada u ovaj naš osjetni svijet, ako se prije dokazivanja njegove egzistencije ne opravda jedan princip, po kojem biva jasno da je izvođenje egzistencije jedne natsjetilne stvarnosti iz egzistencije ovog osjetnog svijeta moguće.

Već samo osjetilno opažanje vodi nas do pojma o analogiji. O egzistenciji jednog te istog predmeta možemo se na pr. putem osjetilnog opažanja uvjeriti na različit način. Recimo da pred nama stoji čovjek, koji svira na nekom muzičkom instrumentu. Vidimo ga, t. j. na posebno svojstven način primamo utisak, kojim nam taj u izvanskom ili izvansubjektivnom svijetu egzistirajući čovjek skupa sa dotičnim muzičkim instrumentom postane sviještan, i to upravo ukoliko stvarno egzistira. Zatim čujemo njegovo sviranje, i tako opet na posebno svojstven način primamo drugi utisak, kojim nam taj zbiljski egzistirajući čovjek (a isto tako i njegov muzički instrumenat) postane u drugom pogledu sviještan. Možemo ga konačno još na drugi način opažajno spoznati, na pr. opipom. U svakom slučaju imamo opažajno spoznanje egzistencije dotičnog čovjeka i njegovog muzičkog instrumenta, ili ispravnije — opažajno spoznanje čovjeka i muzičkog instrumenta koji zbiljski egzistiraju, ali u svakom slučaju imamo to spoznanje na drugi način. Znamo da su pojmovi čovjeka i muzičkog instrumenta ovdje konkretno ostvareni, ali spoznajemo to na vrlo različit način.

spoznaja razuma vezana je u stanju sjedinjenja duše s tijelom za jedan materijalni činilac, za »fantazmu«. Zbog toga predočujemo si različite pojmove o čisto natsjetilnim ili spiritualnim predmetima uvijek u obliku nekoć stečenih osjetnih »slika«, odnosno njihovih kombinacija.

Prema tome ne može biti ni najmanje začudno, ako se sad pri rješavanju problema religije pozivamo na analogiju. Sama naravna svojstvenost religioznih predmeta, ukoliko ovi naime spadaju u natsjetilnu sferu stvarnosti, apodiktički isključuje spoznaju u smislu »jednosmislenog« pridjevanja. Broj naših pojmova je uz to vrlo malen. To najbolje iskušava onaj, koji se bavi rješavanjem filozofskih problema, naročito ako hoće adekvatno izraziti ono što misli. Među izvjesnim pojmovima postoji neka srodnost, koja može biti veća ili manja. Ako jedan pojam u pogledu svoga sadržaja stoji u nekakvom zbiljskom odnošaju prema drugom, onda i među njihovim sadržajem mora biti izvjesne sličnosti. Ta sličnost mora biti zbiljska, jer se osniva na zbiljskom međusobnom odnošaju dotičnih pojmova. Ne radi se dakle o nekakvoj metafori, nego o realnom razmjeru, koji postoji između sadržaja prvog pojma prema redu stvarnosti kojoj on pripada s jedne strane i sadržaja drugog pojma prema redu stvarnosti kojoj ovaj pripada s druge strane.

Ta razmjernost kao kombinacija različnosti sa izvjesnom jednakošću zove se u filozofskoj terminologiji analogija. Analogni pojmovi zato nikad nijesu i ne mogu biti ni potpuno jednaki (slični) ni potpuno različni. Oni se u nečem moraju slagati, ali ujedno treba da se u nečem ne slažu. Analogno pridjevanje je dakle sredina između čisto »jednosmislenog« pridjevanja (na pr. Petar je čovjek, Pavao je čovjek, Ivan je čovjek: ono što pojam »čovjek« označuje, ostvareno je na isti način u Petru, Pavlu i Ivanu) i čisto »dvo-smislenog« pridjevanja (na pr. medvjed kao oznaka za životinju i za zvijezde: među njima ne postoji nikakva realna veza).¹⁸

Pa ako stvarno nailazimo na jednu analogiju, onda tamo među dotičnim predmetima zbiljski postoji jedinstvo razmjera. U tim predmetima ostvaren je jedan te isti sadržaj izvjesnog pojma, ali na tako različit način, da ne može biti govora o pravoj jednakosti, nego samo o razmjernoj jednakosti. Štoviše zbog različitog

¹⁸ »Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis dicitur secundum quod est aliquid ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum.« SV. TOMA, S. th. 1, q. 13, a. 5.

načina ostvarenja ili realiziranja dotičnog sadržaja nastaje među odnosnim predmetima jedna tako bitna razlika, da se oni međusobom samo još akcidentalno (*secundum quid*) slažu.¹⁹

Metafizičko ispitivanje bića nalazi, da je sam pojam bića analogan. Spoznajno-teoretsko ispitivanje istinitosti naše spoznaje o biću također ustanovljuje, da je princip analogije jedino pouzdano jamstvo za mogućnost jedinstvenog rješenja svih problema.²⁰ Možda ni na jednom drugom području nema toliko prividnih protivuriječja kao na području međusobnih odnošaja metafizike i religije. Jednostavnom primjenom principa, koji su jednostrano »opravdani« pod vidom same metafizike ili obratno pod vidom same religije, ne rješavaju se ta protuslovlja. Jedan jedinstveni princip, koji se jednako može primjeniti na metafiziku i na religiju, štoviše koji rezultira iz kritičkog promatranja kako metafizičkih tako i religijskih problema i kojim se neprisiljeno razjašnjavaju metafizičko-religijske antinomije — samo takav spoznajno-teoretski princip dolazi u pitanje za trajno i uvjerljivo opravdanje religije.

Analogija bića i analogno spoznanje različitih područja bića dostatno mogu udovoljiti svim spomenutim zahtjevima. Time što se sam pojam bića stalno na različit način ostvaruje biva razum-

¹⁹ »Gleichgültig kann es keineswegs für uns sein, ob in dem Ausdrucke: »secundum rationem partim eandem, partim diversam« die Gleichheit oder die Verschiedenheit die erste Rolle spielt, d. h. wem nach den Formeln der Schullogik die Note »simpliciter« und wem die Note »secundum quid« zuzuerteilen ist; denn eine völlige Gleichsetzung beider Teile würde nach den Regeln für eine gute Definition nicht in Frage kommen... Nur jene Lösung kann daher in Frage kommen, nach der die Analogata wesentlich verschieden sind, aber secundum quid gleich. Dafür haben sich auch sehr viele Philosophen entschieden, die dieses Problem überhaupt angeschnitten haben oder, wie Thomas, indirekt ihre Meinung deutlich zum Ausdruck bringen. Nur unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, dass sowohl Aristoteles als auch Thomas sehr oft die Analogie der Äquivokation einreihen und sie eine *aequivocatio ab homine, a consilio* nennen, ja an nicht wenigen Stellen ihrer Werke hat das ohne nähere Bezeichnung hingesezte Wort »äquivok« die Bedeutung von »analog«. K. FECKES, *Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung*. (In: Probleme der Gotteserkenntnis. Albertus-Magnus-Akademie. Münster i. W. 1928, str. 154—155).

²⁰ Znanstveno-filozofsko opravdanje toga pruža E. PRZYWARA S. J., *Analogia entis*. Metaphysik. I Prinzip. München 1932. — Smatramo da je to jedno od najvrednijih filozofskih djela naših dana. Mnogi filozofi, koji pišu i govore o analogiji, čini se da još izdaleka nijesu upoznali veliku važnost principa analogije u spoznajno-teoretskom pogledu. Filozofija, koja će od početka do konca direktno i svijesno na analogiji bića podići svoj »sistem« i koja će pod vidom analogije bića pristupiti rješenju svojih problema, značit će u najboljem smislu riječi naučni preokret i imat će jamačno veliku budućnost.

ljivo, da u objektivnom redu stvarnosti mora biti čitav niz bitno različitih područja bića. Njihov međusobni odnošaj nije uvijek jasan. On se mijenja prema samom načinu različitog ostvarenja bića. Konačno u izvjesnoj mjeri može tu biti govora o nekakvoj tajni samoga bića, ukoliko se ono ne može matematičkom tačnošću izmjeriti. Ali nama je ipak pozitivno poznat princip, po kojem se ravna »množenje« bića. Taj princip u metafizičko-realnom pogledu jamči za to, da pojedini slojevi ili pojedina područja stvarnosti unatoč svim raznolikostima ipak ne stoje u odnosu međusobnog protuslovlja. Naprotiv taj princip osigurava mogućnost, da se sve antinomije i prividna protuslovlja konačno mogu svesti na jednu jedinstvenu formulu, koja u »napeto-dinamičkom« obliku sadržaje potencijalno rješenje svih problema.

Ukoliko se posebno ima pred očima spoznajno-teoretski problem istinitosti našeg spoznanja, to je također potrebno da se zadnji osnovni princip mora slagati sa spomenutom analogijom bića. Drugim riječima, u spoznajno-teoretskom pogledu moramo negdje naići na faktičnu strukturu objektivne stvarnosti, na analogiju bića, te onda prema njoj ustanoviti i kritički opravdati jedan odgovarajući spoznajni princip. Samo na taj način dolazi se u duhu objektivnog realizma do onog sklada između izvansubjektivne stvarnosti i svijesnog spoznanja, koji je jedini u stanju da udovolji zahtjevima naučne metafizike.

Ako se polazi sa ovog načina opravdanja religije, onda je metafizičko-razumski značaj religije takoreći za uvijek zajamčen. Onda će se i u metodičkom pogledu usvojiti i udomačiti veća raznolikost, nego što je danas stvarno ima. Tradicionalni dokazi za opstojnost Božju primjenu zakona o uzročnosti ostat će bez sumnje klasični. Ali ujedno će se imati više razumijevanja za drugo metodičko postupanje, kao što je na pr. nastojanje E. Przywara da pokaže putem fenomenološko-metafizičke sinteze raščlanjene naše svijesti u različitom napetom stanju, kako sva problematika konačno svršava u analogiji bića. Takvo postupanje ne protivi se uzročnom zaključivanju, o kojem ovisi mogućnost i opravdanost tradicionalnih dokaza za egzistenciju Boga. Ono naprotiv uključuje to zaključivanje. Ali ono u novom svijetlu i u savremenijem obliku opravdava ono područje, koje smo nazvali skupinom religioznih odnosa čovjeka prema Bogu.²¹

Mi smo ovdje samo pokazali put i pravac, po kojem se može doći do solidnog i pouzdanog metafizičkog i spoznajno-teoretskog opravdanja religije. Provedenje ovog rasporeda u duhu suvremenog neoskolastičkog filozofiranja je velikim dijelom još stvar budućnosti.

²¹ Vidi K. ESCHWEILER, *Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie*. (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I, 19924. str. 313—337).

Zaglavak.

Veliko filozofsko zanimanje za problem religije je u današnje vrijeme uzburkane borbe između dva najsuprotnija načina naziranja na svijet vrlo utješna činjenica. Nije i ne može biti stvar filozofije da na brzu ruku i lakomisleno propagira tendenciozne misli; to bi bio izrod filozofije. Ali pravo filozofiranje, ukoliko mora da vodi računa o svim pojavama zbiljskog života, mora da uzme u obzir suvremene struje duševno-kulturnog života. Iako se ono neće i ne može upuštati u opširno raspravljanje o tobože životnim pitanjima bilo stranačkih bilo purgarskih interesa, onda ipak mora nastojati da u savremenom duhu i prema savremenim potrebama kritički opravda temelj i principe solidnog i ispravnog naziranja na svijet.

U tom pravcu valja ubuduće tražiti rad na području filozofije religije. Vrijeme pozitivističkog materijalizma je prestalo. No ne smijemo željeti da ga sad zamjeni čisto apriorističko zaključivanje. I jedan i drugi pravac je jednako štetan za problem religije. Nije-kanje svake religioznosti ili zastupanje ukočene intelektualističke religioznosti — ni jedan od ovih puteva ne vodi do rješavanja i razumijevanja religijskih problema.

Budući da je psihologija religije pouzdanim naučnim raščlanjivanjem psihičke strukture religioznih doživljaja pokazala, da je svaki pravi religiozni čin u prvom redu stvar razuma, to su različiti sistemi modernog iracionalizma i emocionalizma izgubili svoj empirički temelj. Uzmu li se k tomu u obzir svi važni nedostaci tih sistema u metafizičkom i spoznajno-teoretskom pogledu, onda mora biti jasno, da je njihov filozofski stav neopravdan, štoviše da ovi sistemi sami sebe osuđuju.

Aristotelsko-skolastička metafizika nalazi u novim rezultatima psihologije religije čitav niz tačno ustanovljenih činjenica, koje se izvrsno slažu sa rezultatima njezinog čisto misaonog zaključivanja. Možda bi bilo pretjerano, ako bismo rekli, da je aristotelsko-skolastička metafizika u tim empiričkim rezultatima našla jednu novu potvrdu u smislu neke isključivosti. Ovakva tvrdnja morala bi se tačnije ispitati, naročito zato, jer je vrlo teško izvoditi u smislu isključivosti iz faktičnih činjenica metafizičke zakone ili čitave metafizičke sisteme. Ali ovo jedno je sigurno: aristotelsko-skolastička metafizika je dobar i solidan temelj za rješavanje religijskih problema.

Čini nam se, da će filozofija religije odsad brže i uspješnije napredovati, nego što je to bio slučaj u njezinom dosadašnjem razvoju. Razlog je taj, što je psihologija religije u novije vrijeme omogućila uvid u jedno područje religiozne stvarnosti, koje je prije bilo vrlo zagonetno i stoga izloženo dosta svojevolumnom apriorističkom tumačenju. Medusobno oplodivanje metafizike i religijske empirije vodit će bez sumnje skoro do novih rješenja i trajnih uspjeha na području religijske problematike.