



crkva u svijetu

POGLEDI

IMATI I BITI: TRAŽENJE ŽIVOTNOG SMISLA

Ante Kusić

Beskonačnost naših težnja i konačnost njihova ostvarenja

Prema mišljenju suvremenog češkog filozofa Milana Mahoveca, pitanje o smislu života danas je »za milijune ljudi postalo jedno od najmučnijih pitanja«. ¹ To je pitanje, samim tim što je »mučno«, znak i odraz osjećaja bezzavičajnosti i dezorijentacije današnjeg čovjeka. Poznati psiholog i psihoterapeut V. E. Frankl smatra, da je 20% slučajeva raznih neuroza prouzročeno osjećajem pomanjkanja životnog smisla. Kriza smisla kao da potresa populacije Zapada i Istoka. Od početka sedamdesetih godina pokazuju mladi ljudi porast zanimanja u odnosu na pitanje o smislu čovječjeg postojanja. Traženje smisla izraženo je npr. u riječima po čitavom svijetu prikazivanog mjuzikla *Kosa*: »Gdje je put, koji ja ne vidim? Tko zna odgovor na moje pitanje — zašto živim i umirem?« ² Mnogi mladi ljudi ne prihvaćaju neki objektivni, i za njih određeni životni smisao. Životni smisao, za mnoge današnje ljude, prije svega je nešto subjektivno, stavljeno u ruke svakog pojedinca — u duhu sartreovske maksime: prije moje slobodne odluke meni ništa nije istinito ni lažno, ništa dobro ni zlo.

Što mi ovdje shvaćamo pod izrazom životnog smisla? Pod tim izrazom podrazumijevamo u stvari sve ono što obuhvaćaju pitanja: *zašto* je čovjek rođen, *čemu* on živi i *kamo* on ide? Preko čovjeka, ta se pitanja proširuju na *cjelinu* svijeta, kao i na pojedinačna područja i pojedinačne pojave. Radi se uvijek o »skladu sa samim sobom i sa svijetom —

¹ M. Machovec, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Freiburg, 1971, 28 ss.

² Ralph Sauer, *Junge Christen fragen nach dem Glauben*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1983, 33; dalje se navodi pod inicijalima R.S.

u istini i u zbilji.«³ Za vjernika, zadnji smisao čovjeka i svijeta temelji se u Bogu, od kojega sve proizlazi i prema kojemu je sve upravljeno, i to u značenju: skriveni Bog — kao jedinstvena »Punina Bitka«, tj. Istine, Dobrote i Ljepote — može u cjelini ispuniti našu potrebu za životnim smislom, dok nikakvo čovjekovo »imati«, kao nešto ograničeno, nije u stanju zadovoljiti neograničenost našega ljudskog »Biti«.⁴ Stari je Marcijal to izrazio riječima »sreća mnogima daje i previše, ali dovoljno nikome«, a Blaise Pascal: »Tražimo istinu, a nalazimo nestalnost; tražimo sreću, a nalazimo bijedu i smrt«.⁵ Goetheov Faust ne nalazi unutarnjeg smirenja: ostaje nezadovoljan sa svim oblicima onoga »imati« što mu ih Mefisto pruža, i Mefisto gubi okladu da će Fausta učiniti sretnim. Između požude i užitka ostaje stanje načelne nesmirivosti, jer: u požudi čezne čovjek za užitkom, a u užitku čezne za pojačavanjem i produživanjem požude. Tu i jest razlog uživanja u raznim oblicima drogiranja, opijenosti psihičke kao i fiziološke — od samoubilačkog karijerizma do kemijskog trovanja. Cjelokupno naše »Imati« ne ispunjava naše »Biti«, ono — s uključenim pitanjima »otkuda«, »kamo« i »čemu« živimo kad već treba umrijeti. Zato čovjek i ostaje »Stranac« samome sebi i »Sizif« — žrtva beskorisnog i apsurdnog životarenja (Camus).

Iz tog apsurdnog unutrašnjeg čovjekova rascjepa između »Imati« što ga daje svijet i »Biti« što nadilazi sve mogućnosti življenja u svijetu slijedi utemeljen zaključak, da je naše, na mnogo načina artikulirano pitanje o smislu života, u stvari zamaskirano pitanje o Bogu kao onome »odakle«, »kamo« i »čemu« našega zemaljskog života. Zbog toga se čovjek i ne smije zadovoljiti sa samo partikularnim oblicima životnog smisla. Njegovo traženje sreće mora se produžiti na cjelinu stvarnosti te protegnuti na vječnu sreću, tj. takvu koja se ne može izgubiti i koja dalekosežno nadilazi ili transcendirira ljudske mjere. Zbog prizemne vezanosti čovjeka na partikularne isječke ili trenutke sreće, što je omogućuje tehnizirani život današnjeg čovjeka, osjeća se taj čovjek bezzavičajan, kao da je u zatvoru. J. P. Sartre je to opisao u svom romanu *Zatvoreno društvo*: svugdje se spotičemo o nekakve zidove, koji ljudima ne dopuštaju mogućnost razvoja vlastitog samstva. Život se čovjeka u suvremenom gradskom društvu odvija u čvrsto zatvorenim građevinskim »kutijama« i društveno klasificiranim grupacijama. U čitavom životu ima samo nekoliko događaja koji unesu ponešto svjetlosti u svakodnevno sivilo (ljubav, vjenčanje, rođenje djeteta...). Tehnika i znanstveni napredak što ga ona omogućuje ne daju čovjeku »uporište« za osjećaj

³ *Weisen der Sinnerfahrung des Menschen von heute*, u A. Paus (Hrsg.), *Suche nach Sinn — Suche nach Gott*, Graz, 1978, 15 ss; nav. RS, 34.

⁴ Usp. Balthasar Staehelin, *Haben und Sein*, Zürich 1969: »Čovjek je već u svome Sada uvijek također dijelić Vječnosti!« — na str. 27. Usp. Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, *Journal métaphysique*, Aubier, éd. Montaigne, 1968: »Svako imati definira se na neki način u funkciji mog tijela...« (str. 102), a naše pravo Biti trebamo tražiti u sferama duha, gdje vlada neuništivost »nade«. Stoga: »Duša je to što ona jest samo po nadi; nada je možda sama tvar od koje je učinjena naša duša... Očajati zbog nekog bića, ne znači li zaniijekati ga kao dušu? Očajati nad samim sobom, nije li to anticipacija samoubojstva?« (str. 100).

⁵ Usp. J. Andreis, *Tragovi mudrosti*, Zagreb, pogl. O čovjeku.

ispunjenosti usrećujućim smislom života: čovjek se osjeća ugroženim, posebno tamo gdje teži za pravdom, poštenjem, prijateljstvom, ljubavi, ljepotom, vlastitom vrijednosti, unutaršnjom ravnotežom i besmrtnosti. Stoga piše poznati fizičar Friedrich Dessauer ovako: »U dnu mi uvijek tražimo ono 'Zadnje', ono Apsolutno, i ne više uvjetovano i ovisno«, jer »svako naše dostignuće otvara nove probleme, svaki uspon nove ponore, i svako povećanje snage donosi nove opasnosti«. ⁶

Traženje životnog smisla sobom nosi zahtjev svakog čovjeka za neugroženom srećom. Mnogi mladi gledaju danas u tzv. »maloj sreći« (slobodno vrijeme, novac, užitak, zvanje, karijera...) svoj životni smisao i — prividno — izvan toga ne traže ništa. Takvo ograničeno traženje sreće može se naslutiti u suvremenim šlagerima koji oduševljavaju mlade. Neki pjevaju: »Sretan biti! — ništa nije teško; praznog srca ljudi — to ne mogu znati. Gledaj prema naprijed, i nikada natrag; Nebo će ti tada novu sreću dati«. ⁷ Ako tu riječ »Nebo« uzmemo u značenju »Bog i vječni život«, mogli bismo i mi vjernici prihvatiti tu ideju kao životnu orijentaciju. Drugi, međutim, pjevaju: »Uzmi sve što ti život pruža! Danas si cvijet, a sutra uvela ruža.« Ako te riječi trebaju značiti isto što i bezobzirni nagonski hedonizam, Horacijeva »carpe diem« (uživaj trenutak), ne obzirujući se na stanovite etičke obaveze, mi vjernici ne možemo prihvatiti takvu orijentaciju. U ovoj stvari mogu svakom čovjeku dobro poslužiti misli Phila Bosmansa, formulirane u njegovu radu o *Sretnim ljudima*: »Sreća čovjeka?! Ja sam istraživao njezine najdublje razloge, i pronašao sam to da razlog čovjekove sreće ne leži u novcu, ni u posjedu, ni u raskošu, ni u ljenčarenju, ni u trgovanju, ni u postignutim uspjesima, ni u uživanjima. Kod sretnih ljudi otkrio sam kao razlog sreće uvijek duboku sigurnost, spontanu radost u sitnim stvarima i veliku jednostavnost. Uvijek sam ostao začuđen: Kod sretnih ljudi nema bezumne pohote. Nikada nisam kod sretnih ljudi pronašao to da su bez smirenosti, podložni huškanju, nečim tjerani, nikada nisam kod njih otkrio sklonost prema samoisticanju. Obično su posjedovali potrebnu dozu humora«. ⁸ U kontekstu ove naše radnje najvažnija je misao: »Kod sretnih ljudi otkrio sam kao razlog sreće uvijek *duboku sigurnost (zaštićenost)*«. Tu je naime nemoguće samoga sebe zavaravati! Zbog činjenice da u kontekstima Jaspersovih »graničnih situacija«: smrti, patnje, borbe i duga (prema drugim ljudima i vlastitom Samstvu), ⁹ svaka naša usvijetna sreća biva u korijenu stavljena u pitanje, ne možemo trajno sebe zavaravati iluzijama o pronalaženju životnog smisla u »malim srećama« golog opstanka. Sigurnost smrti ugrožava osjećaj sigurnosti i zaštićenosti u takvim »srećama« života. Kako može život imati svoj smisao i biti predmetom težnje, kad već sve svršava sa smrću? Zar mi živimo samo za to da umremo? Zar se u nama nešto ne buni protiv misli, da sa smrću sve mora svršiti? Iz takve unutarnje pobune protiv umiranja kao svršne motivacije življenja slijedi opravdani zaključak, da u čovjeku postoji *duboka težnja za beskonačnim*

⁶ Friedrich Dessauer, *Am Rande der Dinge*, Herder, 1951, 38—43.

^{7,8} Usp. RS, str. 35—44.

⁹ Usp. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen i Philosophie*, odgovarajuća poglavlja, passim.

životom. Sam Nietzsche to je naslutio, kad je uskliknuo: »Svaki užitak hoće duboku, duboku vječnost!«

Spomenuta *duboka težnja za beskonačnosti*, kao zadnjim smislom života, može se adekvatno shvatiti samo iz ontološke povezanosti s Beskonačnim Božjim »Biti«, a ne može se dostatno motivirati našom biološkom povezanosti s partikularnim i samo konačnim trenucima »male sreće«, što nam je omogućuje usvijetno »imati«. Ignoti nulla cupido (nema nikakve sklonosti prema nekoj stvari onaj koji baš nikakvu spoznaju nema o toj stvari!) — rekli su stari Rimljani. Čovjekova težnja za beskonačnosti nosi u sebi određenu urođenu spoznaju o Beskonačnome, o Punini Bitka, o Bogu, za kojim naša duša — preko svoje u zemaljskom životu nesmirive težnje za cjelinom Stvarnosti — uvijek iznova i uvijek dublje teži. U takvom se kontekstu javlja naše *pitanje o životnom smislu* čovjeka, tj. *Pitanje o Bogu* kao beskonačnoj Punini Bitka, vječnom i beskonačnom »Biti«, koje stoji iznad svakog usvijetnog »Imati«.

Poznati raketni stručnjak i atomski fizičar Wernher von Braun govori ovako: »Znanost je otkrila, da ništa ne može bez traga iščeznuti. Priroda ne poznaje uništenje nečega, nego samo promjenu. Ako je Bog već primijenio takav temeljni princip čak i onda kada se radi o najmanjim i najbeznačajnijim dijelovima Svemira, nije li onda posve logično računati s time da On upotrebljava taj princip i onda kad se radi o remek-djelu njegova stvarateljskog djelovanja, naime o *duši* čovjeka? Ja vjerujem da On tako čini...«¹⁰ Franz Kafka, sa svoje strane svjedoči: »Čovjek ne može živjeti bez stanovitog trajnog povjerenja u nešto neuništivo u sebi, pri čemu dakako i ono neuništivo kao i povjerenje mogu njemu trajno ostati skrivenima. Jedna od izražajnih mogućnosti takva ostajanja skrivenim jest i vjera u osobnog Boga.«¹¹ Stoga i poznati psihijatar, logoterapeut Viktor E. Frankl, kojega J. Bodamer naziva »pravim pobjednikom psihoanalitičkog nihilizma«, govori o »nesvjesnoj religioznosti našeg vremena« i postavlja ovu tvrdnju: »Čovjek je čovjekom u mjeri koliko je Transcendencije unio u vlastitu osobnost, tj. koliko je ozvučen i koliko odjekuje na poziv Transcendencije. Taj poziv Transcendencije on čuje u savjesti. Savjest je mjesto gdje se javlja Transcedencija.«¹²

Sada možemo sve što je rečeno sažeti u zaključku: Svaki se čovjek, u traženju životnog smisla, nalazi pred odlukom: staviti u prvi plan življenja ono »Imati« ili ono »Biti«, pri čemu, međutim, ni prvi ni drugi član alternative ne bi smio biti lišen vrijednosti, nego samo ispravno vrednovan unutar prihvaćenog odnosa da je naše »Imati« u službi našega »Biti«, a ne obratno. Ne živi čovjek da »jede«, nego jede da »živi« kao čovjek! Pod tim aspektom nameće se slijedeće razlaganje.

Mnogostrukost smisla i jedinstvo smisla

Tematiku možemo obuhvatiti riječima sv. Pavla, u poslanici Rimljanima, gdje se govori o Duhu Svetom kao donosiocu slobode, snage i slave: »Oni koji žive po tijelu, teže za tjelesnim stvarima, dok oni koji žive po Duhu

¹⁰ Usp. *Neue Bildpost*, 1969, br. 39, 3. Nav. RS, 47.

¹¹ Usp. RS, 47.

¹² Viktor Frankl, *Logos und Existenz*, Amandus Verlag, Wien, 1951, str. 64.

teže za onim što je duhovno. Težnja tijela jest smrt, a težnja Duha život i mir... Jer ako po tijelu živite, umrijet ćete. Naprotiv, ako Duhom usmrćujete tjelesna djela, živjet ćete» (Rim 8, 5—13). Istinitost takva zapažanja slijedi iz činjenice da ljude doista možemo danas razvrstati u dvije globalne kategorije: jedne koji žive da imaju i druge koji imaju da žive, tako da se čovječanstvo nalazi u stanovitoj, duhovno vrlo nesigurnoj situaciji, u kojoj čovjek doživljava jedan drugog kao »predmet« a ne kao punopravnu osobnost, zbog čega je i došlo do ostvarenja, za osobnost zarobljivačkih, kultova: filmskih zvijezda, play-boya, erotike, revolveraša, gangstera i bezobzirnih uživalaca novca. Tehničko-materijalna civilizacija »tijela« i »imati« vodila je pojavama: logori, blokovi, ratovi, barijere; krize humanističkih ideala, ravnodušnost prema kultiviranju duha, kult materijalizacije, kult mržnje, tehnološki fetišizam, prezir najdubljih humanističkih vrednota, scijentistički fideizam — gdje znanost više ne može biti garant niti za goli život čovjeka, a pogotovo ne za život dostojan čovjeka.¹³

Dogodilo se ispražnjenje dubljeg smisla našeg ljudskog življenja, i to zbog razduhovljenosti naše kulture i zbog njezine reduciranosti na mehanicistička i privredna dostignuća. U vezi s tim zapaža filozof Henri Bergson: »Čovječanstvo stenje, napola zgnječeno, pod teretom napretka koji je izvršilo... O njemu ovisi najprije to da odluči da li će dalje živjeti... i osim toga — hoće li pružiti nužni napor, kako bi se na našoj planeti... ispunila bitna zadaća svemira koja ide za tim da proizvodi bogove...«¹⁴ Tehnički razvoj — nastavlja Bergson — vodio je tome da je naše tijelo postalo »gorostasno povećano«, dok je čovječja duša ostala »premalena da bi ga mogla ispuniti, preslaba da bi njime mogla upravljati«; »povećano tijelo očekuje stanovit višak duše... i mehanika bi iziskivala stanovitu mistiku«.¹⁵

Prazninu sveobuhvatnog životnog smisla pokušavaju ljudi ispuniti raznim pseudoosmislaonim sadržajima, uvjerenjima svake vrste, ideologijama s opasnim osobnim i društvenim posljedicama. Ovamo spadaju: uvjerenja da će znanost riješiti sve probleme, vjera u tehnički napredak kao jedini i smjerodavni cilj života, slijepo prihvaćanje jednostranih i anti-humanih postavki ideologijskog podrijetla. Na tim područjima dolazi do »obrata vrednota«, gdje više ne služe stvari čovjeku nego čovjek biva stavljen u službu stvarima.

U vezi s tim nameće se pitanje o pravom smislu i cilju čovječjeg života posebno danas. Može li uopće biti govora o nekakvom smislu života? Zar nisu ljudske sudbine, životni tokovi, ljudske sklonosti i težnje između sebe toliko različite, da traženje i prihvaćanje konkretnog životnog cilja izlazi nešto posve proizvoljno, izabrano na temelju prihvaćanja Sartreove kategorije »apsolutne slobode« — gdje »se dolazi na isto, bilo da netko u miru pije ili da je netko vođa narodâ«.¹⁶ U tom slučaju nema

¹³ Usp. Ante Kusić, *Filozofski pristupi Bogu*, CUS, Split, 1980, str. 55—74.

¹⁴ Henri Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, prijevod s francuskog, 317.

¹⁵ Henri Bergson, nav. dj., 309—311.

¹⁶ Usp. Johann Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Verlag Styria, Wien, 1964, 581.

čovjek nikakva »životnog« cilja, i može se govoriti samo o hedonističko-
 -utilitarističkim osmišljavanjima trenutka. Međutim, takav stav o životu
 čovjek ne prihvaća: hvata ga očajnička *mučnina* (Sartre), apsurdnost
 života čini da »samoubojstvo« biva proglašeno »jediniim ozbiljnim pro-
 blemom filozofije« (Camus). Drugim riječima: život je besmisao, kad
 se već sastoji samo od trenutaka ugone. Nije li sve to također odraz
 čovjekova unutarnjeg rascjepa između »Imati« i »Biti«, gdje su nam
 mogućnosti u svijetu ograničene na djelomičnost onoga »Imati«, a
 težnje pameti i volje na totalitet onoga »Biti« u njegovoj neograniče-
 nosti Istine, Dobrete i Ljepote? Na svoj način izrazio je to sv. Augustin
 riječima: »Za se si nas, Bože, stvorio i nemirno je srce naše dok ne
 otpočinu u Tebi.«¹⁷ U izričajima dubinske psihologije, »čovjek nije samo
 uvjetovano biće, koje je upregnuto u svoju biološku i povijesnu indivi-
 dualnost, u vrijeme i prostor između svog postanka i smrti. Biće čovje-
 kovo također je neuvjetovani, beskonačni, neuništivi bitak. U *svome*
Sada čovjek je uvijek također dijelac Vječnosti... kao sitni otisak onoga
 Božanskoga.«¹⁸ Filozofskim jezikom rečeno: »U temelju sve se svodi
 na razliku između onoga što netko 'ima' i onoga što on 'jest'... To
 što netko ima očito predstavlja nešto izvanjskoga u odnosu na samoga
 sebe... Drugim riječima: to što ja imam dodaje se mome Ja.«¹⁹ Tako
 piše G. Marcel o oblicima našega »Imati«, pa dodaje: »Mi ne možemo
 biti bez one, makar i nejasne, sigurnosti da se naše 'Biti' može samo
 nominalno razlikovati od stanovite punine Istinitoga, onoga oprečnog
 prema parcijalnim, specijaliziranim istinama, kojima je, čini se, dosta teško
 pripisati ontološki doseg...«²⁰ Običnim rječnikom možemo sada to izra-
 ziti ovako: čovjek prihvaća mnoge i različite oblike smisla i »Imati«, ali
 svi ti oblici skupa teže prema samo jednom velikom, dalekom i svjetle-
 ćem životnom cilju u praizvornom »Biti«.

Jasno je da je životni cilj npr. Alberta Einsteina bio otkrivanje naj-
 dubljih prirodnih zakona. Zašto je to bio njegov životni cilj? U stvari
 nema odgovora — u smislu nekakva »jer« — na to pitanje. Jednostavno,
 nešto je Einsteina iznutra tjeralo baš u tom smjeru. Tko ili što je »To«
 zapravo? Možemo odgovoriti samo ovo: Duh, koji je u njemu djelovao;
 čovjeka pospješuju stanovite duhovne snage, baš zbog toga što je on
 biće koje je određeno da bude Duh (po neiscrpoj umnosti, slobodnoj
 volji i čuvstvima...). Stoga nikada nije posve zadovoljan sa svojim
 materijalnim (prostorno-vremenski odredivim) uspjesima i ostvarenjima.
 U svakom — posebno unutarnjem — zadovoljstvu i ispunjenosti čežnja
 i nada čovjek doživi htijenje da to stanje vječno potraje. Kad bi čovjek
 i u svom najdubljem ontičkom osnovu bio tek tjelesnost u kojoj »sve
 teče«, on bi bio bez takva htijenja za vječnim trajanjem, alko već pri-
 hvaćamo staru latinsku mudrost da nema čežnje za onim što je sasvim

¹⁷ Usp. Johann Fischl, nav. dj., 138. Navedeni Augustinov tekst odraz je
 Augustinova prihvaćanja platonističkog učenja o »vječnim idejama«: mi ne
 bismo imali »nesavršenih« oblika spoznaje kad u našoj pameti ne bi bilo
 iluminacije koju daje Bog kao »savršena Istina«! Isto tako, mi ne bismo
 imali »nemirno srce«, kad u našoj duši ne bi bio prisutan Bog kao »Besko-
 načno Dobro (Sreća)«.

¹⁸ Balthasar Staehelin, *Haben und Sein*, str. 27.

¹⁹ Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, 195.

²⁰ Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Etre*, Aubier, 43.

nepoznato. Bili bismo »slijepci od rođenja« pa ne bismo mogli čeznuti za posve nepoznatim »bojama«! Svim tim asocijacijama htjeli bismo samo naglasiti ideju, kako svi i različiti oblici smisla u okviru ljudskoga »Imati« ostaju na kraju usmjereni na jedan jedini životni cilj najunutarnjije i duhovne jezgre čovjeka, u kojoj težimo za puninom Bitka u doseg totaliteta Istine, Ljepote i Dobrote. Sam Einstein je dao više izjava, koje ukazuju na to kako je on prirodne zakone gledao kao nešto božansko, te da je sav njegov rad išao za tim da se na temelju spoznaje tih zakona približi božanskim idejama o stvaranju. U takvim misaonim kontekstima on je spajao u određeno jedinstvo prirodoslovnu znanost i vjeru, kako to pokazuje i ova njegova izjava: »Prirodoslovlje bez vjere je šepavo, vjera bez prirodoslovlja je slijepa.«²¹ Slično tome možemo reći za velike umjetnike, kad u svojim glazbenim, slikarskim i pjesničkim djelima izriču najviše ljudske dosege Ljepote, Dobrote i Istine. Slušati glazbu, zadivljen biti pred umjetničkim remek-djelima, nije samo užitak; time čovjek iznutra raste u smjeru Ljepote, Dobrote i Istine što pripadaju punini Bitka.

Uz takve primjere životnog smisla, očito, ima mnoštvo ljudi čiji je jedini životni cilj, kako se čini, steći što više novca, napraviti karijeru ili osvojiti vlast, itd. To slijedi iz čovječje slobode izbora: sve što spada na čovjeka može imati dva predznaka, i svi mi nosimo u sebi ta dva predznaka u više ili manje posrećenoj pomiješanosti. To međutim ne demantira prvu postavku o jedinstvu životnog cilja, kojem su upravljani mnogi i parcijalni naši ciljevi. Stoga se u jednom himnu iz svetih indijskih knjiga *Veda* pjeva o među besmrtnosti ili »somi«, koja omogućuje čovječje sjedinjenje s onim božanskim: »Pili smo *somu*, postali smo besmrtni; kad smo stigli na svjetlo, našli smo Bogove... prosvijetli nas, učini nas sretnijima... Obznanjujući red, o ti koji sjajiš redom; obznanjujući istinito, o ti, čije je djelo istinito, obznanjujući vjeru, o kralju Soma, tebe radnik najviše voli. Poteci, o piće, za Indru svud naokolo... poteci svojim sokom prema... blagu i slavi.«²² Dalekosežno je u tom kontekstu zapažanje starog Marcijala kad kaže: »Sreća mnogima daje i previše, ali dovoljno nikome.«²³

Iz ovoga što je rečeno možemo ovako zaključiti: Znanstveni rad Einsteina bio je bez sumnje u određenom smislu upravljen na Boga, jer je u njemu plamtjela želja približiti se Bogu na temelju spoznaje zakona što ih je On stvorio. Zato Einstein i govori: »Moja se religija sastoji u poniznom poštovanju Beskonačnog duhovnog bića više naravi, koje se Biće objavljuje u malim jedinkama, što ih mi — pomoću naših slabih i ograničenih osjetila možemo predočiti. To duboko i osjećanju primjerenom osvjedočenje o postojanju neke više Misaone Sile, koja se očituje u neistraživom svemiru, sačinjava sadržaj moje predodžbe o Bogu.«²⁴ To se može reći i o radu umjetnika i velikih etičkih preporoditelja čovječanstva: u svima je njima plamtjela želja približiti se Bogu preko Ljepote i Dobrote, uvijek samo parcijalno prisutne u njihovim djelima

²¹ Walter Heitler, *Gottesbeweise?*, Zug, 1977., 48.

²² J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Nakladni zavod MH, Zagreb, 1983. str. 618.

²³ Usp. Josip Andreis, nav. dj., poglavlje O sreći.

²⁴ Lincoln Barnett, *Einstein und das Universum*, Fischer Bücherei, 134.

i njihovu življenju. U traženju smisla života uvijek postaju ljudi nadahnjivani i djelotvorni snagom nekog unutarnjeg poticaja, koji proizlazi iz duha. Ima toliko oblika životnog smisla koliko ima ljudi. Međutim, za svaki životni smisao vrijedi da je proizašao iz određenog impulsa Ljubavi. Da li je to ljubav prema spoznaji, ili prema umjetnosti ili prema etici, to ovdje nije važno. Već je sv. Pavao uočio da postoje »mnogi darovi, ali samo jedan Duh« (1 Kor 12, 41). To znači: iz jednoga Božjega Duha, iz kojeg proizlaze darovane sposobnosti ljudi, proizlazi i sama ljubav prema njegovim stvorenjima, i to u tisućama oblikā.

Ljubav je božanskog podrijetla. Stoga je ona pravi put prema duhovnom napretku. Čovjek je unaprijed usmjeren na Duha, inače on ne bi imao sposobnost svojim umom, čuvstvima i voljom doživljavati bezgraničnost obzorjā Istine, Ljepote i Dobrote. Njegovati i razvijati samoga sebe u tom smjeru najviših dometa našeg ljudskog doživljavanja cjeline Bitka jest onaj jedan i jedini cilj našeg života, u koji se »slivaju« svi ostali tokovi naših parcijalnih životnih ciljeva. Ma kako raznovrsno bilo naše ljudsko djelovanje i naše sklonosti, zadnji smisao našeg zemaljskog života ostaje porast participacije u onomu nečemu duboko duhovnom, koje je božanskog podrijetla. Svako naše »Imati« ostaje u konaturalnoj funkciji božanskoga »Biti«, u kojem i čovjek participira. U takvom kontekstu možemo reći: Vjera u beskonačno »Biti« (totalitet Bitka, ili prema vjermičkoj terminologiji: vjera u Boga) omogućuje usklađivanje odnosno ispravno vrednovanje raznih naših »Imati«. Ta vjera u beskonačno »Biti«, ovdje shvaćena bez eklezijalno odnosno institucionalno određenih ideoloških konotacija, nošena je najprije povjerenjem u Transcendenciju, koja je iznad svakoga našeg ljudskog »Imati«. Kad netko daje život za Pravdu, Istinu, čovjekoljubivost, za Boga, u kontekstima navedenih obrazloženja, taj se već izdigao iznad svakog imanentističkog-usvijetnog »Imati« u transcendenciju obuhvatnog »Biti«. Što želim reći neka objasni zabilježka G. Marcela iz njegova *Metafizičkog dnevnika*. Marcel zapaža: »Kad sam gledao jednog psa koji je ležao pred nekim dućančićem, došla mi je na usta misao: 'Ima jedna stvar čije je ime živjeti, i ima druga stvar koja se zove egzistirati: ja sam izabrao egzistirati.«²⁵ Egzistirati, živjeti kao ličnost za Istinu, Ljepotu, Dobrotu, za ono »Biti« u njegovim beskonačnim participacijama znači vjerovati u Transcendenciju i živjeti od povjerenja u Transcendenciju. Možemo to nazvati vjerom u Boga, vjerom u pobjedu Pravde, vjerom u pobjedu Istine, vjerovanjem u jednu Višu silu, ili drugačije; sve to ovdje biva od drugorazrednog značenja za samu našu temu o uključnicama korelacije »Imati-Biti«. »Imati« biva životno osmišljenim po onome »Biti«. Imanencija u smislu cilja ostaje u funkciji Transcendencije. Povjerenje u Transcendenciju postaje poticajem za nadilaženje Imanencije ili usvijetnosti. Stoga nam se ovdje kao daljnja tema nameće pitanje o vjeri kao povjerenju.

Vjera kao povjerenje

Ulazimo u problematiku posluživši se zapažanjima triju poznatih mislilaca. Filozof Gioberti zapaža: »Bezvjerac niječe postojanje Božje, ali u svom umovanju, on je prisiljen da izmisli par naziva kao što su 'va-

²⁵ Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, 139.

siona', 'priroda', par velikih imena, koja ne znače ništa, a moraju ispuniti prazninu nastalu poricanjem Božanstva...²⁶ Njemački pjesnik E. Geibel tvrdi: »Vjera kojoj zatvoriš vrata vraća se kroz prozor u obliku praznovjerja. Kad otjeraš bogove, dolaze sablasti.«²⁷ J. J. Rousseau naglašava: »Napuštanje svake vjere vodi k napuštanju čovječanskih dužnosti.«²⁸ Ako nešto dublje proanaliziramo implikacije tih misli na konkretni život čovjeka kao vječnog »Stranca« (Camus), kao »Stepskog vuka« (Hesse), granzivca »Sidarte« i na riječi preporođenog Sidarte (Hesse), uočiti ćemo — u kontekstima kategorija »Imati« i »Biti« — što u stvari znači *vjera kao povjerenje*, gdje »povjerenje u Biti« mosi u sebi snagu za regulativno nadilaženje nedostatnoga »Imati« u njegovoj drogirajućoj, opojnoj i samoubilačkoj snazi halucinogenog životnog cilja.

Latinski jezik je npr. obuhvatnost ideje »vjerovati« izražavao s riječi »credere« — »cor dare«, što izvorno znači »dati srce«. Iz takve etimološke dedukcije riječi vidi se, kako se u unutaršnjem stanju označenom s riječi »vjerujem« u temelju radi o odnosu između dviju osoba, koje imaju jedna u drugu povjerenje, jer se one međusobno cijene. Bez nekog temeljnog povjerenja ne bi bio moguć zajednički život ljudi: svatko bi u svakome doživljavao suparnika, protivnika, i zavladao bi istrebljivački zakon džungle, u kojoj — naravno — nema »zajedništva« ili kolektivne suživljenosti. Kod vjerovanja ne stoji u prvome planu sadržaj spoznaje, premda ni taj nije bez značenja, nego je to osoba u koju se vjeruje. Vjera kao povjerenje znači: Vjerujem u Tebe! Bog i vjera, za vjernika npr., idu nerazdvojivo skupa. Vjera u kršćanstvu označena je time da vjernik svoje srce povezuje na osobu Isusa Krista, u kojemu je Bog na jedinstven i nenadmašiv način došao u blizinu nama ljudima. U smislu stanovite unutarnje, snažne duševne potrebe povjerenja može se reći da je čovjek po prirodni religiozno biće. Stoga se i događa ono: kad ljudi Boga istjeraju iz srca, dolazi praznovjerje s najrazličitijim sablastima. Tako se kaže i u jednoj suvremenoj pjesmi da »bez vjere — jednostavno — ne ide«: »Svaki čovjek vjeruje u nešto, čak i onda kad misli da ne vjeruje ništa. Nitko ne može ljubiti nekog čovjeka ako nikako ne vjeruje, jer drugi ne može u beskraj dokazivati, da on to ozbiljno misli. — Nitko ne može u drugoga imati povjerenje, ako on neće da vjeruje, jer onaj drugi ne može u beskraj dokazivati, kako on zaslužuje povjerenje. — Nitko ne može nešto planirati ili činiti, ako on neće da vjeruje, jer on ne može znati što donosi budućnost.«²⁹

Prema zaključcima kriminaloga E. Eriksona i psihologa R. Spitzza sposobnost za povjerenje jest uvjet za individualni i društveni razvoj djeteta. Manjkav emocionalni odnos između odgojitelja i djeteta vodi kod djece u domovima, od sredine prve godine života, dosta često do smetnja i retardacije u cjelokupnom razvoju, vodi pothranjenosti i pojavama zapuštenosti. Ta djeca ostaju duhovno zaostala, nesamostalna su i umiru

²⁶ Josip Andreis, *Tragovi mudrosti*, pogl. O bezboštvu.

²⁷ Isto. pogl. O vjeri.

²⁸ Nav. mj.

²⁹ Jörg Zink u. Reiner Röhricht, *Was Christen glauben*, 9. Aufl. 1978; nav. RS, str. 62.

u nerazmjerno velikom broju.³⁰ Izvorna potreba povjerenja odnosno već endogeno uvjetovana sposobnost za povjerenje (Urvetrauen) nužna je i učenjaku, ukoliko ga u znanstvenim istraživanjima vodi pravo vjersko povjerenje u prirodne zakone. Ljubav između mladića i djevojke, muža i žene također se zasniva na odnosu povjerenja, koji se racionalno ne može obuhvatiti. To zgodno formulira francuski pisac H. Stendhal s riječima: »Ljubav je nalik na vrućicu. Pojavi se i ugasi, a da volja pri tome nema nikakova udjela.«³¹ »Ja Tebi vjerujem« — temeljni je uvjet međuljudskog zajedničkog života. U toj analogiji treba promatrati i vjeru u smislu religije. »Vjerujem u Boga«, »vjerujem u Isusa Krista!« Te formulacije religijske vjere, kao i vjera u prije spomenutom kontekstu prirodnih zbivanja, nose sa sobom poistovjećenost sa svojim Idealom, na koji se misli, s kojim se živi i za kojega se živi, toliko duboko i toliko svestrano da čovjek samoga sebe pronalazi tek u identifikaciji sa svojim Idealom odnosno svojim »pravim Ja«. Ili u formulacijama Biblije: »Ne živim više ja, nego živi Krist u meni.« Takav stupanj identifikacije samog sebe i vjere u Ideal, npr. u Krista kao ideal kršćanstva, imamo u posve angažiranim i konsekventnim kršćanima, uzorima poput Dom Helderera Camare, Majke Terezije, Franje Asiškog i tolikih drugih velikih kršćanskih ličnosti. Poistovjećenje u mislima i svakodnevnoj životnoj praksi s tako evanđeoski prožetim uzorima omogućuje kritičko provjeravanje učenja Isusa Krista. Iskustveni doživljaji s takvim dosljednim kršćanima u stanju su dati mladim ljudima sigurnost da vjera stvarno oblikuje svijet, da ona ljude stvarno čini čovječnima, pa prema tome da vjera nije nešto iluzorno, maglovito, beskorisno, nego da je ona nešto čovjeku urođeno, prirodno, korisno i vrlo konstruktivno. Kroz takva iskustva shvati mlad čovjek, kao i svaki drugi koji želi shvatiti, što zapravo znači »vjera kao povjerenje« (u Boga, u Krista, u izgradnju čovjekoljubivosti, u bratsku ljubav i pravdu, itd.). Na temelju iskustva životodavne prakse spoznaje se i priznaje snaga neke ideje, pa i kršćanstva.

Ako vjeru označimo kao povjerenje, u kojem se stalno svako naše »Imati« preoblikuje u »Biti« (u duhu evanđeoskog ideala »biti sličan Bogu« kao stvaralačkom počelu svakog Dobra), javlja se samo od sebe pitanje o odnosu između vjere i znanja. Naširoko je rašireno mišljenje da »vjera nije znanje«. To je mišljenje — tako globalno formulirano — kritički neodrživo, jer: bez stanovitog znanja nema načelne mogućnosti za bilo kakvo povjerenje. Ignoti nulla cupido! — pa čak ni »cupido confidentiae« (čak ni »ljubav povjerenja«). Zbog toga mislioci našeg stoljeća govore o različnim načinima čovjekova spoznavanja. Tako oni govore npr. o proračunavajućem i o smisaodavnom mišljenju, gdje se to »proračunavajuće« mišljenje odnosi na razne oblike našega »Imati«, a ono »smisaodavno« na ostvarivanje našega »Biti«. Stoga poznati fizičar, utemeljitelj teorije kvanta Max Planck govori ovako: »Vjera je povezivanje čovjeka s Bogom. Ona počiva na strahopoštovanju pred jednom nadzemaljskom Silom... Dovediti samoga sebe u sklad s tom Silom... stalna je težnja i najviši cilj čovjeka koji vjeruje. Jer samo tako... on se može osjećati zaštićenim i samo tako biva on sudionikom u najčisti-

³⁰ Usp. RS, str. 63.

³¹ Josip Andreis, nav. dj., poglavlje O ljubavi.

joj sreći, ispunjen unutarnjim mirom duše... — U suprotnosti s time, za prirodoslovca je primarna datost sami sadržaj njegovih osjetilnih percepcija i iz toga izvedena mjerenja. Polazeći odatle nastoji prirodoslovac — putem induktivnog istraživanja — po mogućnosti približiti Boga i od njega određeni poredak svijeta... Tako za vjernika Bog stoji na početku, a za prirodoslovca na kraju mišljenja. Za jednoga Bog znači temelj, za drugoga krunu izgrađnje svakog znanstvenog promatranja svijeta...³² U spomenutom razlikovanju između »proračunavajućeg« i »smislaodavnog« znanja i mišljenja može za orijentaciju poslužiti obrazloženje matematičara i filozofa Ludwiga Wittgensteina, koje glasi: »Vjerovati u Boga znači shvatiti pitanje o smislu života... Vjerovati u Boga znači da još nije gotovo sa stvarima u svijetu. Vjerovati u Boga znači vidjeti da život ima svoju svrhu«.³³ Wittgenstein, filozof neopozitivističko empirističkog shvaćanja u kojem se filozofija svodi na samu kritiku jezika prirodoslovnih znanosti (*»Granice mog jezika znače granice mog svijeta«*), katolički obraćenik, asketa po uzoru na Tolstoja, piše o smislu života: »Smisao svijeta mora ležati izvan svijeta. U svijetu jest sve tako kako jest i sve se događa tako kako se događa; unutar svijeta nema nikakve vrednote — i kad bi je bilo, ona ne bi imala nikakve vrijednosti. Ako neka vrednota postoji..., ona mora ležati izvan svega događanja i svega s obilježjem 'tako i tako' označenog — bitka (So-Seins)... Naš život je beskonačan isto tako kako je naše vidno polje bezgranično... Rješenje zagonetke života u prostoru i vremenu leži izvan prostora i vremena«.³⁴ Wittgenstein naglašava i ovo: »Svakako, postoji ono što se ne da izgovoriti. Ono se pokazuje, to je *ono Mističko*«.³⁵ Vjera, dakle, nije matematika, kao što ni ljubav nije matematika. Matematika ima svoja mjerila točnosti. Vjera ima svoja mjerila po vezi sa smislaonošću cjeline našega života. Ta je *smislaonost* totaliteta života uvjerljivo motivirana iskustveno proživljavanom težnjom za beskonačnošću i vječnošću: naš um npr. ne zaustavlja se na parcijalnoj istini, naša volja, naša čuvstva ne zadovoljavaju se trenutačnom i povremenom realizacijom lijepoga i dobrog. Budući da proživljavamo težnju za beskonačnošću i vječnošću Istine, Dobrote i Ljepote, a nikako tu težnju ne ostvarujemo unutar imanencije svijeta, događa se u nama otpor prema neizbježnosti onoga »tajanstvo stvari i života zebe; ne poznam ništa, a najmanje sebe« (Tin Ujević). U takvom kontekstu govori jedan od najpoznatijih atomskih fizičara našeg doba, Werner Heisenberg: »Mi možemo govoriti posve jasno o atomima, i to jezikom matematike, koji je precizan i neprotivurječan. Ali, ako ono što smo napisali matematički prevedemo u naš obični govor, prisiljeni smo upotrijebiti slike i usporedbe. Ta misaona situacija, kako mi se čini, pruža dobru usporedbu za shvaćanje izričaja vjere. S jedne strane, tu govorimo također o jednoj stvarnosti ili, bolje, Zbiljnosti, koja u svim narodima uvijek iznova biva shvaćena, ali o kojoj ipak, s druge strane, u svim kulturama i u svim vremenima biva govoreno samo u usporedbama i slikama. Sve su to slike, koje se

³² Hubert Muschalek, *Gottbekenntnisse moderner Naturforscher*, 4. Aufl. Morus-Verlag, Berlin, 1964, 81—82.

^{33,34,35} Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1963. Usp. fragmente o smislu, vrednoti, beskonačnosti života, mističnosti osjećaja svijeta kao ograničene Cjeline, itd.

točno ne podudaraju. Ali mi znamo, da iza njih stoji jedna Zbiljnost...³⁶

Nameće se pitanje: Što stoji iza naših katoličkih slika i usporedbi o našoj kršćanskoj vjeri?! Umjesto da odgovorim ja, radije prepuštam odgovor poznatom piscu i nobelovcu Heinrichu Böllu, inače »kritičkom katoliku«, kako to on sam za sebe kaže! — Na pitanje »Što vi mislite o kršćanstvu?« odgovorio je Heinrich Böll ovim riječima: »Ja prepuštam svakom pojedincu da sebi predstavi stravični san jednog pogańskog svijeta, ili da predstavi sebi svijet u kojem bi bezboštvo bilo konsekventno prakticirano: da ljudi puste da padnu u ruke čovjeka. Nigdje u Evandelju ja ne nalazim opravdanje za ugnjetavanje, ubijanje, nasilje; kršćanin koji se tim ogriješi jest krivac; onaj pak tko je žrtvovao ljude Baalu ili Huitzilopochtliju izvršio je samo obrede svoje vjere. Među kršćanima, milosrđe je barem mogućim, a tu i tamo doista ima njih kršćana; i tamo gdje neki od takvih nastupi, svijet upada u čuđenje... Ja znam: povijest crkava puna je užasa; ubijanja, ugnjetavanja, teror bili su i prakticirani i izvršavani, ali među kršćanima bili su i Franjo, Vinco Paulski, Katarina; trebalo bi puno prostora, kad bih ovdje htlo ispisati registar Rimskog martirologija. Čak i najlošiji kršćanski svijet ja bih stavio ispred najboljeg poganskog, jer u kršćanskom svijetu uvijek ostaje prostora za one kojima ni u jednom poganskom svijetu nema mjesta: za bogalje, bolesne, stare i nemoćne! I — što je još više... — ima ljubavi za one koji su se poganskom kao i bezbožnom svijetu činili ili se čine beskorisnim... Ja vjerujem u Krista, i vjerujem da bi 800 milijuna kršćana na ovoj zemlji moglo izmijeniti lice ove zemlje...³⁷

Vjera kao povjerenje u Boga, u Krista, u Ideal, počinje međutim uvijek iz srca čovjeka, pa mi se stoga čini umjesnim ovdje navesti jednu molitvu kineskih kršćana. Ta molitva glasi: »Gospodine, probudi Tvoju crkvu i počni sa mnom. Gospodine, sagradi Tvoju zajednicu i počni sa mnom. Gospodine, daj da posvuda na zemlji dođe mir i poznavanje Boga i počni sa mnom. Gospodine, donesi Tvoju ljubav i istinu svim ljudima i počni sa mnom.«³⁸

Kroz povjerenje takvih širina razvija se čovječje »Biti« i bivaju regulirane opasne i često privlačne devijacije u izdvojeno »Imati«.

Traženje svog »Biti« kroz neuništivost nade

Tema se nameće, jer su tjeskoba i depresija postale donekle »znakom vremena«. Na jedan ili drugi način one proizlaze iz supstancijske defektnosti cjelokupnog našeg »Imati«. Tjeskoba i depresija jesu — slikovito — žaljenje duše za odgovarajućim »Biti«. Čovjek je danas proganjan strahom u zvanju, pred odlukom, u izboru zvanja, strahom pred budućnošću, bolešću, smrću, pritiscima na svijest i savjest, poteškoćama u braku, u obitelji, bježanjem pred stvarnosti življenja: u drogiranje, u alkoholizam, u panseksualizam. Prijeteći pred nama stoji sablast ekološke katastrofe. Mogućnost nuklearnog masovnog uništenja prijetećima i ispunjava ljude tjeskobom. Za razliku od prošlih vremena, čovjek

³⁶ Usp. RS, str. 66—67.

³⁷ Usp. RS, str. 85.

³⁸ Usp. RS, str. 91.

se danas ne plaši previše od prirodnih katastrofa, jer nekako se od njih zaštićuje. Na mjesto tih katastrofa danas nastupa čovjek sa neproračunljivim mračnim silama u sebi, i on, čovjek, prouzrokuje u čovječanstvu danas daleko više tjeskobe i straha negoli sama priroda. Čovjek više ne vjeruje drugom čovjeku. Jedan u drugome gledaju radije opasnog rivala, otimača, izrabljivača, pa ljudi upadaju u stanja dezinteresiranosti, apatije, pasivnosti, beznadnosti i životne tjeskobe za budućnost — što biva praćeno prakticiranjem lozinki »poslije nas potop«, »grabi trenutak«, »kruha bez rada i užitaka do iznemoglosti«, »uživaj sada, a sutra kako bude«, i slično. Filozof Heidegger govori danas o tjeskobi kao temeljnom raspoloženju (Stimmung) čovjeka, koje bi ga trebalo trgnuti iz uspavanosti u onome »Se« (man) stilu življenja (živi se, radi se), te učiniti da takav čovjek mase postane Pojedinač, Ličnost, Egzistencija. Doživljavanje »tjeskobe« čini nas da jasno osjetimo vlastitu bespomoćnost i ovisnost, kako to naglašava S. A. Kierkegaard, pa zbog toga baš nju, kao konstruktivno čuvstvo, trebamo iskoristiti za proces dozrijevanja u Ličnost, u Pojedinač. Kierkegaard je svoju knjigu *Der Begriff der Angst* (Düsseldorf, 1958; *Pojam strepnje*) posvetio baš pitanjima tjeskobe. U toj knjizi opisuje tjeskobu kao specifičnu odliku čovjeka, po kojoj se kao ograničeno, duhovno i slobodno biće razlikuje od životinje i od anđela. Što je čovjek dublje tjeskoban, tim je on više čovjek,³⁹ misli Kierkegaard. Takvu misao potvrđuje suvremena dubinska psihologija, ukoliko utvrđuje, uz slučajeve da tjeskoba može oslabiti angažiranost čovjeka, također slučajeve da ona može provocirati pojačanje volje za borbu. To onda tjeskobi daje stanovitu pozitivnu i konstruktivnu funkciju, nekako prema zapažanju karakterologa »očajanje je bol slabija«, kao i književnika N. Tommasea, kad govori: »Čovjek koga bol ne odgaja, ostaje uvijek djetetom«. ⁴⁰ Ovdje je umjesno postaviti razliku između straha i tjeskobe. Strah se odnosi na nešto određeno, a u stanju tjeskobe čovjek se osjeća pred ništavilom, bez tla pod nogama, kao da tone u praznini. Tjeskoba se odnosi na cjelinu našeg opstanka, kao tjeskoba pred smrću, tjeskoba zbog zahvaćenosti osjećajem krivnje, osjećajem besmislenosti postojanja, promašenosti života — u skladu s drastičnim zapažanjem A. G. Matoša: »Moderan je čovjek moralno siročić, a moderan život ilustracija bestijalnog egoizma i bestijalne borbe za bestijalan život«. ⁴¹

U stanju tjeskobe čovjek agresivno reagira prema svojoj okolini, i lako upada u paniku. Ako se preda stanju tjeskobe, tj. ako joj se ne suprotstavi junački i bezobzirno, on sasvim lako upada u rezignaciju i očaj. U tjeskobama života čovjek osjeća težnju za zaštićenošću. Tada, povjerenje u druge ljude može ga osloboditi tjeskobe, ali još efikasnijim biva to da sâm svijesno preuzima odgovornost u vlastite ruke i da razvija vlastite sposobnosti autokontrole. Francuski pisac Georges Bernanos naglašava kako u konačnici nema protiv tjeskobe nikakva drugog lijeka osim »prepuštiti se volji Božjoj, odrekavši se vlastite volje«, kako to čine sveci i kršćanski mističi. Način kako to, uz ostala djela, čine mistici,

³⁹ S. A. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, njem. izd.: E. Hirsch, Düsseldorf, 1958, 161.

⁴⁰ Josip Andreis, nav. dj., poglavlje O boli.

⁴¹ Nav. dj., poglavlje O životu.

dade se naslutiti iz savjeta ruskog mistika Serafima iz Sarova. Monah Serafim bio je veliki dušobrižnik. Njegova ćelija bila je danju i noću okružena svijetom. Sve je ljude susretao i savjetovao s istom toplinom srca. Svetac (1759—1833) je imao dar vidovitosti i svetačkog zračenja. To svetac postiže mrtvenjem svog tijela, doživljavanjem Božje prisutnosti u svakom stvorenju, maksimalnim suživljavanjem sa sadržajima svoga vjerskog meditiranja (Kristovom mukom, životom, smrću, uskrsnućem, euharistijom, itd.), osjećajem potpune radosti zbog izravnog zajedništva s Bogom, koncentracijom na ono Božansko i odvezanošću odnosno neosjetljivošću za ono zemaljsko — osim ukoliko je ono u funkciji božanske stvarnosti.⁴² U takvom osobnom unutarnjem stanju mistik dobiva golemu unutarnju snagu, on zrači Božju dobrotu i ljubav, ostajući u osnovnom raspoloženju maksimalne samozataje uz maksimalnu dostupnost za dobro bližnjega. U takvim kontekstima »Starec« Serafim iz Sarova daje ljudima dušobrižničke savjete: »Idi srednjim putem, nemoj težiti za onim što nadilazi tvoje granice, inače ćeš pasti, i izrugat će te neprijatelj«; »nikada nemoj laskati samome sebi; upoznavaj u sebi dobro i zlo«; »u svojoj duši stavi stvari u svijetu u takav red, da ti nikada nekoga ne zavaravaš i da nikome ne dozvoliš da te vara«, »prema svojoj vlastitoj duši vježbaj obzirnost i podnosi njezine pogreške i nesavršenosti kao i pogreške bližnjega, a da se ipak ne prepustiš lijenosti i neurednosti«, »izbori unutarnji mir, i veliki broj ljudi oko tebe naći će svoj vlastiti spas«.⁴³

Kao zaštitni zid protiv tjeskobā što ih čovjeku donosi isključiva ili glavna usmjerenost na unutarsvjetsko »Imati«, u vjerskim svjetonazorima, posebno artikulirano u kršćanstvu, naglašeno je orijentaciono životno stajalište nade, trajne i neuništive, ukoliko Bog »piše pravo i po krivim crtama« i ukoliko kršćanin, poput Abrahama, računajući na providnost Božju, ostaje sposoban nadati se čak i »protiv svake nade«. Stoga se već u starozavjetnoj knjizi Sirah kaže: »Tko se boji Gospoda, ne boji se ničega, i ne straši se, jer je Gospodin nada njegova. Blago duši onoga koji se boji Gospoda!... Gospod ne odvraća očiju s onih koji ga ljube... on im je štitnik od vjetrova pustinjskog i sjena u jari podnevnoj, obrana od posrtaja i oslon protiv pada. On je radost srcu i svjetlost očima, on je zdravlje, život i blagoslov.« (Sir 34, 14—17). Kršćanska nada ima pred očima čovječju budućnost, ali ona ne gubi iz vida sadašnjost. Bez uvažavanja te sadašnjosti, kršćanska bi nada bila utopijsko sanjarenje, po Kristovoj logici o kazni zbog »zakopavanja« talenta i životnoj orijentaciji »kruh naš svagdanji daj nam danas«. Opo mena Blaisea Pascala međutim može odlično poslužiti kao regulativ za praksu: »Mi se nikada ne zaustavljamo u sadašnjosti... Sadašnjost nije nikada naš cilj... Mi nikada ne živimo, nego — samo se nadamo živjeti; i tako biva neizbježivim, da mi, koliko god radimo za sreću, nikada nećemo biti sretnima«.⁴⁴ Čovjek koji je ispunjen nadom u Boga

⁴² Usp. Toma Čelanski, *Životopis sv. Klare*, Symposium, Split, 1979; Gerda Walther, *Fenomenologija mistike*, Symposium, Split, 1985; L. Gardet, *Mistika*, KS, Zagreb, 1983; Walter Nigg, *Vom beispielhaften Leben*, Walter — Verlag Olten, 3. Auflage, 1978, 171—190. Usp. također: Sveti Ivan od Križa, *Duhovni spjev*, Symposium, Split, 1977.

⁴³ Walter Nigg, nav. dj., str. 179.

⁴⁴ B. Pascal, *Pensées*, br. 172.

također ima časova tjeskobe, isto kao i svi ostali ljudi; ipak, međutim, on je prilično zaštićen od očajanja kao i drske obijesti, jer on i u najgoroj tjeskobi ima vjersku sigurnost da je Bog s njime prisutan u istome čamcu i da On samo prividno spava. I kršćanski vjernik, mora se pošteno reći, iskusi svakodnevno svoju nemoć i spotakne se o usvijetne granične situacije. Pri tom ipak ostane predan i jak, jer ima povjerenje u sveopće Božje upravljanje svijetom i njime osobno. Stanovit kontrast takvom rasterećujućem povjerenju u Boga predstavlja jedna izvanredna slika Edvarda Muncha. To je slika »Krik« (Schrei). U prednjem planu vidimo čovjeka gdje stoji na mostu. Uz oba uha pritisnuo je ruke, da nikakav glas izvana ne može doći do njega. Usta su mu široko otvorena, on iz sebe iskričava unutarnju tjeskobu. Široko otvorena usta zarobljuju promatrača još više negoli prazne očne šupljine. Čovjek ne čuje ništa niti vidi išta, on još može samo vikati. Čitav njegov opstanak obuhvaćen je u tom jednom kriku. Lice je zagnjurenjeno u svjetložutu boju, tako da je sablasni utisak slike još više pojačan. Jedno mračno, deprimirajuće duševno stanje, zrcalo našeg doba?!

Baš protiv takva unutarnjeg stanja čovjeka nastupa Krist, kad kao životno načelo postavlja ono: »Neka se ne uznemiruje srce vaše! Vjerujte u Boga i u mene vjerujte« (Iv 14, 1). Svaki, vjerom doista prožeti, kršćanin živi za budućnost, i to u jednoj takvoj nadi kakvu izražavaju riječi suvremene liturgijske pjesme: »Mi ćemo živjeti, preživjeti — nadživjeti sve tjeskobe: život je nada, iz duha, duha od Duha Isusova. Naš Brate, naša svjetlosti, daj nam svoga Duha. — Mi ćemo živjeti, preživjeti, okove nadživjeti, pod okovima dalje živjeti: život je sloboda, sloboda iz duha, duha od Duha Isusova. Naš Brate, naša uvijek otvorena vrata, daj nam svoga Duha. — Mi ćemo živjeti, preživjeti, odbačeni postrance nadživjeti; mi ćemo živjeti, preživjeti, čak i postrance nadživjeti: život je ljubav, ljubav iz duha, duha od Duha Isusova. Naš Brate, naš Kruše, daj nam svoga Duha.«⁴⁵ Pravi i dosljedni kršćanin trebao bi uvijek trajno tražiti i ostvarivati nove sadržaje nade, stvarajući od onih Kristovih »pet talenata« — deset, od »četiri« nova četiri, i nikada ne »zakopavši« niti onaj jedan jedini što ga je primio. Sve to moraju biti uvijek nove — bilo sitne ili krupnije — nade, ali nade: odraz životnog usmjerenja »sursum corda« po formuli filozofa Maritaina: čovjek nije ono »sum« (jesam što jesam), nego je on trajni »sursum« (uvijek »dalje«, »više«, »prema Gore« u vjeri, ufanju i ljubavi). »Mi živimo od jedne nade do druge, nadamo se posjetu, nadamo se svojoj velikoj sreći, nadamo se lijepu vremenu, nadamo se boljim prilikama, nadamo se većoj plaći... nadamo se nečemu, nadamo se mnogočemu, nadamo se svemu... nadamo se ljepšoj budućnosti, imamo nadu u čovjeka, ufamo se u Boga, nadamo se nemogućem, nadamo se poboljšanju, nadamo se olakšanju, nadamo se priznanju... nadamo se mnogo, nadamo se veoma mnogo, nadamo se — sve«.⁴⁶ Dosljedan kršćanin nastoji uvijek imati Boga pred očima i stoga ne postaje očajnikom, ne biva »desperados« ni u kakvoj situaciji. Po riječima kardinala Helderla Camare, kršćanin treba da uvijek bude »duga« koja osvjetljava život:

⁴⁵ Usp. RS, str. 110—111.

⁴⁶ Nav. dj., str. 112.

»Čemu se smješkaš, mladiću? O da znaš, kako bih ja bio sretan, kad bi se ti smiješio zbog pouzdanja i nade — u život! Ali, još bih bio sretniji, kad bi ti mogao naučiti trajno očuvati smiješak: zbog radosti prema dobroti, zbog razumijevanja prema slabosti, zbog neustrašivosti prema neuspjehu, zbog zahvalnosti pri pomisli na Boga.«⁴⁷ Taj isti dosljedni kršćanin i crkveni poglavar u Brazilu, Helder Camara, živeći u simbolici »duge«, kad ona naviješta dolazak lijepa vremena, savjetuje mladom čovjeku iz svoje pjesme: »Barem u noći pusti svom srcu da otpočine..., barem po noći prestani juriti; smiri želje koje te zaluduju; pokušaj pustiti svoje snove da odspavaju. Predaj sebe, tijelo i dušu, — predaj sebe, do kraja, bez ikakve ograde, u Božje ruke.«⁴⁸

Završni osvrt

U procjepu između »Biti« i »Imati« odvija se ljudski život. Zastajući kraće ili duže vrijeme na usputnim stanicama svoga zemaljskog »Imati«, čovjek uvijek iznova doživljuje nuždu da ide »Dalje«: njegovo »Imati« nije njegovo »Biti«; on je ovdje načelno na putu — Homo viator, on nije ovdje nikada na cilju — Homo numquam ad finem veniens. U čitavom svome vremensko-prostornom »Imati« čovjek uvijek iznova teži za beskonačnim »Biti«, bez vremensko-prostornih ograničenja. Snagom vezanosti uz imanentističko-usvijetno »Imati« postavlja sebi u životu mnoge ciljeve, koji se međutim, htio to čovjek ili ne htio, kroz faustovsku neuspješnost pronalazjenja sreće, prije ili poslije raspadnu, te — indirektno — svakom čovjeku otkrivaju da je on »stvarnost Beskonačnih Daljina«, i da je svako njegovo malo i usvijetno »Imati« u funkciji njegova velikog i transcendentnog »Biti«. Kad se pak već radi o transcendentnosti onoga »Biti«, na jedan ili drugi način imamo posla sa stanovitim vjerovanjem, koje se pojavljuje kao povjerenje u svoje Ideale i kao neuništivost nade u njihovo ostvarenje. I doživljaji povjerenja i doživljaji nade transcendiraju tj. nadilaze svaki oblik čistog fakticiteta pa već time pokazuju da čovjek u sebi nosi kao životni cilj usmjerenost na ono Beskonačno »Biti«. U terminologiji vjernika to Beskonačno »Biti« zove se Bog. Za nas kršćanske vjernike čini mi se umjesno završiti ovaj prikaz o traženju smisla života s nekoliko misli posvećenih Bogu, i s nekoliko misli posvećenih stvaranju ozračja nade. Misli o Bogu izriču unutarne stanje velikog kršćanina, protestantskog teologa Dietricha Bonhoeffera, kroz vrijeme smrtonosnih patnji u koncentracionom logoru: »U meni je strašni mrak, ali kod Tebe je svjetlost; ja sam osamljen, ali Ti me ne napuštaš; ja sam malodušan, ali kod Tebe je pomoć; ja sam uznemiren, ali kod Tebe je mir; u meni je gorčina, ali kod Tebe je strpljivost; ja ne razumijem Tvoje putove, ali Ti poznaješ put za mene.«⁴⁹ — Misli o nadi, zacrtavajući stanovitu teologiju nade u kontekstima triju teoloških kreposti (vjere, ufanja i ljubavi) i četiriju kardinalnih kreposti (mudrosti, pravednosti, hrabrosti i umjerenosti), izražava francuski pjesnik Charles Péguy. U pjesmi »Tajna nevinog Djeteta« govori Péguy: »Ja sam — govori Bog — Gos-

⁴⁷ Helder Camara, *Mach aus mir einen Regenbogen*, Pendo-Verlag, Zürich, 1981, 96.

⁴⁸ Helder Camara, nav. dj., 101.

⁴⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1977, str. 158.

podar triju kreposti. Vjera: to je vjerna žena u braku. Ljubav! to je rjezna majka. Nada! ona je ipak sasvim sitna djevojčica. Ja sam — govori Bog — Učitelj kreposti. Vjera traje odvijeka do vijeka. Ljubav se dariva odvijeka do vijeka. Ali ipak, moja mala, sitna nada — ona je ta koja svako jutro ustaje... Moja sićušna nada jest ta — koja nam svako jutro zaželi dobar dan.«

Usvijetno »Imati« i transcendirajuće »Biti«, kao čovjekova vremenitost u funkciji postizanja beskonačnog i vječnog Bitka, kao smisao čovjekova života, idu skupa i njihovo jednostrano zanemarivanje odnosno izdvojeno naglašavanje vodi u opasne frustracije i razorna otuđenja, kao uostalom i svako drugo nepoštivanje onoga što čovječji duh i tijelo — kao zdravi i uravnoteženi — snagom svojih prirodnih potreba zahtijevaju za svoj normalan razvoj i održavanje svoje funkcije u stvaranju sve boljeg čovjeka i čovječanstva.

»THE HAVE« AND »TO BE«: A SEARCH ABOUT THE MEANING OF LIFE

Summary

Man, when viewed in the line of his achievements, acquisitions, appears limited whereas, in the line of his human aspirations, tendencies, appears limitless, hence suffering from an obvious and afflicting disparity.

While realizing that disparity we are led to discover that in man exists an invincible internal split between his to be and his to have; a split between his craving for the Fullness, for the Totality of Being, of Truth, of Godness, of Beauty and his to have, which is supplied to him by the things of the world during his earthly life. Simply, man craves for the limitless while he actually achieves only the limited; he seeks eternal happiness and finds the suffering and death; while he hunts for an unending meaning of life, he encounters only momentary and quite partial goals of the particular periods of life. Yet, in the multiple variety of these partial goals there is present in man a dominant meaning of life. For some that dominant meaning is erroneously centered on »to have itself« and for others is centered in a correct and in an comprehensive direction on »to be itself«.

Life's orientation on mere »to have« has led humanity toward a possibility of a self-destruction, whereas life's orientation on »to be« leads man from immanence into Transcendence; from the mere »inwordliness« into a religious acceptance of God.