

JE LI VOLJA KORIJEN RELIGIOZNOG DOŽIVLJAVANJA?

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

E. Bergmann bemüht sich um die Definition der »reinen Religion«. Von seinem voluntaristischen Standpunkt bestimmt er die psychische Struktur des religiösen Grunderlebnisses vorwiegend und zutiefst als Willens erlebnis, so dass er schliesslich sagt: »Religion, das ist Wille«. Seine religionsphilosophisch vertretene These des Anthropotheismus ist wesentlich der Versuch einer Grundlegung der Religion im Sinne eines Willenserlebnisses, das ausgerichtet sein will auf des Menschen »Wandern zwischen zwei Welten«, zwischen der wirklichen Erdenwelt (Erdenheimat) und der unwirklichen Idealwelt (Werteheimat). — Bergmanns Grundthese ist mehr Behauptung als wissenschaftlich bewiesene Tatsache. Sie stützt sich auf die Individualpsychologie wie auch auf eine streng evolutionistisch gefasste Geistlehre, wobei sie allerdings über die grundlegenden Probleme hinwegsieht und sich vielfach damit bescheidet, Aufgaben als fertige Gaben, d. h. als schlechthinnige Gegebenheiten hinzunehmen.

Pitanje o nutarnjoj psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja postalo je prije dvadesetak godina predmetom mnogih diskusija. Onda je naime protestantski teolog i psiholog K. G i r g e n s o h n predao javnosti svoja dugogodišnja religiozno-psihološka istraživanja na eksperimentalnoj osnovi pod naslovom »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens« (Leipzig 1921, drugo izdanje Gütersloh 1930). O glavnim rezultatima tog istraživanja referirao sam na hrvatskom jeziku u jednom javnom predavanju u Pučkom Sveučilištu u Zagrebu (»Moderna psihologija religije«, Život 18, 1937, str. 218—232), a o smislu kao i o granicama eksperimentalnog istraživanja religije radi moj »Uvod u psihologiju religije« (I. svezak, Zagreb 1939, str. 113—126). Upućujem na ove svoje kritičke prikaze, jer ih pr. postavljam u slijedećem izlaganju, da ne bih morao ponoviti ono što sam drugom prilikom i na drugom mjestu već dosta opširno rekao.

Kad u naslovu ne spominjem samo općenito psihičku strukturu religioznog doživljavanja, već određenije pitam za njegov korijen, onda tim želim odmah od početka skrenuti pažnju na E. Bergmanna, koji u svom najnovijem djelu religijsko-psihološkog i religijsko-filozofskog sadržaja prikazuje volju kao korijen religioznog doživljavanja.

Pod čudnim, ali zato vrlo značajnim naslovom izdao je E. Bergmann djelo »Die Geburt des Gottes Mensch« (Leipzig 1939) kao prvi svezak svoje filozofije religije. Kao drugi svezak ima da slijedi prosuđivanje »žive stvarnosti historijskih religija« u svijetlu onih principa, koji se opravdavaju u prvom svesku. Tamo se ispituju — kako spominje podnaslov — pojam i bit religije uopće, i to u duhu djela »Die Natürliche Geisteslehre, System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung« (Stuttgart 1937); ovo zadnje djelo došlo je još 1937. godine na indeks zabranjenih knjiga, kako sam već na drugom mjestu spomenuo.

Svojim novim djelom Bergmann želi pokazati, da nikako ne zastupa neku primitivnu i pogansku religiju, već »čistu i modernu, iako nekršćansku« religiju. Naslov djela sugerirao mu je dekret, kojim je njegova knjiga »Die Natürliche Geisteslehre« došla na indeks. Tamo se naime Bergmannova zabluda ukratko karakterizira tezom, po kojoj je »čovjek Božje oko u svijetu« (vidi: »Die Natürliche Geisteslehre«, str. 377—385). Na to nadovezuje Bergmann svoje izlaganje tvrdeći da Bog uopće tek u čovjeku postaje »Bogom«, naime osobom, a da svako shvaćanje religije i Boga ima isključivo psihološki i antropološki smisao. To drugim riječima znači, da Bog nije izvansubjektivna stvarnost, već da »postoji« i »živi« samo u čovječjem duhu. U pogledu ovog konačnog, po svaku religiju poraznog rezultata Bergmann nije originalan, jer je njegova formula slična onom materijalističko-pozitivističkom shvaćanju, po kojem se religija i Bog prikazuju običnim projekcijama ljudskih želja — dakle ne stvarnostima, već samo fikcijama, iako možda korisnim ili čak potrebnim fikcijama. Ipak je originalan način, kojim Bergmann nastoji opravdati svoje stanovište. Stoga je potrebno da uočimo premise, iz kojih on izvodi zaključak o čisto psihološkom shvaćanju i antropološkom značenju religije i Boga.

Metodički postupak.

Metodički se Bergmann služi dijalogom, razgovorima, koji da su odraz rada sa zrelijom studentskom omladinom u religijsko-filozofskom seminaru u Leipzigu. Bergmann naziva taj oblik akademske diskusije »poboljšanim eksperimentalno-religijskopsihološkim postupkom«, jer drži da je ovakav način ispitivanja religije mnogo podesniji od onih metoda, kod kojih se ispitivač služi listom pitanja ili različitim riječima kao podražajima, iza kojih imaju da slijede stanoviti religiozni doživljaji. Za Girgensohnove pokuse veli, da dokazuju manjak psihološkog smisla i razumijevanja kod ispitivača.

Nema sumnje da svaki metodički postupak ima svoje granice, a dužnost je svakog pojedinog ispitivača da načelno pozna te granice i da se u praktičnom ispitivanju i proučavanju strogo drži tih granica. Stoga je promašeno, kad Bergmann bez tačne kritike naprosto osuđuje ostale metode, kojih se ni on sam ne može potpuno odreći, a koje su se u mnogom pogledu pokazale korisnima i naučno opravdanima. »Instinktivna sigurnost« Bergmannove studentske publike u pitanjima religije i naziranja na svijet ne može naprosto nadomjestiti ono što pruža ili do čega vode prokušane religijsko-psihološke metode na eksperimentalnoj osnovi.

Pojam religije i psihologija religije.

Svoju zadaću ispitivanja religije i Boga shvaća Bergmann sasvim ispravno u ovom trostrukom smislu: utvrđivanje činjenica, pronalaženje zakona tih činjenica, tumačenje njihovog smisla. Po tom postupku egzaktna znanost ne isključuje filozofiju, kao što ni filozofija ne isključuje egzaktnu znanost; one se samo razlikuju. U pitanju religije nije dovoljno pozivati se na religijsku znanost ili na povijest religija, već je potrebno da »pravom spoznajom« (to jest filozofskom, općom teoretskom spoznajom) razradimo njihove podatke. Tek pomoću ove zadnje metode, pomoću filozofije, nastaje stvaralačka znanost o religiji, takva naime znanost, koja »pravom spoznajom« rješava naše životne probleme.

Da vidimo, kako Bergmann shvaća i rješava svoju zadaću!

Što je religija? — Bergmannov partner tvrdi da nema nikakve religije, dok mu Bergmann nastoji obrazlagati, da je njegova »vjera u vječnu Njemačku« religija kao i da »nacional-socijalističko naziranje na svijet nosi religiozno obilježje«: »oduševljenje, to je religija«. No ako tražimo jednu shvatljiviju formulu za ove misli, možemo sa Schleiermacherom reći, da je religija osjećaj potpune ovisnosti o jednoj izvanljudskoj moći; kod toga nije važno kako shvaćamo tu vječnu božansku moć — bilo kao prirodu, bilo kao sudbinu ili, po terminologiji kršćanstva, kao volju Božju. Svakako religijom zovemo odnos čovjeka prema onoj velikoj nepoznanici, koju shvaćamo kao nešto što je veće i od čovjeka i od ovog svijeta. To je čista religija, prava religija ili religija kao takva. Tim smo pogodili zajedničku crtu svih historijskih religija odn. svih historijskih oblika ispovijedanja vjere. — Stoga je zadaća filozofije religije, da pronade sliku čiste religije te da odstrani sve »nečiste« elemente; zatim da još jedanput ispita sve historijske religije s namjerom da ustanovi, u kolikoj je mjeri u njima ostvarena odn. sadržana slika čiste religije; a konačno, obzirom na mjesne prilike, da na osnovu gornjih rezultata pronade »njemački oblik religije«.

Najviše nas ovdje zanima, a to je zapravo i predmet ovog sveska Bergmannove filozofije religije, na koji način Bergmann pronalazi sliku čiste religije. Poznato je, da tradicionalna filozofija pri određivanju i opravdavanju pojma religije polazi od činjenica, i to ustanovljenih u povijesti i psihologiji religije. Za te činjenice traži metafizičko opravdanje. Mogli bismo reći, da ih konfrontira sa ljudskom naravi te da nastoji utvrditi, da li su one fundirane u toj naravi. Tako se u ispravno shvaćenoj filozofiji religije pri apriorno-teoretskom razrađivanju iskustveno (historijski i psihološki) utvrđenih činjenica religiozna empirija rasvjetljuje teorijom, i to tako da dobijemo pravo »stvaralačko znanje« o religiji, takvo naime znanje, koje uistinu polazi od činjenica i koje se također vraća činjenicama dajući im savršeni smisao i izazivajući u religioznom subjektu snažnu dinamiku.

Drukčije postupa Bergmann. U čistoj religiji razlikuje tri elementa: 1. čovjeka, 2. onu vječnu moć, 3. njihov uzajamni odnos. Sasvim ispravno. No čovjeka ili religioznu dušu odn.

religiozni subjekt promatra, »kako dolikuje«, empiričko-psihološki, religiozni predmet (onu vječnu moć) metafizički, a njihov uzajamni odnos etički. Tako dolazi do religiozne psihologije, religiozne metafizike i religiozne etike, prema kojima onda i dijeli svoju građu. Pri tom primjećuje, da i religiozna metafizika ima psihološko obilježje.

Ne stoji, da takva razdioba građe slijedi iz naravi same stvari. Iz naravi stvari slijedi samo to, da treba razlikovati naprijed spomenuta tri elementa i da se građa najpodesnije grupira oko njih. No nikako ne slijedi iz naravi stvari, da treba promatrati svaki pojedini elemenat pod sasvim različnim vidom: pod empiričko-psihološkim, metafizičkim i etičkim vidom. U filozofiji religije može se raditi samo o metafizičkom promatranju, pri čemu se ne isključuju psihološki i etički aspekt pojedinih činilaca, samo se nikako ne uočuje njihov empirički značaj, jer se iskustvene konstatacije u filozofiji već pretpostavljaju. Prema tome filozofija religije metafizički ispituje svaki pojedini kompleks pitanja oko religioznog problema. Takav način promatranja uključuje kako teoretsko-psihološke tako i teoretsko-etičke probleme, dok empiričko-psihološku i empiričko-etičku problematiku prepušta specijalnim iskustvenim naukama. S tog je stanovišta jasno, da Bergmann u svoju filozofiju religije uvlači i psihologiju religije, a time gubi iz vida njihovu temeljnu razliku, koja se sastoji u tom što filozofija religije ima normativan značaj, dok se psihologija religije ograničuje na činjenične konstatacije kao i na utvrđivanje zakona, koji stvarno vladaju. Kod Bergmanna se prvi dio knjige doduše izričito zove »psihologija religije«, ali ona se ipak mora shvatiti kao dio filozofije religije, ne kao samostalna naučna grana pored filozofije religije.

Bergmann ispravno primjećuje, da religija nije kao pravo, običaj ili država rezultat socijalne organizacije, nego da je tvorba duha pojedinaca: ona ne dobiva svoj smisao tek utoliko što bi čovjek bio član bilo kakve zajednice, nego se sastoji već u neposrednom odnosu pojedinca kao takvog prema onoj neodređeno shvaćenoj višoj moći. Međutim, religija ima osim toga i svoju socijalnu stranu: pojedinci stojeći kao članovi u orga-

niziranim zajednicama daju svojoj religiji novo, socijalno obilježje, kako to na pr. potvrđuje i socijalna organizacija crkve. — Religija se također razlikuje od umjetnosti, i to poglavito tim što u umjetnosti uopće ne igra nikakvu ulogu pitanje, da li predmet umjetničkog djela stvarno postoji ili ne, dok religiozan čovjek uvijek vjeruje u stvarnu egzistenciju religioznog predmeta (vječne moći, Boga). — Nešto neodređeno se precizira odnos između religije i filozofije. Religija bi se razlikovala od filozofije, ukoliko se ne bi mogao pojmovno spoznati odnos čovjeka prema vječnoj moći, dok bi u svakoj pravoj filozofskoj istini bila potrebna mogućnost pojmovnog određivanja.

Religiozni doživljaj.

Da bismo odmah od početka bili na čistu s pojmom religioznog doživljavanja, potrebno je uočiti slijedeće momente. Svi ljudi barem načelno razlikuju takozvane religiozne doživljaje od drugih, takozvanih profanih doživljaja. Štoviše, ista vrsta doživljaja može biti čas religioznog čas profanog značaja. Tako na pr. čin ljubavi, poštovanja, odricanja itd. Po svojoj psihičkoj strukturi razlikuje se čin ljubavi kako od čina poštovanja tako i od čina odricanja. No ukoliko se pretpostavlja, da imamo čin religiozne ljubavi, religioznog poštovanja i religioznog odricanja, nameće se pitanje: što je ono, po čemu se oni podudaraju, po čemu ih nazivamo zajedničkim imenom »religioznima«? Kad tako postavljamo pitanje, razumije se, da već pretpostavljamo razliku u pogledu nutarnje sastavljenosti pojedinih čina: znamo naime već, da je ljubav nešto drugo nego poštovanje ili odricanje. Sva je naša pažnja upravljena na takozvani religiozni značaj tih čina. Zbog toga onda kratkoće radi govorimo o religioznom činu kao takvom, o religioznom doživljaju ili o religioznom doživljavanju. Pitanje je uvijek isto: koje duševne komponente uključuje ili obuhvaća obilježje »religiozno«?

Kod ispitivanja nutarnje strukture religioznog doživljavanja Bergmann nadovezuje na »naravni« religiozni čin doživljavanja, što ga po njegovu mišljenju ima ili barem može imati svaki mlad čovjek, na pr. u prirodi, u »germanskom šumskom svetištu«. Tamo čovjek navodno doživljuje blizinu bo-

žanstva te osjeća nešto što je neizrecivo, nešto što se ne može protumačiti — a upravo to je religija. Radi se o vrlo kompliciranom stanju čudi i svijesti, o stanju, koje na zagonetan način sadržaje različite predodžbe, spoznaje, težnje, čuvstva i sjećanja, i to često protivurječne vrste. U takvom stanju naslućujemo nešto, ali ne znamo pravo što. Religija, naročito »germansko-religiozno« u opreci prema »kršćansko-religiozno«, rađa se tamo, gdje čovjek doživljuje nešto što nije shvatio i što je uopće neshvatljivo: Tko je kao dijete prvi put udisao miris ruže, i tko je pokušao da s udivljenjem shvati ono nježno, ljupko, neshvaćeno i neshvatljivo, što je sadržano u tom mirisu, tako da je u tom doživljaju došao k sebi, taj je uistinu imao svoj prvi religiozni doživljaj (str. 56). To je čin čitavog našeg ja, kojim »nepojmljivom« u prirodi pridajemo značaj života analogno našem vlastitom ja, a to znači da ga shvaćamo kao osobu. Ili drukčije: »religiozno« je kao neshvatljivo mila čežnja, kojoj imamo da zahvalimo postanak jednog novog svijeta u nama, postanak jednog čudorednog svijeta.

Kad genetički promatramo, kako u nama nastaje religiozan čin, naročito ukoliko se rađa iz stanovite fizičke ili metafizičke, čudoredne odn. duševne potrebe, onda ga možemo opisati kao naročiti sintetički čin, u kojem ja-funkcija i religiozni predmet (na pr. majka priroda!) dolaze u međusobni dodir, štoviše, u kojem se oni stapaju u jedno jedinstvo. — Čitavo naše ja stupa u akciju, prenosi se u svoju okolinu, oživljuje i produhovljuje sve oko sebe; stvarima okoline podmeću se motivi duševne prirode, a čitava se okolina ispunjava osobnim momentima. To biva dijelom svijesno, dijelom nesvijesno, ali uvijek iz neke slutnje prirodnog čovjeka, koji vidi da u njemu i u svijetu vlada nešto što još nitko nije shvatio i što se uopće ne može shvatiti. U potenciranom obliku imamo taj isti proces i u kultiviranoj svijesti, koja u prirodi, u umjetnosti, u povijesti i uopće u odvijanju kozmičkog zbivanja traži nešto vječno, sveto i božansko, da bi došla do velike životne svrhe. Svoj vrhunac postizava taj proces u čudorednoj svijesti, koja pod pritiskom životnih neprilika i nesreće ono »nepojmljivo« shvaća kao neku vrstu ili oblik božanske pomoći, koja pruža zaštitu, utjehu i mir. Tako božansko prelazi iz mraka

»nepojmljivog« u svijetlo čudoredne svijesti, ali dakako kao direktan proizvod samoga čovjeka. Prema tom božanskom religiozno ja stupa u mnogostruk odnos, tako da je naš stav prema njemu vrlo mnogostran i kompliciran; upravo zato se kaže da je aktivno angažirana cijela osoba. Ta je mnogostranost i kompliciranost u tom, što božansko osjećamo kao nešto što je izvan naše svijesti, što nikako ne ovisi o našem jastvu, kao nešto što je veće od čovjeka, i to opet na vrlo različan način: dijelom kao nešto strano i strašno, dijelom kao osobu, koja je puna blagosti, dobrote, milosti i milosrđa — a njenu domovinu tražimo obično u nadosjetilnom ili transcendentnom svijetu. Po svom funkcionalnom značaju religiozni je čin pravi stvaralački čin, i to »tajanstvena smjesa davanja i primanja, receptiviteta i spontaneiteta«, analogno umjetničkom i estetskom stvaranju.

Prije nego što znamo, kako Bergmann raščlanjava ostale momente svoje definicije religioznog čina, moramo spomenuti i naglasiti, da njegova definicija iznenađuje svakog onog, koji poznaje Girgensohnovu i Gruehnovu definiciju o tom predmetu. Gotovo istim riječima prikazuje svoju definiciju, samo s tom razlikom, što ona nije ni izdaleka u onoj mjeri opravdana i dokazana iskustvenim podacima kao u Girgensohnovim i Gruehnovim religijsko-psihološkim pokusima. Čovjek uopće dobije dojam, da je Bergmannova definicija naprosto preuzeta iz moderne psihologije religije, a da sva njegova tumačenja tek nekako ilustriraju pojedine momente sadržane u definiciji.

Pitajmo sad dalje s Bergmannom: U čemu se sastoji *korijen religioznog doživljavanja*? U čemu treba tražiti temeljnu i glavnu komponentu religioznog doživljavanja?

Prije svega ne u nekom teoretskom stavu, ne u znanju ili u spoznaji, kako Hegel naučava. Niti u čudoredno-praktičnom stavu, kako bi odgovaralo Kantovim principima, po kojima bi religija bila samo neki sekundarni dodatak čudoređu; stvarno se religija i čudoređe razlikuju, i to logički i psihološki. Niti je korijen religioznog doživljavanja u čuvstvu ili osjećaju, kako je krivo mislio Schleiermacher, jer čuvstva su uvijek samo kao izvanjsko ruho nutarnjeg teženja, nešto što pridolazi drugim činima te ih stoga već pretpostavlja. Slično i stvaralačka fan-

tazija, koja »teomorfizira« i »teizira«, dolazi tek u obzir kao momenat, koji prati jedan drugi, upravo temeljni činilac. Ukratko: psihički korijen religioznog doživljavanja nije naša intelektualna narav (Hegel), niti naša moralna narav (Kant), niti naša emocionalna narav (Schleiermacher), nego naša volitivna narav, to jest naša volja, koja u svojoj čežnji i težnji traži, ako ne sjedinjenje s religioznim predmetom, onda barem dodir s njim.

Tko se sjeća svih onih polemika, koje su nastale povodom Girgensohnovog djela »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens« obzirom na ulogu volje u religioznom doživljavanju, taj će s velikim zanimanjem pitati, kako Bergmann dokazuje svoju tvrdnju. Poznato je naime, da je Girgensohn, a s njim kasnije i njegov učenik Gruehn, zastupao mišljenje, da volja nije sastavni dio ili bitna komponenta religioznog čina, nego tek jedan od njegovih sekundarnih momenata. Mnogi su držali, da je tim ugrožena cijela kršćanska askeza, koja da je po čitavoj svojoj biti stvar volje. Po njihovom je shvaćanju uopće trebalo reći, da je volja nosilac religioznog života te da ona uslijed toga i konstituira religiozni čin. Girgensohn i Gruehn, a s njima i neki uvaženi katolički psiholozi, nisu ni najmanje nijekali veliko značenje što ga volja ima u religioznom životu, ali su svoj odgovor na pitanje o biti religije formulirali strogo po onim podacima, što su ih našli u svom iskustvenom materijalu. A ti su podaci zahtijevali samo intenzivnu zainteresiranost znanja, kojim se religiozni subjekt i religiozni predmet (u opreci prema čisto teoretskom znanju) stavljaju u takvoj mjeri u međusobni odnos, da se oni u naročitoj sintezi stapaju u jednu cjelinu: to je znanje uzajamnog »davanja i primanja«, a mogli bismo čak reći — znanje u ljubavi. Posljedica takvog znanja, naravski, mora biti intenzivan život volje, koja će nastojati da dođe u potpuni stvarni posjed religioznog predmeta. Zar nije i čin vjere po svojoj biti čin razuma, ali dakako takav čin razuma, da njegova prirodna posljedica mora biti život iz vjere, i to kao skup voljnog teženja? Svakako će psihologija religije morati još svestranije ispitati ulogu volje u religioznom životu i time precizirati njen odnos prema pitanju o konstitutivnim

elementima čina religioznog doživljavanja. To će u prvom redu biti zadaća psihologije askeze; današnji prvi pokušaji na tom području još nisu dovoljno uočili spomenutu problematiku.

Bergmannovo je dokazivanje u ovoj stvari vrlo jednostavno i površno: čitavo se ljudsko djelovanje osniva na težnjama volje, ono je voluntarističko, a to u prvom redu vrijedi o religioznom djelovanju, koje se osniva na nekoj religioznoj prapojavi, koju bismo mogli karakterizirati kao nagon, čežnju, težnju, volju za sporazumijevanjem, sjedinjenjem, stapanjem s religioznim predmetom. Ili još kraće: ako je ljudsko djelovanje uopće voluntarističko, onda to najviše vrijedi o religioznom djelovanju; dakle je volja korijen i nosilac svega religioznog doživljavanja.

Odgovor na tu argumentaciju može biti kratak. Volja kao korijen religioznog čina izvodi se teoretskim dokazivanjem iz krive pretpostavke, da je empirička psihologija opravdala voluntarističko stanovište i da je današnja psihologija zato voluntaristička. No kao što voluntarizam stvarno nije dokazan, tako isto ne stoji Bergmannova teza o volji kao korijenu religioznog čina. Pitanje o ulozi volje u religioznom doživljavanju može zasad ostati otvoreno. Ističemo samo to, da Bergmannova argumentacija nije ispravna: Bergmann nikako nije dokazao, da je volja uistinu korijen religioznog doživljavanja.

Genetička struktura religije.

Bergmann je uvjeren, da jedino njegova »Natürliche Geisteslehre« može ispravno protumačiti bit i tajnu religije: »ni jedan drugi filozof dosad to nije mogao« (str. 139). Genetički treba po njemu razlikovati šest različitih stadija. — 1. Na početku procesa, kojim nastaje religiozni doživljaj, imamo jedno čuvstvo, obično osjećaj u smislu neprijatnog, kao na pr. osjećaj nedostatka, daljine, izgubljenosti i slično. — 2. To čuvstvo rađa čežnju i težnju, koje idu za nekim smirenjem, za spasom i duševnom domovinom. — 3. Tim je već stupio u akciju teoretski čovjek, koji pretvara neodređeni predmet religioznog

teženja u određeni, i to tako da mu stavlja stanovitu svrhu i da mu daje neki smisao. — 4. Fantazija oblikuje predmet religioznog teženja, »personificira« nepoznatu moć i »divinizira« prirodne sile. — 5. Religiozna duša stupa u uzajamni čudoredni i socijalni odnos prema božanskom, ljubi i poštiva ga, ali ga se također boji; obratno, i sama sebe smatra predmetom čudorednog djelovanja božanske instancije, i to time što drži da je od nje stvorena, ljubljena i otkupljena. — 6. Na koncu imamo osjećaj mira, sreće i blaženstva.

Na drugi način prikazuje Bergmann genetičku strukturu religioznog doživljavanja u slijedećem trokutu: osjećaj -- volja — spoznaja. Vodstvo pripada volji (teženju). Zašto baš volji? Na to odgovara slijedeći tekst, koji neka bude naveden u originalu:

»Jemandem eine Religion zu geben oder zu nehmen, heisst, ihm den Sinn und das Glück seines Lebens zu geben oder zu nehmen. Daher ist auch die Erziehung in der Religion der Grund und der Kern aller Erziehung. Aber es muss eine reine, edle, wahrhaftige und ausserdem artgemässe Religion sein, in der ein Volk seine Jugend erzieht. Sonst verwandelt sich der seelische Segen der Religion in einen Fluch. Wir aber wollen, dass von der Religion eine Kraft ausgeht, die unser Volk zu den höchsten geistigen, sittlichen und nationalen Leistungen befähigt. Deshalb definierten wir sie als Wille.« (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 143.)

Prema ovom obrazlaganju Bergmann otvoreno priznaje, da je primat pripisao volji iz razloga, za koje se ne može reći da su naprosto diktirani samim stanjem stvari, nego zato što je religiju shvatio kao podesno sredstvo za postizavanje najviših duhovnih, čudorednih i nacionalnih djela. Daleko od toga da obescjenim vrijednost i ulogu religije u službi duhovnih, čudorednih i nacionalnih ideala, ipak sam mšljenja, da ovi motivi ne mogu biti mjerodavni pri naučno-psihološkom ispitivanju odn. fiksiranju bitnih komponenata religije. Ne smiju biti mjerodavne njena upotrebivost i korisnost, već nepristrano raščlanjavanje njene sadržajne i funkcionalne strane. Inače stojimo na relativističkom tlu, neodređeni i nesigurni, uvijek spremni da se priklonimo novim idealima.

»Religija volje« i njena uloga u životu.

Sam Bergmann karakterizira svoj antropoteizam kao »religiju volje« u opreci prema današnjim religijama, koje naziva religijama čuvstva, uživanja, milosti i otkupljenja. Pita se, koju ulogu igra religija u životu čovjeka? U čemu se sastoji smisao i svrha religije? Što sačinjava etičku teleologiju religije? Jedni drže, da nam religija ima osigurati nutarnji mir i nutarnju sreću u životu. Drugi misle, da nas ona ima tješiti za vrijeme nevolje. Treći kažu, da tek religija može dati neki smisao našoj zagonetnoj ljudskoj egzistenciji.

Religija stvarno ima svoje psihičko podrijetlo u tragičnom naslućivanju čovjeka, da se problematika njegove egzistencije ne može riješiti — tako nastavlja Bergmann. Nekad je odgovor na tu problematiku imao oblik mita, a u novije vrijeme došlo je oblik filozofske teorije. Pravi odgovor međutim daje religija, i to po svojoj trostrukoj zadaći: 1. proširuje i obogaćuje čovječju svijest, 2. pomaže i usrećuje našu ćud, 3. daje snage našoj volji. Svaka ozbiljna filozofija kao sistem naziranja na svijet obuhvaća također ova tri elementa; stoga i ona može biti religija. To isto vrijedi i o umjetnosti. U filozofiji prevladava volja sjedinjenja. Filozofija prvenstveno služi čistoj misli, umjetnost ljepoti i nestvarnim, prividnim predmetima, dok religija znači najsavršeniji i najsvestraniji način djelovanja čovjeka. Čovjek nije potpuno čovjek tamo, gdje filozofira, to jest gdje udovoljava nagonu apstraktnog mišljenja. Niti je potpuno čovjek tamo, gdje se prikazuje u psihičkom jedinstvu, gdje sve njegove psihičke funkcije sačinjavaju jednu cjelinu i gdje se njegova osoba stavlja u odnos prema svetom, vječnom i božanskom — u religiji. Religiozan čovjek kao takav je *t o t a l a n* čovjek. On kao da ima dvostruku domovinu: jednu zemaljsku domovinu, to jest ovaj pravi i istinski svijet, a to je njegova prava domovina; i jednu domovinu vrednota, to jest jedan ljepši, čišći, preobražen, iako nerealan svijet, koji je nastao kao projekcija njegovog mišljenja, i koji je prema tome također njegova »prava domovina«. U tom se i sastoji svojstvenost religioznog čovjeka, da u isto vrijeme živi u oba svijeta, jer mu je i jedan i drugi svijet prava domovina. Ako mu je u ovom svijetu pretijesno, prelazi u svijet vrednota. Ako mu je u onoj nadsvjetskoj domovini preširoko, vraća se u ovaj

svijet. Važno je samo, da se religiozni čovjek neprestano nalazi na putu, da je građanin i jednog i drugog svijeta. U neprestanom preseljavanju iz jednog svijeta u drugi, iz ove zemaljske domovine u domovinu vrednota i, obratno, iz domovine vrednota u zemaljsku domovinu, proširuje se čovjekovo znanje, smiruje se njegova čud i jača njegova volja.

Da se ispravno shvati spomenuta domovina vrednota, valja istaknuti da Bergmann zastupa strogo psihologistički pojam vrednota. Po tom shvaćanju je vrednota ili vrijednost samo sintetička tvorba ljudskog duha, koja nastaje na sasvim prirodan način. Vrednote imaju doduše stanovitu stalnost i nepromjenljivost, ali to je ipak samo neka prirodna idealnost, koju ne smijemo zamijeniti s apsolutnom ili čak nadnaravnom stvarnošću. Opće važenje vrednota osniva se na dvostrukom činiocu. Prije svega na subjektivnom činu duha, koji je u svim subjektima isti. Zatim također na »objektivnoj stalnosti oblika kozmičkog« (str. 302), to jest onih oblika, što ih duh gleda i u kojima se nalaze praslike onih oblika spoznavanja i mišljenja, po kojima se ravna biološki shvaćeni duh pri stvaranju svojih vlastitih oblika, a u kojima se također nalaze »povodi i nasilja« za vrijednosne sudove stvorene po duhu. — Svakako se ovdje radi o teško shvatljivoj »objektivnoj« stalnosti i o zagonetnom »objektivnom« važenju. Stoga nije nimalo čudno, kad i sam Bergmann označuje svoje stanovište u tom pitanju kao psihologističko. Kakvu god tezu zastupali u pitanju vrednota, ovdje moramo ustanoviti, da se radi o običnom religioznom fikcionizmu: svijet vrednota je samo izmišljen svijet, djelo naših želja i našeg mišljenja, a u sebi nije nikako realan.

Sve to konačno ne iznenađuje, kad se zna, da je Bergmann pristaša individualne psihologije. To možda najviše dolazi do izražaja u njegovom djelu »Die Entsinkung ins Weiselose, Seelengeschichte eines modernen Mystikers« (Breslau 1932; poredi str. 5, 17), gdje opisuje nutarnji život mislioca, koji u svom »misticizmu« zabacuje osobnoga Boga. Taj moderni mistik jedino vjeruje u prirodu (Naturmystiker, str. 30), a govori među ostalim na ovaj način:

»Ich verstand es nicht, warum Gott ein Geist sein sollte und nicht eine Mutter. Ich verstand nicht, warum er in den Schulbüchern als Mann und Vater abgebildet war. Denn vor dem düsteren und strengen

Auge meines Vaters hatte ich nur Furcht und Zittern, seine ernste stets fordernde oder anklagende Stimme versetzte mich in Schrecken. Alles an ihm war Geist und Wahrheit, Unerbittlichkeit und Kraft. In der Natur aber floss alles so weich und glänzend dahin, ihre Stimme war so heimlich und froh, ihr Auge so warm und gut, ihre Hand so treu und hilfreich, wenn sie dem eben ausgeschlüpften Argusfalter, der an einem Grashalm heraufkroch, die Flügel glättete und trocknete, bis sie glänzend waren von Himmelsblau und Seligkeit und Gottmutter's jüngstes Kind davonflatterte über die blumige Wiese« (str. 39).

Kod tumačenja mističkog doživljavanja u »modernom psihološkom smislu« (str. 116) ide Bergmann tako daleko, da odnos između Boga i duše uspoređuje s muškim i ženskim duševnim kakvoćama u seksualnom značenju riječi. Muškim misticima pripisuje ginekomorfan pojam o Bogu, dok bi ženske imale andromorfnu ideju Boga. U odsjeku pod značajnim naslovom »Sexuologie der Seele - Gott - Paarung« izričito tvrdi i ovo: »Sve je mističko doživljavanje sublimacija seksualnih priskustava u religiozno« (str. 125).

Duša i duh.

Kad je već govor o psihološkim pitanjima, ne će biti na odmet da upoznamo još i Bergmannovo stanovište prema duši i duhu.

Bergmann pripisuje životinji stanovito htijenje, ne samo nagonsko djelovanje. Životinja ima volju, jer njen nagon nije uvijek samo slijep i alogičan, već je dosta često »svijestan svrhe«, kao na pr. kad ptica gradi gnijezdo. Gdje god imamo težnju svijesnu svrhe, tamo počinje volja. Zato u životinje nalazimo već neki početak »slobodnog, to jest psihološki determiniranog« voljnog djelovanja. Razlika između čovjeka i životinje nije toliko u sposobnosti htijenja, koliko u »postignutoj visini i zrelosti duha, koji stoji iza htijenja i koji određuje (determinira) htijenje« (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 342). Oni se razlikuju samo stupnjem razvitka njihovih duševno - duhovnih moći. Dosadašnje su religije neopravdano priznale besmrtnost ljudske duše. Ako ima razloga, da ljudskoj duši pripišemo besmrtnost, onda to isto svojstvo moramo pripisati i duši plemenite životinje, na pr. duši konja ili psa.

Takve i slične misli iznenađuju kod mislioca, koji još hoće na svoj način »opravdati« religiju, koja bi imala primat nad

filozofskim mišljenjem i umjetničkim stvaranjem. One su ipak u potpunom skladu s njegovim evolucionističkim stanovištem.

S evolucionizmom stoji i pada Bergmannova psihologija. Velika je nedosljednost ipak još i u tom, što se unutar djelovanja one duše, kojoj se poriče besmrtnost, govori o slobodi. Samo je duhovna duša slobodna, ali duhovnošću zajamčena je i besmrtnost. Bergmann se doduše poziva na duhovnost duše kao razlog i mogućnost slobode, ali krivo poriče besmrtnost ili neumrlost. On se bori za »religiozne ideale«, ali njegova je nauka u stvari pravi religiozni nihilizam: »Ist es da nicht besser und seliger, sich vorzustellen, wir kehren, wenn wir sterben, in den Schoß des Ewig-Mütterlichen der Natur zurück, das uns gebar, und schlafen an diesem geliebten Herzen einen tiefen und traumlosen Schlaf wie ein Kind, das müde ist vom Glanz eines langen Lebenstages?« (str. 367)

Prema principima djela »Die Natürliche Geistlehre« duh nije ništa drugo do proizvod organskog razvitka: »eine späte Blüte der organischen Entwicklung« (str. 134). Duh kao supstancija uopće ne postoji. Stvarno postoji samo svijet, a u njegovom krilu nastalo je na sasvim prirodan način ono što zovemo »duh« (str. 149): »Geist ist ein Naturgewachsenes der Wirklichkeitswelt« (str. 161). Ili malo kasnije: »Geist ist eine Erscheinung am organischen Wesen der Wirklichkeitswelt. Er entsteht mit ihr, ist von ihr getragen und vergeht auch wieder mit ihr« (str. 167). Treba li jasnijeg priznanja?

Samo pitamo:

Zašto se još govori o duši i duhu, o Bogu i religiji, naročito zašto se uopće još »opravdavaju« Bog i religija, kad i tako nisu ništa realno, već samo subjektivne tvorbe i prazne želje?

Zadnjih godina nastao je naročiti tip filozofsko-religiozne literature, u kojoj se mnogi poznati filozofski i teološki pojmovi upotrebljavaju u sasvim neobičnom značenju. Kod prosuđivanja novijih nazora najveća je poteškoća u tom, da pronađemo ono značenje tradicionalnih riječi, u kojem ih upotrebljavaju pojedini pisci. Tako je na pr. češće govor o »Bogu«, dok se misli na slijepu sudbinu, a spominje se »Providnost«, kad se misli na neku tajanstvenu neosobnu silu. Slično se »religijom« nazivaju pojave i odnosi, koji se prema tradicionalnoj termino-

logiji nikako ne bi smjeli dovesti u vezu s religijom. Tako i Bergmannovo »opravdanje Boga i religije« stvarno niti radi o Bogu i religiji, niti ih opravdava.

Još nekoliko primjedaba.

Da naša slika o Bergmannovom shvaćanju religije bude potpuna, valja upozoriti još na neke njegove primjedbe. Poslije onog što smo dosad iznijeli, nećemo biti naročito iznenađeni, kad se crkva i kršćanstvo izvrgavaju ruglu, ali je svakako i taj njegov način pisanja poučan.

Kršćanska vjera u dogme po Bergmannu rijetko stvara i oblikuje čudoredno čist tip, ali naprotiv često pokazuje mnogobrojne nastranosti (Die Geburt des Gottes Mensch, str. 151). — Religiozna duša u smislu kršćanske nauke o grijehu i milosti je bolesna religiozna duša. Treba biti na čistu s tim, da kršćanska svećenička crkva uopće neće normalne i zdrave religiozne duše, jer inače bi već odavno izgubila svoju vlast (str. 152). — Kršćanska teologija je »najneznanstvenija znanost« (str. 172). — Njoj treba predbaciti »duhovno nepoštenje« (str. 176), jer zavarava ljude vješto izmišljenim pojmovima: zato danas čovjek »mora napustiti staru teološku vjeru u Boga, da ne bi sasvim izgubio vjeru u Boga« (str. 176). — Kršćanski »drugi svijet« je samo slobodna tvorba ljudskog duha odnosno religiozne fantazije (str. 299, vidi također str. 207). — Kršćanstvo shvaća odnos grešnika prema Bogu kao odnos suca prema zločincu, a to je »upravo boljševička nauka židovskog kršćanstva« (str. 333). — Kršćanski grešnik je »svojevoljna religiozna konstrukcija«, isto tako kršćanski pojam spasenja (str. 377). — »Duhovna bića, koja bi bila viša od čovjeka, postoje samo u fantaziji teologa« (str. 344). — Jezuitizam i kršćanstvo uopće kao religija grijeha i pokore bude i razvijaju u čovjeku »perverznan nagon«, da bi potpuno otkrio vlastito nepoštenje pred stranim božanskim okom (str. 153). — Svećeničko kršćanstvo skrivilo je mnogobrojne nečudoredne oblike religioznosti, a takvi oblici (kao na pr. vjera u oprost, u oprostjenje grijeha, u Lourdes, u nebo i pakao itd.) održavaju se i danas pomoću crkvene sankcije (str. 151). — Tko vjeruje u čudo, mora imati praznovjieran pojam Boga (str. 150).

Usput napominjem, da Bergmann krivo piše »Walter Grüehn« (str. 148). Ispravno je: Werner Gruehn.

Nedavno je izašao spis E. Bergmanna pod naslovom »Über die Gründung deutschreligiöser Fakultäten« Leipzig 1940). Nažalost ga još nisam mogao dobiti.

