



crkva u svijetu

RAZGOVORI

RAZLIČITI PRISTUPI TEODICEJSKOJ PROBLEMATICI

Ante Kusić

U ovom se prikazu želim osvrnuti na članak Josipa Čurića »Dokazivanje Božje opstojnosti nekoć i danas«, objavljen u *Katehezi* (Zagreb, br 2/1982, str. 49—66). (Moj prikaz je već davno sastavljen, ali nije mogao biti objavljen zbog tehničkih razloga.)

Dr. Čurić je naglasio u spomenutom članku nužnost povezivanja *religijsnog* iskustva s pokušajima teorijskog rješavanja problema spoznatljivosti Boga kao tajnovite Prastvarnosti ili Svestvarnosti. U članku ima dobrih poticaja, ali i postavki koje u sebi nose nedorečene uključnice pa zahtijevaju kritički osvrt, nadopune i razjašnjenja. Najglavnije razjašnjenje zahtijeva sama — egzistencijalno prevažna — situacija *vjerodostojnosti* vjere. Bez razumno motivirane vjerodostojnosti vjere ostaje svaki čovjek-vjernik ugrožen opasnošću vjerskog otuđenja, tj. izložen vjerskoj alijenaciji zbog zanemarivanja unutarnje potrebe da udovolji zahtijevnosti svog razuma u pitanju prihvaćanja određenog — ovdje vjerskog — svjetonazora. U članku dra Čurića naglašeno je da vjera biva vjerodostojnom po *iskustvenoj praksi*. U značenju naknadnog ili aposteriornog *potvrđivanja* vjere kao prihvaćenog pogleda na svijet i život, ta »iskustvena praksa« i njezina važnost ne mogu se nijekati. Međutim, problem »iskustvo vjere i spoznatljivost Boga« ovdje se nameće pod drugim vidikom, i to pod vidikom *načelnog* ili *anticipativnog prihvaćanja* vjere kao životne orijentacije, pri čemu vjera ne bi mogla imati niti bi imala potrebne, za razum prihvatljive motivacije, — jer bi jedna takva motivacija bila načelno nemoguća. Pitanje se može postaviti i ovako: Ima li smisla prihvatiti vjeru, kad već ona nema za sebe razumski obrazložive vjerodostojnosti? Isplati li se ozbiljno prihvatiti vjeru kao pogled na život? — vjerovati, je li to razumno ili je nepametno? Ima li ikakva smisla — vjerovati? Ili slikovito rečeno: Nije li besmi-

sleno htjeti graditi kuću i istovremeno poricati mogućnost razumnog nacрта te kuće? Sažeto, u konačnici: Da li su formulacije vjerskih postavki, koje se s prihvaćanjem vjere uzimaju kao životna orijentacija, zapravo *opterećivanje* sebe i drugih fiktivnim »sadržajima« koji su u stvari »bez sadržaja?«

U članku dra Čurića dolazi se na to da se vjera *može i treba* prihvatiti bez obzira što *nije moguće* dati neku *razumsku motivaciju* za opstojnost Boga. Drugim riječima, članak, kako sam ga ja shvatio i doživio, nosi u sebi dvije osnovne misli: a) nekadašnje »dokazivanje« opstojnosti Boga *nema* nikakve vrijednosti; b) u Boga treba naslijepo vjerovati, na temelju *subjektivno* doživljenog vjerskog iskustva. Takve dvije misli zahtijevaju određenu kritičku analizu i eventualno iscrpnija tumačenja. — U ovom prikazu želim dati svoj osvrt i svoja zapažanja, upozoravajući na logičke nemogućnosti i očevidne nespojivosti u kontekstima prihvaćanja vjerskog svjetonazora. Pokušat ću obrazložiti dvije navedene Čurićeve postavke i opravdati svoje mišljenje o dokazivanju Božje opstojnosti.

a) »NEVALJANOST« DOKAZIVANJA BOŽJE OPSTOJNOSTI?

Čitajući studiozno navedeni članak, nije se moguće osloboditi osjećaja da autor — u konačnici — nije čuo valjanost i mogućnost bilo kakva misaono-razumskog pristupa problematici *vjerodostojnosti* kao važnom anticipativnom faktoru u prihvaćanju vjere. U članku je rečeno da »Zim-ska škola« za čč. ss. katehiste nije nikakav znanstveni skup, nego sastanak religiozne zajednice, kojoj je stalo do »religioznih i apostolskih ideala«, a ne do »učenjačkog *nadmudrivanja*« (Kateheza, Zagreb, br. 2/1982, str. 50; potcrtao AK). Takav temeljni stav, sâm po sebi, kritički je neprihvatljiv: »ideali«, čak i oni koje etiketiramo »*religioznim i apostolskim*«, uz načelno obezvređenje misaonih motivacija, mogu biti *lažni*, obmanjivački, te tako postati psihički »opijum« i opasna frustracija ljudskog razuma, kad taj zahtijeva odgovarajuće misaone motivacije za prihvaćanje vjere kao *vjerodostojne*, u prirodi svijeta i samog čovjeka ukorijenjene, životne orijentacije. Davanje takvih motivacija ne smije se ironično nazvati »*nadmudrivanje*«, nego ga treba korektno nazvati: *misaono motiviranje vjerodostojnosti vjerovanja u Boga*. Kako je moguće bez ozbiljnog umskog motiviranja govoriti o ozbiljnom prihvaćanju »religioznih i apostolskih ideala«? Ne prijete li opasnost da se ti *ideali* ne iščahure kao »fiks-ideali«, ili da se visoka čovjekoljubivost »mističke« vjere bez također razumskog motiviranja ne očituje — u svojoj zadnjoj konsekvenciji — kao prava »mistifikacija«?

Kao pozitivan poticaj u članku se ističe da u mladim dušama treba formirati »*krepko osvjedočenje o Božjoj opstojnosti*«, da ih treba »*informirati*« na koji će način svoj stav *ispravno* izlagati i *sustavno* obrazlagati« (nav. dj., str. 50; potcrtao AK). Oprečno takvom poticaju, slijedi demoralizirajuće osporavanje misaonog rada »predavača teodiceje«, koji — eto — oboljeli od sterilnosti »akademske profesije« beskorisno »iznose svoje pojmove, svoje dokaze«, »za taj posao dobivaju honorare« i od vjerničke »konfesije« nekorektno čine »akademsku profesiju« (nav. dj., str. 52). Takva osporavateljska eksplozija i takva upotreba naljepnica baš ništa

ne doprinosi za rješavanje pitanja o »*krepkom osvjedočenju*« o Božjoj opstojnosti. Kako se uopće može govoriti o »*krepkosti*« osvjedočenja, o »*ispravnosti*« izlaganja i »*sustavnosti*« obrazlaganja, kad je već unaprijed svako misaono nastojanje »*teodicejskih*« predavača nazvano *dociranje*, u značenju: isprazno govorenje, naklapanje bez stvarna sadržaja. Pisac je, i sâm kao profesor teologije i filozofije religije, radije trebao protumačiti čime bismo drugim osim »*pojmov*« odn. njima odgovarajućih riječi i od njih sastavljenih obrazloženja, redom izvučenih »*iz iskustva*« (»*ne-nužnost*« stvari u svijetu, »*nezadovoljivost*« čovječjih težnja, »*nastajanje*« stvari u svijetu i njihova »*prouzročenost*«...), mogli »*ispravno*« *izlagati* i »*sustavno*« *obrazlagati* vjerske istine koje su povezane s pitanjem Božje opstojnosti.

U vezi s potrebom opravdane kritičke budnosti u članku se napominje kako već apostol Pavao u Ateni ispovijeda da i »*duhovni kumiri*«, bili oni »*pjesničkog* ili filozofskog porijekla« svedjednako ostaju »*kumiri*«, idoli, karikature božanstva, tj. predodžbe ljudskih mozgova koje »*Boga istinitog*« više pomračuju nego otkrivaju (nav. dj., str. 51; potcrtao AK). — Međutim, ni ovdje, unatoč potrebi kritičke budnosti pred vjerskim »*kumirima*«, autor ne daje odgovora na pitanje koje nameće sama impostacija članka: Kad već u djelovanjima čovječjeg uma, intelekta, *nema*, kad se radi o Bogu, ničega što ne bi bilo kumir i idol ili karikatura, kako je uopće moguće spasiti »*Boga Istinitog*« (prema članku!) od kvalifikacije »*duhovni kumir*«?! Iz toga bi onda u konačnici slijedilo da je *cjelokupno učenje* teologa, pa i ono o »*Bogu Istinitom*«, »*Bogu Živom*« — za koje se zalaže pisac članka — u konačnici samo obmanjivanje, »*rabulistika*« (izraz dra Čurića! — znači »*zamućivanje*«, »*lovljenje* u mutnom«). Izlazi i to da su sve uriječene formulacije raznih vjerskih »*dogmi*« i vjersko-moralnih postavki u stvari *mistifikacije*, u kojima se »*kumiri*«, »*idoli*«, »*karikature božanstva*« *nekorektno* serviraju ljudima kao ontičke odrednice Boga »*Istinitog*« i »*Živog*«.

Protivno takvoj impostaciji i dedukcijama što iz nje izlaze, nama se čini da treba reći: — Ontičke odrednice Boga kao »*Istinitog*« i »*Živog*« uočavamo mi ljudi uvijek *dalje nadilazećom* snagom našeg intelekta, pošavši od stvari u svijetu, onih »*istinitih*« i »*živih*«. Pri tom naš intelekt »*iznutra čita* (imtus legit) *korelativnost* međuodnosa usvijetno spoznatog, istinitog i živog (s malim slovom), i transcendentnog Istinitog i Živog (s velikim slovom) i to: ne rabulistički, nego *analogno*, tj. donekle onako kao što »*mrtva*« fotografija omogućava *raspoznati* živog čovjeka s fotografije. Već to, međutim, nije mala stvar za razborito prihvaćanje vjere kao vjerodostojne.

Konstruktivno i proživljeno zvuče riječi prof. Čurića: »*Iz Objave znamo*... da smo pozvani te jedanput zagledamo *Boga licem u Lice*«. Tim je riječima međutim odmah, čini se kao demant, dodana tvrdnja: »*Nakon*... svih filozofskih istraživanja, Bog ostaje čovjeku *Omnino Ignotum*«, posvemašnja Nepoznanica« (nav. dj., str. 51—52; potcrtao AK). Od sebe se nameće pitanje: Kako se može bilo što *znati* o »*objavnim*« informacijama danim od Nekoga tko je načelno »*posvemašnja Nepoznanica*«?

Čini se da i ovdje treba priznati ono »*in medio virtus*« odn. »*veritas*«. Ni Tomino ni Pavlovo govorenje o »Nepoznanici — Bogu«, što ga spominje pisac članka, kao — recimo — ni Carellovo o »Čovjeku — Nepoznanici«, ne zvuči tako ubitačno agnostički, kako se to doživi čitajući tretirani članak. Toma Akvinski je svoje pisanje o Bogu nazvao »slamom«. Međutim, Toma je vodio računa o tome da je »plamsaj« takve »slame« ipak nuždan za osvjetljivanje nekih pristupa pitanju »vjero-dostojnosti« vjere u Objavu, jer bi bez toga vjera, sama za sebe — budući da se u vjerskim »istinama« uzetim iz Objave »sriče Neizrecivo« — htjeli mi to ili ne, postala zavaravanje. Pavlov »Nepoznati Bog« (Dj 17, 24—29) nije »posvemašnja« Nepoznanica, kao što ni fizičaru — na kraju nepoznato dvojstvo »energija/masa«, »korpuskul/val«, »materija/antimaterija« — nije posvemašnja »nepoznanica«; inače ne bi mogao ni pokušati istraživati zakonitosti fizikalno dostupnog svijeta! S obzirom na tvrdnju o načelnoj nespoznatljivosti Boga nameće se pitanje: Kako se uopće smije reći da »iz *Objave znamo*« da ćemo Boga gledati »licem u *Lice*«, ako je Bog načelno proglašen »Posvemašnjom Nepoznanicom«? Kakva je to »Objava«, koje »Lice«, kakvo »*gledanje*«? — kad pred nama stoji bezdan »posvemašnje Nepoznanice«? Čini nam se da bi bilo beztemeljno pozivanje na Objavu, ako se ne prihvaća stanovita *korelativnost* logičko-ontoloških parova: »spoznajni čin — spoznati sadržaj«, »fenomen-noumen«, »stvar za nas — stvar po sebi«, »spoznajuće — spoznato«, »subjektivno — objektivno«, »nastalo — nenastalo«, »postojeće — nastajuće«, »relativno — apsolutno«, »agnostičko — kognostičko«, »immanentno — transcendentno«, »bivstvujeće — nebivstvujeće«, itd. Meni se čini da ovdje treba — kao po sebi očevidno — dodati: Kad mi ljudi načelno ne bismo mogli spoznati, i to intelektom (*intus legere*) ukoliko on »iznutra čita«, nikakvu *stvarnu razliku* između bitka i nebitka, »bića« i »nebića«, »biti« i »ne-biti«, u njihovim raznovrsnim kontekstima, tada, načelno, ne bismo mogli spoznati nikakvu »*istinu*«; ne bismo mogli imati ni znanje o sebi i drugome. Ukratko: ništa ne bismo mogli znati, pa ni praviti razliku između »nešto« i »ništa«.

U članku se također kaže kako se prosvjetiteljski mentalitet pokazao nehumanim u znanosti i tehnici, te da stoga »ne možemo očekivati da bi prosvjetiteljski stil filozofiranja i teodicejskog dokazivanja bio valjan i uspješan« (nav. dj., str. 53). — Meni se čini da je povezivanje »nehumanosti« tehničističkog nadahnuća s »teodicejskim dokazivanjem« nelogično i deplasirano. Nelogično! Rađi se o dispartnim sadržajima, između kojih ne postoji zajednički rasudni »*fundamentum comparationis*«, zbog čega se nameće asocijacija na nemogućnost »zbrajanja« npr. krušaka i krumpira. Osim toga, konteksti u koje se stavlja »nehumanost« prosvjetiteljstva mogu se — servirajući poluistine — tako nategnuti da bi netko drugi koji nije sklon vjeri, s jednakim pravom, mogao vjerniku prigovoriti da je baš religija »nadahнула« razne oblike nehumanosti. Bilo bi deplasirano ulaziti u polemiku oko toga! Ja ovdje želim reći samo to da se »prosvjetiteljsko« nastojanje oko tehničkih i drugih znanstvenih otkrića i samo »teodicejsko« nastojanje mogu podjednako zlo-upotrebiti, kao što se mogu i korisno i humano upotrijebiti.

Mislim da se treba posebno osvrnuti na ono što je autor napisao u vezi sa shvaćanjem Teilharda de Chardina, a neposredno se odnosi na moju

knjigu *Filozofski pristupi Bogu*« (Split, 1980). U članku prof. Čurića stoji: »Ni iz jednoga retka ne može se ondje razabrati kad, gdje i kako bi čuveni isusovac (T. de Chardin) 'filozofski' pristupio k Bogu; kad, gdje i kako bi nam u ruke dao sustavan, upotrebljiv dokaz da Bog postoji... Po sebi, Teilhardova nesolidna fantastika izrazit je simptom krize u koju je prosvjetiteljska 'znanstvenost' dandanas zašla« (nav. dj. str. 54).

Umjesto takve potcjenjivačke ocjene Chardinova djela, pisac bi bio nešto korisnije učinio da je znanstvenim činjenicama pobijao sine ira et studio Chardinovu sliku o svijetu, te da je izbjegao olako izrečenu i u sebi nedomišljenu ocjenu »nesolidna fantastika«. Patroni objavljivanja Chardinovih djela ne bi bili učenjaci i mislioci formata Louisa de Broglia, Arnolda Toynbeea, Andréa Malrauxa, itd., kad bi Chardinova slika o svijetu bila »nesolidna fantastika«. Dokazi protiv dokaza, a ne etiketiranje, važan je zahtjev istraživačko-znanstvene ozbiljnosti! — U vezi s Čurićevim prigovorom mojoj knjizi — uz uvjet dobre volje i malo intelektualnog napora — nameće se asocijacija: — Zar Chardinova »evolucija, emergencija, kompleksifikacija — osvješćivanje, pleromizacija, kozmogeneza... sve do Kristogeneze« (usp. moju knjigu, str. 192. i sl.), kao evolucijske manifestacije *ontičkog prirasta* u razvoju svijeta prema »Točki Omega« — Kristu kao jedinom »Vječnom i Velikom Stabilnom« *ishodištu* sveopćeg vitaliteta, ne nose kao očevidan *korelativ nastajanja* stvari u svijetu neophodnost *postojanja* Vječne Stabilnosti, Prastvarnosti koju nazivamo Bog? Nadalje, zar »materija« kao »Sveta« i kao »Božanska sredina« (usp. moju knjigu, str. 199. i sl.) ne nosi u sebi *korelativ* postojanja Boga kao ishodišta njezine »svetosti«? Da Chardin *ne povezuje* na panteističko-naturistički način svijet i Boga u nešto istovjetno, dokazuju i njegove izravne riječi: »(Evolucijsko) nezavršivi karakter svemira« *nema u sebi ništa* od one »ontičke Punine Vječnosti, koju kršćanska filozofija pripisuje Bogu« (Chardin, *Die Schau in die Vergangenheit*, Walter Verlag, Olten 1965, str. 143). Chardin izričito nastavlja: »Nužnost svemira« ujedno je »posljedica slobodne Stvoriteljeve odluke« (nav. mj.). Drugim riječima, ali sada — zbog Čurićeva prigovora — u obliku silogizma:

Što god se razvija, evolviraju, na način *ontičkog prirasta* novonastalih stvarnosti (emergencijâ: života iz neživota, svjestitosti iz nesvjestitosti, spoznaje iz nespoznaje), ono se razvija, evolviraju, snagom nekog »Vječnog i Stabilnog« *Drugoga*, u kojem oduvijek postoje u eminentnom smislu tj. protegnute u beskonačnost same ontičke osebjnosti tih novonastalih stvarnosti. — A svijet se sastoji isključivo od bića koja se razvijaju, evolviraju, putem takvih *ontičkih prirasta*. — Dakle: postoji jedno »Vječno i Stabilno« *Drugo*, tj. ontička Punina Bitka, Bog, Kozmički Krist, u značenju Ishodišta (Alfa) i Dohodišta (Omega) svih »ontičkih prirasta« u razvoju svijeta.

Prof. Čurić potertava to da su »filozofski argumenti«, odn. pokušaji misaonog produbljivanja o postojanju Boga samo »psalafan«, tj. »traganje i tapkanje po mraku«, dok na takva pitanja »istom Objava može suvislo odgovoriti...« (nav. dj., str. 54). S druge strane, makar je ljudski intelekt tako degradiran i njegovo misaono djelovanje u odnosu na Boga

toliko zanijekano, kaže se u članku da je Bog »kičma« naše »sveukupne svijesti i savjesti«, da je on »stožer« cjelokupne »naše čovječnosti« (nav. dj., str. 54). — Ovdje se ne vidi kako je moguće suvislo povezati tako protuslovne postavke! — Samo se po sebi nameće pitanje: Ako već bilo koja naša razumsko-pojmovna odrednica čini od Boga, načelno, samo »idol« i »duhovni kumir«, »karikaturu« i tome slično (usp. str. 51), kako se još smije uopće postaviti tvrdnja da o Bogu »može suvislo odgovoriti« istom »Objava«? Zar i »Objava« nije formulirana ljudskim riječima kao izražajnim znakom »pojмова«? I daljnje pitanje: S kojim se pravom — uz prihvaćanje stava o neizbježnom »duhovnom kumirstvu« — ipak smije Boga nazvati »kičmom« naše sveukupne »svijesti i savjesti«, te čak »stožerom« naše »čovječnosti«? Nije li se već u takvim postavkama ono teodicejsko »dokazivanje« (osvjetljivanje!), u početku izbačeno »na vrata«, u istom članku vratilo »kroz prozor«, i to u starom logičkom okviru »uzrok-učinak«? Ako to nekome izgleda odveć nategnuto, nameće se novo pitanje: Da li Bog proglašen kao »kičma« i »stožer« također postaje »duhovni kumir«, »karikatura« i »idol«? Budući da se u članku to posljednje ne želi tvrditi, meni se čini da se i u takvim odrednicama o Bogu u stvari »iščahurila« stara »analogia entis«! Pa neka doseg »filozofiranja« bude čak »tapkanje u mraku«, kako se to kaže u članku, taj doseg ipak za nas ljude nije malen; u tapkanju po mraku može se mnogošta »otkriti«! Ni »slijepac od rođenja« nije posve bespomoćan u svome »mraku«, jer baš »tapkanjem po mraku« pronalazi nužnu i odgo-varajuću »orijentaciju«, u koju dalje »vjeruje«, odn. prihvaća je, jer se pokazala »vjerodostojnom«. Preformulirano za naš slučaj, može se reći ovako: Pronašavši Boga »tapkanjem po mraku«, tj. »misaonim« putem, mi možemo prihvatiti Objavu kao od Boga danu poruku za našu vjerničku orijentaciju.

b) ISKUSTVO VJERE KAO GLAVNI RAZLOG VJEROVANJA — PO ČURIĆU

Prof. Čurić pravi u svom članku, u odnosu na ljudsku misaonu aktivnost, neuobičajenu razliku između čovjeka kao »filozofa« i normalnog »ljudskog bića«. »... Bog — kaže on — neizmjereno nadilazi svu našu filozofsku rabulistiku: zato nam je On, kao filozofima, Neistraživ, Neizreciv, Nepoznat... Ali je Apostol smjesta dometnuo i napomenu da nam je Bog u isti mah, kao ljudima, nevjerojatno Blizak...« (nav. dj., str. 55). O Bogu imamo, kaže se u članku, »religiozno iskustvo«, neposredno uočavajući da je On »naše 'Sve'...« tj. Onaj u kojem »nastajemo, nestajemo, jesmo...« (str. 55). To naše »religiozno iskustvo« — kaže Čurić — može biti *mistično, transcendentalno* i *normalno*. Ono je neposredni dar Boga, dar »odozgo«. Za to »iskustvo«, dakle ne bi ni trebalo tražiti nikakvu potvrdu »odozdo«, iz razuma, pomoću pojmovanja.

Međutim, u vezi sa svim tim nameće se jedna »bumerang-asocijacija«, posebno u odnosu na »filozofsku rabulistiku«: Nije li to teška »filozofska rabulistica« (lat. rabula, ae = zamučivanje; franc. rabouillir = zamučivanje vode, npr. za ulov nekih riba), kad se postavlja oštra granica između onoga »kao filozofima« i onoga »kao ljudima«? Nije li postav-

ljanje takve granice nova varijanta starog sofizma »ćelavac«: s kojom »vlasi« nećelavost prelazi u ćelavost? U našem slučaju: S kojom »nijansom pameti« ljudi prelaze u filozofe, kad je pitanje o Bogu? Zar »čovjek« kao »razumno biće« ne nosi u sebi »voljenje mudrosti (filo-sofia«), »potrebu filozofiranja« kao i potrebu jela i pića, hodanja i disanja? Dalje: Zar nama »kao ljudima« Pavlov bliski Bog nije »Blizak«, uočljiv upravo pomoću odgovarajućeg »filozofiranja« (sistematski primjenjene »misaone aktivnosti« čovjeka)? »Religiozno iskustvo« Boga kao »Bliskoga« ni u jednom trenutku nije ostalo bez misaone pratnje određenog »filozofiranja« — čak i »filozofiranja protiv filozofiranja«. Zbog te posljednje, evidencijom osigurane postavke slobodan sam ovdje sažeto prikazati autorovo filozofiranje o Bogu, makar je članak — eto — načelno protiv filozofiranja o Bogu (kao »psalafana«, kao »rabulistike«, po kojima se mogu stvarati samo »idoli«, »kumiri«, »karikature« božanstva).

Filozofiranje o Bogu u Čurićevu članku sažiman u tri postavke, zapravo tri skraćena silogizma. Oni glase: 1. Postoji *mistično iskustvo* Prastvarnosti; dakle, postoji Bog. 2. Postoji *transcendentalno iskustvo* gladi i žeđe za Božanskim Beskrajem; dakle, postoji Bog. 3. Postoji *normalno iskustvo* neutrnjive iskre životnog Smisla; dakle, postoji Bog (usp. nav. dj., str. 55—59). — Te tri postavke, tri silogizma izraženi su u članku pametno, koncizno, konstruktivno i jasno. Dobro bi bilo da nisu ponegdje protkani bespotrebnom ironijom, jer to kvari dojam smirena misaonog pristupa problemima. Osim toga, kako mi se čini, te su misli odn. postavke uglavnom varijacije na stare teme u raznim »teodicejama«: »mističko iskustvo« je varijacija na staru temu postavljanja razlike između »nenužnih bića« i vrhovnog »Nužnog bića«, s kojim »mistik« biva spojen na poseban način; »transcendentalno iskustvo« je varijacija na staru temu o »stupnjevima savršenosti« u stvorenjima, koji nas stupnjevi — kao prema vrhu stepeničaste piramide — vode prema Beskraju Božjeg savršenstva; »normalno iskustvo« životnog Smisla je varijacija na staru teodicejsku temu o »želji za blaženstvom«, ukoliko se ta ne ispunja ovdje u zemaljskom životu. S tim u vezi sada se nameće pitanje: Zašto je raspravljanje o tim stvarima po raznim dosadašnjim teodicejama u Čurićevu članku diskvalificirano kao »filozofska rabulistika«, dok Čurićeve varijacije na te stare teme nisu »filozofska rabulistika«? Stoga, kako se meni čini, o »misaonim« (u tom smislu »filozofskim«) dometima naše spoznaje o Bogu kao »Svestvarnosti« ili »Prastvarnosti« i prije i sada opravdano možemo reći:

— Čovječiji »intelekt« može pročitati »među recima (intus legere = pročitati iznutra) iz činjenica u ovome svijetu ponešto i o postojanju Božjem. To »ponešto« nije mala stvar.

— Bez »Apsolutne Istine« ne bi bilo nikakve »relativne istine«; svaka »relacija« uključuje odgovarajuće »korelative«.

— Bez »objektivnih istina« ne bi bilo nikakve »subjektivne istine«; svaki »subjektivni čin spoznaje« upravljen je na neki »objektivni entitet«, prema kojemu se intelekt odnosi pasivno tj. ne može ga promijeniti.

— Bez »Vječne i vrhunaravne istine« ne bi bilo nikakve »vremenite i naravne istine«; nastajanje »vremenitih ili nenužnih bića« uključuje postojanje Vječne ili nužne Prastvarnosti — kao svestrane Punine Bitka.

— Bez onoga *Vječnog Biti* u njegovoj apsolutnoj i beskrajnoj Punini ne bi bilo nikakva *Vremenskog Nastajati* u njegovoj relativnosti i *isječcima* stvarnosti koja »nastaje«; od Ništa niti slučajem ne može nastati Nešto.

Sažeto: Bez *vječnog i savršenog Bitka* (u vjerskom rječniku: Boga) ne bi bilo nikakva evolutivnog i ograničenog nastajanja. Svi su navedeni pojmovni parovi korelativni: jedan pojam uključuje drugi. Samu korelativnost uočava ljudski intelekt baš zato što iznutra čita, čita između »redaka« pojavâ u svijetu dolazeći tako do *predvorja* vjere. Doći do tog predvorja nije mala stvar, kad se već radi o zahtjevnosti razuma u pitanju vjerodostojnosti i prihvaćanja vjere. Prof. Čurić se zalaže za tri stila dokazivanja: mistagogiju, ironiju i refleksiju. *Mistagogija* je »sustavno uvođenje čovjeka u religiozno iskustvo« (nav. dj., str. 60), gdje trebamo Svetinje vjere doživjeti kao »realne«. *Ironija* je »dokazivanje« metodom »tuk-na-utuk«, tj. ironičnim upadicama, koje su jedine sposobne rastrijezni rutinom i sofistikom zaslijepljene ljude (nav. dj., str. 61—63). *Refleksija* je dokazivanje nakon samog religioznog iskustva, tj. kao nekakvo razumsko obavljanje »inventure« sadržane u vjerskom iskustvu (nav. mj.).

Pisac daje u članku osobitu važnost refleksiji, jer — u refleksiji se nabraja što je sve bilo sadržano u spontanoj doživljajnosti vjere. Tu se prigovara da mnogi i katolički suvremeni filozofi to zaboravljaju očekujući od »indukcije, dedukcije i sličnih *logikalnih akrobacija... uspješne metafizičke i teodicejske dokaze*« (nav. dj., str. 64). Dalje se kaže da nas ti dokazi ne vode nikamo nad svijet, ni »nad život«, ni »nad iskustvo«; ti nam dokazi ne dovode Boga pred oči iz nekakve nedogledne daljine, kao »Tele-dirigenta kozmičke mašinerije«, koji bi nam bio posve stran i »boravio s onu stranu svemirskih maglica«: »Svrha je *pravih* filozofskih argumenata samo u tome da nas *izrično suoče* s Bogom, kojega smo *uključno* već sreli i doživjeli, ali pri tom možda nismo s u vislo *znali* da Ga znamo... Većina teodicejskih priručnika ne vodi uopće računa o toj činjenici...« (nav. dj.).

Nije lako uskladići temeljno usmjerenje članka s tekstom koji slijedi: »Zadaća je teodiceje da to 'znanje' i 'priznanje' (Boga) učini *izričnim, sustavnim i razložnim* — iznoseći na vidjelo *logičnost* čovjekova *osvjedočenja* o Bogu, koja je umski bila već doživljena i proživljena unutar samog spontanog iskustva...« (nav. dj., str. 65). Malo dalje prigovara se što teodicejski pisci ne znaju govoriti na način »posve običnog dnevnog govora«, kao onaj dobroćudni Rom, kad govori u slici: »Upregni dva konja u kola — ali bez kočijaša, pa će i kola i konji svršiti u grabi... A ovaliki dunjaluk (svijet s ljudima) zar da se mogne održati bez Ikoga tko bi njim ravnao?« (nav. dj., str. 66). Tu se također na račun »dosadašnjeg« teodicejskog pisanja kaže: »Tko bi, kao metafizičar, htio samo 'teoretizirati' o Bogu, ne bi se bavio Bogom *Živim*, Bogom *Istinitim*, nego bi raspredao teoreme o nekakvom svom 'idolu' koji, kao

takav, u zbilji ne postoji... Razrađivanje dokaza o Bogu nije puka 'teorija', nego najživotnija *praksa*...« (nav. mj.).

Dok sam nekoliko puta čitao navedene tvrdnje, nametalo mi se pitanje: Nije li u ovom članku prisutna »*contradictio in terminis*«, a i svojevrsna »borba s vjetrenjačama«?! U članku se nastoji »sricati Neizrecivoga« (npr. na način dobroćudnog Roma), dok se istovremeno govori protiv tog »sricanja« kako su drugi (teodicejski pisci do sada) to činili; »sricanje« ovih drugih je »logikalna akrobacija«, vrijedna podrugljivog podsmijeha, jer oni hoće da dovedu pred nas »Tele-dirigenta kozmičke mašinerije«, i to iz nekakve »nedogledne daljine«, »s one strane svemirskih maglica«. »Logikalna akrobacija« bila bi, ako se, prema dosadašnjem teodicejskom izražavanju, kaže: Bog je »Biće od sebe«, on je »sama Istina i Izvor svake istine«, on je »Živ i Izvor svakog života«. Ali, unatoč tome, ne bismo smjeli Boga *živog*, Boga *istinitog* iz raspravljano^g članka označiti žigom logikalne akrobacije. — Očito slijedi da bi jednako trebalo i ono dosadašnje i ovo današnje, što ga zastupa Čurić, dokazivanje Božje opstojnosti označiti logikalnom akrobacijom, ili ni jedno ni drugo. U obadva se slučaja može utemeljeno postaviti tvrdnja: Čim se jedna riječ rekne o Bogu, u bilo kojem kontekstu, filozofskom ili biblijskom, teološkom ili a-teološkom, odmah se očituje stanovita »*analogia*« u priricanju (supoziciji) riječi, jer su one uzete iz ovog »mjerivog« i »osjetilnog« svijeta i upotrebljene kao *najpribližnije* za samu »Prastvarnost« Boga, kao nemjerivog Temelja usvijetne životnosti i istinitosti, što ih doživljujemo neposrednom evidencijom.

Ali, nameću se sama od sebe i daljnja pitanja! Za čim zapravo ide ono *karikiranje* s »Tele-dirigentom« i »nedoglednim daljinama... s one strane svemirskih maglica«, kad čitalac i najstarijih teodicejskih rasprava može u njima čitati o Božjoj *posvudnosti*?! Pavlovo učenje da »u Bogu živimo, mičemo se i *jesmo*« poznato je ima gotovo 2000 godina, i nijedan ga teodicejski mislilac nije stavio u pitanje. Članak naglašava izraz Sveprisutnost, kao da ta riječ znači nešto bitno drugo nego posvudnost Božja — iz starih teodiceja!

U članku se govori o potrebi povezivanja teorije i akcije. S pravom! Samo se nameće pitanje: Zar je to ikako moguće ako se već načelno isključi stanovita *analogia entis et cognitionis* (sličnost između bića i spoznaje, po odrednici — opstojnost), koja u daljnjim izvodima u sebi nosi korelativnost saznanja o međuodnosu uzrok-učinalak (Toma i tomizam), kao i primarnu intuiciju Prvog bića u drugim bićima koja iskustveno doživljujemo (Bonaventura i platonistička struja), kao i *akcijsko-evolutivnu usmjeravanost* iskustvenih bića od strane Prvog Bića ili Prastvarnosti (Bergson, Blondel, Chardin, itd.)?! Bez stanovite analogije bića *ne može se sugerirati* ni prihvaćanje »naivne« filozofije čestitoga Roma o »kolima bez kočijaša...«, kad već načelno treba odbaciti »učenu« filozofiju teodicejskih mislilaca, budući da oni, prema Čurićevu članku, »dok otvore usta«, stvore određen duhovni kumir, idol, karikaturu božanstva. Što je Bog *živi*, Bog *Istiniti*, o kojem govori članak, ako baš ništa s logičko-ontičkim smislom ne možemo o Bogu izgovoriti? Kako o Njemu znamo da je *Živ i Istinit*, da se *objavio*, kad naš intelekt o njemu baš

ništa ne može »iznutra pročitati« odn. raspoznati? Kako je uopće moguće o Bogu nešto »*suvislo znati*«, kad je već svako umsko govorenje o Bogu »rabulistika«, bez obzira na to je li ta rabulistika (lovljenje u mutnom) višeg ili nižeg stupnja, filozofska ili posve pučka? Koji drugi »instrumentarij« suvislog znanja nama ljudima stoji na raspolaganju osim onoga dosta ograničenog ili samo djelomičnog, ali još uvijek dovoljno velikog i šarolikog instrumentarija naše intelektivnosti, s njezinim svojstvom »biti u stanju nešto i 'među recima', ispisanim u stvorenjima, pročitati o Bogu kao Stvoritelju.«?

Nameću su daljnja pitanja: Kako se u članku uopće može spomenuti potreba dolaženja do *logičkog osvjedočenja o Bogu*, kad je već svaka misaona tvorba (putem indukcije, dedukcije, evidencije korelativnosti i slično) u vezi s Bogom proglašena duhovnim kumirom, idolom, karikaturnom božanstva?! Ako je to doista tako, sve do zadnjih uočljivih konsekvencija, ne postaje li *cjelokupni vjerski svjetonazor* mazohističko samoopterećivanje i sadističko opterećivanje drugih »bezsadržajnim sadržajima« vjerskog podrijetla? Da li je u tom slučaju *pouka vjeronauka* jedan među ostalim »poštenim« poslovima kojima se ljudi bave i trebaju baviti, ili je to jedna među ostalim nepoštenim rabotama, gdje ljudi svjesno ili nesvjesno zavaravaju jedni druge?! Ako su same vjerske postavke — kao riječima formulirane — zapravo »bezsadržajni sadržaji«, ne biva li prihvaćanje vjere, u okolnostima gdje je lakše živjeti bez nje, stanovit vjerski sadomazohizam: uživanje u mučilačkom opterećivanju drugih i samoga sebe?! »Bezsadržajnim sadržajima« postaju sve teološke kategorije slične onima »Bog-stvoritelj«, »Bog-nagrađivatelj«, »Bog-sudac«, »griješ — kazna«, »svetost — nagrada«, itd. — Ali, kad je već tako, nije li onda načelno neopravdano i svako pozivanje na Bibliju, intuiciju, mističko iskustvo, fideizam, karizmu...? Zar i to sve skupa nisu — samo drugačije zamaskirani — oblici idola, duhovnih kumira, karikatura itd., jer je i to sve skupa prošlo kroz »zamućujućí, rabulistički čovječji intelekt, nakon urođene i čiste faze naše ljudske »tabulae rasae«? Ali, ne postaje li onda i cjelokupna Objava — budući da je napisana ljudskim riječima i smišljena ljudskim načinima spoznavanja — u cjelini duhovni kumir, ma kako je mi pokušali dešifrirati i egzegezom dalje predati.

Za sve takve i slične kontekste — ovdje se to mora istaknuti — iz članka se ne vidi kako bi zapravo trebalo, ne služeći se »dociranjem« i »rabulistikom«, kao ispraznim verbalnim i »logikalnim akrobacijama« dokonih mudrijaša koji eto stvaraju idole i kumire i karikature božanstva, naviještati vjeru te »smisleno i jasno« izlagati njezine postavke, zbog čega se i dolazi na tečajeve i pohađa razne škole za teološki studij? Da li bi u teološkim školama trebalo poučavati antiteologiju, a ne kao do sada »teologiju«? Što bi zapravo bila *teologija*? Nije li ona — ako se izvuku zadnje konsekvencije iz članka prof. Čurića — zapravo *govorenje* o Ničemu, ali na način da je to »Ništa« Najuzvišnije, Najsavršnije, Najistinitije *Nešto*, koje je vrijednije od svega na svijetu? Ali, ako bi to doista bilo tako, čini se da ne bismo smjeli naše govorenje o Bogu, ni na *stari način* ni na ovaj aludirami (nigdje ne raspravljajući) *novi* u Čurićevu članku, nazvati »učeno neznanje«, nego »učeno zavaravanje«.

ZAKLJUČAK

Protivno tome posljednjem izvodu, držim da je opravdano pri izlaganju o Bogu — nekoć kao i danas — poći od *komplementarnosti* aktivno-proizvodnog (subjektivnog) i onoga *pasivno-preduvjetnog* (ontičko-objektivističkog) karaktera ljudske spoznaje. Tu pasivnost u činima spoznaje doživljujemo iskustveno kao neku *silu* izvana, kao *silu* koja proizlazi iz same stvari koju spoznajemo, i prema toj sili ostajemo *nemoćni* unatoč svojoj »aktivnost« u funkciji spoznajnog subjekta. Kao spoznajni subjekt čovjek ostaje očito nemoćan prema *doživljenome* unutar vlastitog subjektivnog doživljaja, prema *shvaćenome* unutar čina shvaćanja, noemi unutar noezisa, prema noumenu tj. stvari po sebi unutar fenomena — kao stvari za nas, prema onome *fundamentum in re* unutar same *cognitio subjectiva* (umjereni realizam), itd. Iz toga slijedi da npr. Bernhard Welte ne stvara nikakav »idol« ni »duhovni kumir« kad raščlanjuje misao:

Čovjek je *ograničeno* biće koje je upravljeno prema *Beskonačnom Biću* (Bogu) kroz — usvijetno neostvarivu — težnju za *totalitetom* Istine, Pravde i Slobode (usp. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Herder Freiburg 1965, pogl. Miteinandersein und Transzendenz).

To isto vrijedi i za Sorleya, kad govori: Čovjek je moralna slabost, koja je po *neumoljivosti* usvijetno neshvatljivog glasa savjesti upravljena na *Najviše Dobro* (Boga)... (usp. *L'existence de Dieu*, Castermann, 1961, str. 126).

Ne vidi se zašto bi trebao biti idol, duhovni kumir, karikatura božanstva ili filozofska rabulistika Bog kao Izvor Života u Borosovu izlaganju: Čovjek je stvarnost koja umire i koja je, po usvijetno neutaživom nagonu za život, upravljena prema Apsolutnoj *Punini i Izvoru Života* (Bogu)... (usp. Boros, *Mysterium mortis*, VI, Walter Verlag, Freiburg).

I Karl R a h n e r, ostajući u kontekstima »korelativnosti« mislećeg subjekta i mišljene stvarnosti, filozofski raspravlja: Čovjek je konačnost koja po »neograničenoj dinamici spoznajućeg uma i slobodne volje« — neobjašnjivima na temelju usvijetne ograničenosti i zatvorenosti — *iskustveno* doživljava Boga kao *Beskonačnu Tajnu* (usp. Reinisch, *Gott in dieser Zeit*, Verlag Beck, München, 1972, str. 5).

Navedene opozicije: moralna slabost — neumoljivost savjesti, neizbježnost smrti — nagon za življenjem, dostupnost parcijalne istine — težnja za totalitetom Istine, konačnost dostignuća spoznaje — neograničenost dinamike spoznaje, kao i sva tome slična protuslovlja u čovjeku (usp. moju knjigu *Filozofski pristupi Bogu*, str. 26) otkrivaju u nama postojanje određenog ontičkog *vakuuma*. Iz tog *vakuuma* možemo podignuti oči iz svijeta prema Bogu kao »Savršenom Dobru koje u cijelosti smiruje naše težnje« (Summa theol. I, II, q. 2, a. 8). Čovjek dakle nije svoj vlastiti bog, nego on iz *vlastitog ontičkog vakuuma* teži prema punini Istinog i Živog Boga. — Zbog toga ne možemo ignorirati teodicejsku prošlost niti njezinu dinamičnu sadašnjost. Razumije se samo po sebi da nastojanje teodicejskih mislilaca mora pri tome ostati istovremeno *nađahnjivano* Objavom i *iskustvom* kao i potrebama vremena, konkretnog

života i mentaliteta. Treba izbjegavati otvorene i prikrivene oblike intelektualnog monopola te sačuvati dostojanstvo u raspravljanju kao putu prema Istini.

SVJETLO U MARIJI BISTRICI

(Posvećeno NEK-u)

Ivan Lendić

Na dlanu mojem pljusak blagoslova
duboko zrcali sveto ime Tvoje,
s kačom svih pupanja rascvalih breza
i odsjevom sunca njiše se bistričko polje.

I zdanje ko sveta lađa na pučini
u ritmu pleše s ivicom visokih trava;
prodolinom mira radosti trepere
u bisernoj dugi žarkih molitava.

Utopljene u jauk nemirna vjetra
kroz kamene brane šušte iz ponorna vira,
na zlatnoj struni lelujaju harfe —
vječna ih Zvijezda pramenom dira.

Na dlanu mojem pljusak blagoslova
duboko svijetli sveto ime Tvoje,
ovija dušu, mirisom, zvukom i bojom,
dok nebeski dvori Magnificat poje...