



crkva u svijetu

# OSVRTI I PRIKAZI

## JOŠ JEDNA MARKSISTIČKA ANALIZA RELIGIJE

Josip Čurić

Unutar studijskog projekta »Marksizam i savremena građanska filozofija«, koji financira Republička zajednica za nauku SR Srbije, pripremio je Andrija Krešić knjigu pod naslovom *Filozofija religije*. Djelo je tiskano u Zagrebu 1981. godine od izdavačkog poduzeća »Naprijed«, u znanstvenom nizu »Enciklopedija filozofskih disciplina«. U cijelosti, knjiga ima 218 stranica, od kojih je 188 ispunjeno samim tekstom, dok ostale pripadaju naslovu, bibliografiji, kazalu imena i sadržaju.

Krešićeva knjiga nije iznimna ni izvanredna pojava u našoj sredini. Bosiljka Milinković u *Bibliografiji radova o religiji, crkvi i ateizmu* (Zagreb, 1982.) svjedoči da je od 1945. do 1981. godine u Jugoslaviji objavljeno 4667 napisa, koji se tiču religijskog fenomena. Prema tome, od svršetka rata pa do danas, svakog drugog ili trećeg dana obisnuta je u našim krajevima po jedna ili knjiga ili studija, koja se bavi religioznom tematikom. Dodamo li k ovome još i nebrojene članke, podlistke i pamflete u dnevnim i tjednim novinama, izaći će na vidjelo da u nas zapravo nema dana u kojem se ne bi putem tiska pretresao kakav-takav religijski problem. »Nulla dies sine linea« — rekli bi stari Rimljani.

Ne bismo to napose naglašavali, kad se ne bi radilo o veoma značajnom paradoksu. Živimo, naime, u poretku koji pod svaku cijenu želi biti »sekularan«. Živimo u vremenu koje »profanost« smatra svojom najnaprednijom tekovinom. Priličan broj naših suvremenika uporno vjeruje da ćemo znanstvenim analizama uskoro razriješiti sve zagonetke ljudskog života i uspješno zagospodariti svim dimenzijama ljudskog bića — počevši od epruvete za embrione u rođilištu pa do roštilja za leševe u krematoriju. Dok se dakle na sva usta posvud izvikuje i promiče »sekularizam«, mora nas zapanjiti činjenica da je društvena javnost danonice zaokupljena religioznim temama — i to više nego li ikad prije u prošlosti. Zacijelo, dosta knjiga i napisa o religiji ond. ateizmu potječe od crkvenih ljudi, od stručnih teologa; ali daleko veći broj tih studija ispisali su ateisti, u prvom redu pobornici marksizma. Imamo danas mislioce i znanstvene istraživače, imamo novinare i društveno-političke radnike, koji uglavnom svoju pozornost posvećuju religiji; od toga posla oni i žive, jer ih društvo baš za to i plaća... Ako bi, čudnim sticajem okolnosti, religija kod nas preko noći jednostavno iščezla, ostao bi priličan broj tih

umnih radnika i društvenih funkcionara »bez posla«: trebalo bi jednima pronaći novo polje rada, a drugima opet dodijeliti nove funkcije, kako bi u novonastaloj situaciji mogli dalje živjeti. Takvo šta prošlost nije poznavala, ni u doba izrazito »konfesionalnih« režima. To je značajka našeg »sekulariziranog« vremena, kad su Crkva i religija »privatizirane« — navodno isključene iz društvene i političke javnosti.

Iz ovoga paradoksalnog okvira današnjice niknuo je i Andrija Krešić koji se, kao marksist, sav dao na analiziranje religijskog fenomena. Vidjelo se to već u prvom njegovu većem spisu: *Kraljevstvo božje i komunizam*, tiskanom u Beogradu 1975. godine. Još očitije svjedoči nam istu činjenicu nova Krešićeva knjiga *Filozofija religije*, kojom se jedinom bavi ovaj naš prikaz. Bilo bi vrijedno da u osvrtnu na to Krešićevo djelo potražimo barem djelomičan odgovor na pitanje: zašto danas ateistički i marksistički krugovi toliko vremena, toliko sila i toliko novčanih sredstava ulažu u raspravljanja o religiji? Doduše, sam Krešić nigdje se izričito ne bavi tim paradoksom, koji nas zanima; ali na temelju njegove istraživačke djelatnosti i samog stila pisanja moglo bi se možda naslutiti, zašto marksisti bez religije toliko truda posvećuju religiji...

Na početku Krešićeve knjige nalaze se »Napomene o metodi« (3 str.). Slijede tri odsjeka, od kojih prvi govori »O religiji« (90 str.), drugi »O smrti i besmrtnosti« (45 str.), treći napokon »O božanstvu« (50 str.). Time korpus djela svršava. Možda bi Vuko Pavičević ovakvoj zbirci eseja radije dao naslov: »Neki elementi filozofije religije«... Tko naime zna, kako je složena i zaključasta problematika suvremenog filozofiranja o religiji, pomno će se čuvati da omanju publikaciju — u kojoj su na svoj način razrađene samo dvije ili tri teme — ne proglasi »filozofijom religije« naprosto! Ipak, ne treba da se spoticemo na samom Krešićevu naslovu koji je, po svojoj prilici, bio uvjetovan nekim praktičnim motivom — kratkoćom ili sl. Daleko je važnije da upoznamo objektivnu pozadinu i filozofski domet njegovih izvoda.

\* \* \*

NAPOMENE O METODI, kojima Krešić započinje svoj spis, izriču prije svega njegov načelni stav: kao filozof, on ne želi »podleći iskušenju« da religijske iskaze pobija kao vjerovanja koja se iskustveno ne mogu provjeriti ili su pak protivna pravilima zdravorazuma (7). Bio bi to i odviše lak obračun s fenomenom koji, premda iracionalan, ne iščezava iz čovječanstva — što znači, da bi pod mitskom korom religioznosti mogla biti skrivena jezgra nekog budućeg, »smislenog oblika religije«. Zabluda je naime smatrati religiju »pukom zabludom«; treba filozofski uzeti pred sebe religiju »kao historijsku činjenicu veoma dugog trajanja i pitati se o njenom porijeklu, značenju i sudbini« (7). Ne smijemo pri tom zastati pri odabranim uzorcima religioznosti, skučenim na određeno vrijeme i prostor, nego smo dužni obuhvatiti svukoliku povijest religija... »Filozofiju zanima religija uopće, cjelina njene historije kao logika njenih promjena uopće« (8). U ovakvoj filozofskoj obradi, »logički red tema neće biti proizvoljan«; bit će u stvari samo »teorijska reprodukcija historijskog reda« (8).

Očito je da u ovim Krešićevim napomenama ima dosta uvidavnosti i dobre volje. Ima u njima i dosta optimizma: pisac optimistički gleda povijest — kao suvislu, logičku cjelinu, koju će svojim filozofiranjem teorijski reproducirati, a nada se i optimalnom rezultatu s obzirom na religiju iz koje će, na kraju, izljuštiti zdravu jezgru. Nu da tko ne bi u ovom optimizmu pretjerao, Krešić završava uvod nagovještajem — da rezultati njegova filozofskog (!) ispitivanja neće biti »rezultati za religiju« (9)...

O RELIGIJI raspravlja Krešić u prvom dijelu svoje knjige (13—102). Najprije iznosi desetak definicija, kojima su razni mislioci nastojali pobliže odrediti samu religioznost. Počevši od Schleiermachersa i njegove čuvstvenosti, Krešić niže istrpane navode iz Feuerbacha, Unamuna, Hegela i drugih — ne istražujući pitanje zbog čega im se definicije razilaze i ne trudeći se da ih koliko-toliko uskladi... On po svojoj prilici ne zna, da je R. Pauli (*Das Wesen der Religion*, München 1947, str. 112 sl.) naveo 150 raznih definicija religije, ne izgubivši se u njihovu mnoštvu. Kod Krešića nisu došli do riječi ni klasi-

čni tumači religioznosti: Ciceron, Laktancije, Augustin... ni najugledniji pisci novijeg datuma: Spinoza, Kant, Rosmini, Bergson, Berdjajev, Freud, Jung, Scheleer s ostalima. Nije spomenut ni E. Fromm, a potpuno su prešućeni W. Schmidt i H. Pinard de la Boullaye, prvaci suvremene povijesti religija i poredbene znanosti o njima. Napomenimo odmah, da ni naši zemljaci — A. Gahs i W. Keilbach, premda poznati i priznati izvan granica domovine kao vrsni istraživači religijske problematike, nisu zavrijedili da im imena dospiju u Krešićevu knjigu.

Budući da ne postoji definicija religije koja bi sve istraživače zadovoljila, Krešić prelazi na termin »vjera«: u njemu vidi karakterističan oblik religijske svijesti, što potvrđuje i svagdanji govor rabeći izraze »vjera« i »religija« kao sinonime (19). O samoj vjeri navodi Krešić također desetak definicija, no iz ruke pisaca koji su predmet sustavnije obradivali — kao Tillich, Kierkegaard, James i drugi. Nije izostavljen ni Tertulijan koji se, prema Krešiću, »zalagao za vjeru iz apsurdna i u apsurd... Na primjer, po Tertulijanu, uskrnuće iz mrtvih je nemoguće i zato je istinito« (21). Koliko god se skrajnja određenja vjere u negativnostima isključivala i pobijala, Krešiću se ipak čini, da im je pozitivni sadržaj dosta blizak: uvijek se radi o čovjekovoj povezanosti s Numinoznim, s Apsolutnim. Stoga se može uzeti da su sve religije donekle srodne, premda unutar jedne te iste religijske sljedbe ima golemih razlika među pojedinim vjernicima: nije li kršćanstvo primitivnog vjernika-pučanina »maltene idolatrija«, dok je u glavi obrazovanog teologa »maltene metafizika« (31).

U svakom slučaju, bitno je za religiju da po vjeri »kontrastira« s prolaznim svijetom, vodeći čovjeka »u drugi život« (30). Ona je »empirijska paradigma drugog svijeta« (31). Primjereno je stoga religiji da vjeruje u vlastito nadnaravno porijeklo (33), tj. da svoj nastanak tumači čudesnim »otkrivanjem s neba«. Po sebi, čovjek nema moći nad Apsolutom pa ga sâm ne može ni otkriti; Bog čini prvi korak prema čovjeku i u tome treba tražiti porijeklo religije (34). Zato većina velikih svjetskih religija ima tradiciju otkrivenja ili objave... S tim neminovno nastupa »dvojestvo vjerske i svjetovne istine« (36): što razum čovjekov iz sebe dozna, nalazi se u domeni racionalnosti, dok vjerski stavci nadilaze razum i moraju se braniti od njegova posizanja, tj. moraju se zatvarati u iracionalnost. Prema tome, puno ostvarenje vjernika neće biti u svjetovnoj razumnosti, nego u misticizmu (38).

Ovo dvojestvo objavljene i svjetovne istine, dvojestvo vjerovanja i znanja, poznavala je već klasična Starina u suparništvu Mitosa i Logosa. Kršćanstvo je tu antiknu oporbu preuzelo i nastavilo, protiveći se dva milenija racionalnoj spoznaji. Ipak, priličan je broj kršćana tijekom stoljeća nastojao da svoju vjeru kompromisno suživi s racionalnom spoznajom. U tom su prednjačili Justin, Klement Aleksandrijski, Origen i drugi (42). Vrhunac toga kompromisa predstavlja tomizam, »kojim se relativna istina uma priklanja apsolutnoj istini otkrivenja, otkrivajući joj umnost« (49). Prema Krešiću, Toma »Akvinski je držao da su dogme Trojstva, Utjelovljenja i Uskrnuća nedostupne poimanju — dodajući, kao nedokazive, još i istine Božje Opstojnosti i besmrtnosti duše« (46). Kod svega ovog, vjera bi prilazila k razumu da mu proširi vidike, navodeći ga neka »ispolji sve svoje mogućnosti, kao Jakov u borbi s anđelom« (46). Ne znači to da bi Objava poticala razum na traženje istine; istina je kroz Objavu apsolutno dana pa bi traganje za njom značilo besmisao! Ali je po Objavi razum izazvan da traži razloge njoj u prilog, kako bi se otklonila sumnja u božansko porijeklo religije (51). Na taj način, u tomizmu je uspostavljena ravnoteža između Mitosa i Logosa: razum treba da posluži vjeri kao njezina podzida. Filozofija ne bi dakle imala svrhe sama u sebi, nego bi joj ideal bio da služi teologiji: »ancilla theologiae«...

Ova se labilna ravnoteža srednjega vijeka nije mogla dugo održati. Ispod tomističkog kompromisa čovjek je zaista bio raspjet između Mitosa i Logosa, između vjerskoga i stvarnoga svog bića. Tome će na kraj stati novi vijek svojim »procesom racionalizacije«. Radikalne pobornike toga procesa predstavljaju u našim danima Bultmann, Teilhard, Dewart, Duméry, Robinson, Van Buren i brojni drugi (52—55). Svima je zajedničko da nastoje svesti na minimum natprirodni element u kršćanstvu i tako ga »demitiziraju«. Malo po-

malo, nekadašnji sadržaj vjerovanja postaje sadržaj umovanja. U očima primitivnog, konzervativnog puka kojemu je religioznost posve mitološka, ovaj proces znači zator vjere; no misaonim teozolozima to je jedini put, da od vjere barem nešto spase (60).

Prikazavši ovako sumarnim crtama novovjekli »proces racionalizacije« kršćanstva, Krešić zaključuje — da je s otpisivanjem Objave vjera prišla veoma blizu razumu. Religija nije više nekakva »božnska mudrost«, nego je doslovce »ljudska mudrost u religijskoj formi« (67). Vjerska svijest sve više se kreće prema filozofiji, a namjesto tradicionalne vjerske dogmatike nudi se svojevrsan »kulturalizam« (69). Ne radi se samo o trenutačnoj »krizi« religije, nego o vjekovnom zamiranju teizma koje se primaklo svojoj završnici. Povijesne etape toga postupnog procesa obilježavaju deizam, panenteizam, panteizam i ateizam (74), premda ni tu ne smijemo zastati. Prema Marxu, naime, ateizam je još uvijek »posljednji stupanj teizma — u vidu negativnog priznanja Boga«: kao teorijska negacija, ateizam kako-tako Boga ipak spominje... Treba na kraju doći Marxov komunizam u vidu pozitivnog humanizma, koji se na Boga nimalo ne obzire niti Ga spominje, nego isključivo afirmira čovjeka (77). Velikani prosvjetiteljstva nisu tu u svoje doba uočavali, Uostalom, Voltaire je bio deist i, kao takav, priznavao Prvog Pokretača i Zakonodavca prirode; Holbach je bio zagrižljiv ateist, »osobni neprijatelj Boga«, prvak antireligiozne propagande. Dok je prvi zabacivao kršćanstvo, drugi je zabacivao svaku religiju; ali im je sva misao bila u goloj negativnosti, u pobijanju vjerskih protivnika. Zato su se stalno kretali na religioznom terenu kao po kakvom začaranom krugu; iz njega praktički nisu izlazili pa su tako gubili s vida cjelinu životne stvarnosti (84).

Marx nije krenuo putem prosvjetiteljske kritike. On je otkrio, da religija ne niče iz ljudskih glava nego iz neljudskih odnosa u društvu. Zato je teološka pitanja pretvarao u svjetovna, dobro znajući da su, prethodno, baš iz svjetovnih pitanja niknule teološke koncepcije. Na taj način, kod Marxa, religija nije puka izmišljotina ni besmislica, nego ima stvarnu podlogu i značenje. Njezino konačno ukidanje odn. odumiranje bit će zapravo njezino pravo ostvarenje (86).

U tom pogledu, Krešiću se čini, da je među marksistima našeg vremena napose zaslužan E. Bloch. Taj je »sigurno bio na Marxovu tragu« kad je tvrdio, da se Biblija može čitati i očima *Komunističkog manifesta* (86). Tim je već pokazao da se komunizam ne smije reducirati na puki antireligiozni pokret. I ne samo to! Ako je »proces racionalizacije« približio danas vjeru k razumu, odn. religiju k filozofiji, treba znati da ipak do njihova posvemašnjeg istovjetovanja neće doći. Filozofija nije sve u ljudskom životu! Prema Thompsonu, ona ne može nadomjestiti ni jelo ni ljubav (88); prema Krešiću, filozofija — kao teoretska racionalizacija — ne može nadomjestiti religiju, tj. vjeru s teologijom, »jer smisao religijskog iskazivanja ne leži u oblasti racionalnog« (37). Potrebno je dakle uspeti se nad filozofiju, uspeti se i nad filozofiju religije! Potrebno je marksističku analizu primijeniti ne samo na jednu ili drugu religiju, nego na cjelovitu historiju religija (100)! Predradnje za to čine već neki napredni teolozi kad svoju životnu orijentaciju izgrađuju na konkretnim socijalno-političkim analizama u svjetlu marksizma (94). Ne radi se dakle o tom da filozofski, »racionalno izučavamo religiju, da pokušamo shvatiti njezinu bit na filozofski način pokazajući šta ona znači i koliko vrijedi pred sudom razuma« (100). Potrebno je početi s onu stranu i vjerovanja i filozofiranja! Marksistička analiza religioznosti dovest će do toga da napokon bude ukinuto dvojstvo iskustvene i vjerske istine o čovjeku, dvojstvo bivstva i svijesti u čovjeku. »Osnovne pretpostavke za taj historijski duhovni događaj« nisu teoretske, nego »praktične prirode« (102).

O SMRTI I BESMRTNOSTI govori Krešić u drugom dijelu svoje knjige (105—151) koji je za polovicu manji od prvoga. Ovaj dio smatra pisac veoma važnim, jer je za nj »smrtnost ljudske individue« u stvari »temeljni čimlac religije« (105). Feuerbach nije bez razloga izjavio: »Kad... ne bi bilo smrti, ne bi bilo ni religije!« (105). U Feuerbachovoj naime perspektivi, »čovjek ne veruje u besmrtnost zato što veruje u Boga, već veruje u Boga zato što veruje u besmrtnost« (107). Zanimljivo je da Krešić ovim jedincatim navodom iz

Feuerbacha rješava pitanje, kojemu je u samom uvodu svoje knjige pridao dosta veliku važnost istaknuvši: »Nije svejedno, slijedi li vjera u Boga iz vjere u zagrobni život ili obratno« (8). Ugled slavnog Marxova prethodnika Krešiću je dovoljno jamstvo, da i sâm prizna: iz želje za osobnom besmrtnošću javlja se u ljudima želja za Bogom te na taj način dolazimo do religioznosti.

Ali, nastavlja Krešić, želja za besmrtnošću nije primarna činjenica u našem životu. »Besmrtnosti je pretpostavljena smrt: bez smrti ne bi bilo ni želje za besmrtnošću niti vjere u posmrtni život« (107). Ovom bi »logikom« htio Krešić pobiti sve dosadašnje metafizičare koji su kod čovjeka na prvo mjesto stavljali prihvaćanje bitka, volju za životom (voluloir-vivre!) i smatrali da čovjek, snagom toga iskonskoga htijenja, samu smrt doživljava kao trpku granicu i zalamanje svojih težnji. Krešić tvrdi protivno: istom činjenica smrtnosti budi kod čovjeka želju za trajnim, posmrtnim bivanjem... Pitanje je, dakako: po čemu bi smrt radala u čovjeka želju za besmrtnošću? U ime čega bi čovjek na smrt gledao tjeskobno, kao na razaranje vlastitoga bića? Slijedeći Morina, Krešić odgovara: da se protivljenje smrti javlja u čovjeku »zbog neprilagodivosti individue prema vrsti« (111). Kod nerazumnih životinja, živa jedinka potpuno je determinirana životom vrste: zato generički živi, zato generički i ugiba. U čovjeku, međutim, susrećemo »dvojitvo individualne i generičke egzistencije« pa se stoga pojedinci užasavaju pred smrću, željni da se kao osobe izdvoje iz kruga svoje vrste. Ne uviđaju očitu činjenicu da je pitanje individualne egzistencije — kako prije tako i poslije vidljivog života — posve izvan mogućnosti same osobe (112).

»U većini religija, smrt znači odvajanje besmrtno duše od tijela koje umire«, piše Krešić (115). U ovakvoj formulaciji vidna je podvojenost čovjekova bića, složena od izrazito razroznih elemenata. Zato noviji teolozi, predvođeni Barthom, sve otvorenije počinju govoriti da smrću čovjek u cijelosti prestaje bivovati (116). Davno prije njih tvrdio je to Epikur, iznoseći na vidjelo bespredmetnost ljudskoga straha pred smrću: »jer, dok ima nas, nema smrti — a kad nastupi smrt, onda nema nas!« (118). U tom smislu napisat će Feuerbach: »Smrt je smrt same smrti!« (119). Zbacivši tako mit o besmrtnoj duši, filozofi su mogli zabaciti i tjeskobu pred smrću. U isti mah, čuvali su jedinstvo ljudskoga bića nasuprot Bibliji i klasičnim teozolima. Krešić smiono razlaže, kako je »u starozavjetnom mitu o stvaranju... prvi čovjek bio samo čovjekoliki predmet, dok nije Božjim 'dahom' izvana primio dušu« (136). Ovaj mit povezala je skolastika s grčkimazorom da je duša »princip« života. Otud je Toma Akvinski mogao u duši gledati »supstancijalnu formu koja sirovu tvar čini ljudskim tijelom« (139). Krešić nesuvislo parafrazira neke Akvinčeve tekstove, ne navodeći odakle potječu (stvarno su preuzeti iz »*Sume protiv nevjernika*«: CG 2, 68; 2, 81; 3, 61.): »Duša je granično područje između tjelesne i netjelesne supstancije i nalazi se na susretu vječnosti i vremena«, da potom pripiše Tomi i otvoreno protuslovlje: »U ljudskoj duši nije besmrtno samo um... nego sve tjelesne funkcije koje nisu vezane za tjelesne organe, što će reći sve duhovne spoznaje i htijenja« (139). Kod svih ovih navoda Krešić se nijedamput ne poziva na izvorne Akvinčeve spise, nego slijepo slijedi njemačke izvode Quirina Huondera; ne možemo stoga ustanoviti, tko je od njih dvojice »zaslužan« za navedene nesuvislosti i protuslovlja... Svakako, Toma je u svoje doba znao jasno i dosljedno pisati. No Krešić bez daljnijega optužuje i njega i svu skolastiku, da su tezom o besmrtnosti duše, razarali jedinstvo čovjekova bića.

Ipak, u Krešićevoj perspektivi, ne bi trebalo baš jednostavno zaniijekati svaku »besmrtnost«. Kao pripadnik ljudske vrste, svaki čovjek pridonosi svojoj obil ljudskoj zajednici: vrsta živi i uspijeva kroz život i umiranje svojih individua. Možemo stoga reći da svaki preminuli pojedinac nastavlja »živjeti« u svom potomstvu i u raznim tekovinama koje je privrijedio. Pripada mu dakle »participativna besmrtnost« koja, doduše, nije osobna — ali je stvarna, utkana u povijesnu sudbinu naše vrste (131)... Snatrenje o neakvoj osobnoj besmrtnosti smatra Krešić apsurdnim, jer »čovjek našeg vremena, koji je koliko-toliko na visini današnje svijesti, ne može vjerovati da će nakon

smrti opet oživjeti, u stilu legendarnog Uskrsnuća Kristova« (130). Uostalom, prema Krešićevu proračunu, prekogrobni čovjekov život bio bi do skrajnosti pust i prazan: »Vječnost bi značila... da je vrijeme stalo, dapače nestalo. Taj pokoj neprolaznog 'sada' značio bi da se apsolutno ništa ne događa, da se apsolutno ništa ne spoznaje i da apsolutno nema nade da će se taj »život« — zapravo odsutnost života — ma i za dlaku promijeniti... Ni sjećanjem na prošlost duša se ne bi spasila potpune apatije. Ponavljanje stotinama milijardi puta već poznatih epizoda prošlosti stvaralo bi beskrajnu dosadu i duhovna aktivnost bi se progresivno gasila... do definitivne nepomičnosti svijesti... U takvoj vječnosti nije ništa moguće, pa ni sama vječnost. Sva sreća što nismo vječni! Sva je sreća u vremenu; vječnost je pakao« (121—122).

Ovi završni romantični usklidi očituju da Krešiću, kao »filozofu religije«, nije dalek ni jezik ni stil *Komunističkog manifesta*. Pojednako nam očituju da je Krešiću marksistička analiza savršen lijek za svu trpkou umiranja. Kako je razvojnu krivulju religioznosti protumačio historijskim materijalizmom, tako se nad problem čovjekove smrtnosti nadvija materijalističkom dijalektikom. Prema Krešiću, »individua se identifikira pripadnošću rodu; P — O (pojedinačno je opće: 'Sokrat je čovjek')... Tako rod određuje cijelu sudbinu individue, uključujući rođenje i smrt, pa i sve što bi bilo nakon smrti« (146). U to ime, normalan život jest generički; sve drugo vodi u degeneraciju! »Smrt je smrt pojedinačnosti općeg, besmrtnost je besmrtnost općeg u pojedinačnom. Sokrat umire, čovjek ostaje« (147). Dakle, afirmacija čovjeka je posljednja riječ i u problematici religije i u problemu smrtnosti. Nije važno, što Boga nema; glavno je da čovjek jest! Nije važno, što svi kao pojedinci umiremo; glavno je da čovjek živi!

O BOŽANSTVU raspravlja Krešić u trećem, završnom dijelu svoje knjige (155—204). Glavnina ovog odsjeka bavi se dokazima Božje opstojnosti; pisac naime drži, da »u racionalizaciji mitske ili otkrivene vjere vjersku misao osobito zanima mogućnost racionalnog dokazivanja Božje egzistencije« (155). Stoga raznim dokazima — bilo klasičnim, bilo modernim — posvećuje dosta prostora... Pitanje je, međutim, koliko toj prostornoj kvantiteti odgovara kvaliteta obrade.

Prvo, počasno mjesto među »klasičnim« dokazima dao je Krešić Anzelmovu paralogizmu, zvanom 'ontološki argument'. Prema Krešiću, Anzelmo je »pokušao ontološki izraziti Augustinov pojam Božanstva 'Summum et Optimum Bonum« (135). Na žalost, u izvornom Anzelmovu tekstu nema takvog izraza; a sumnjamo da bi Augustin, vrstan latinist, ikad složio barbarizam — »Optimum Bonum«... Šteta je što Krešić ni ovdje ne uzima u ruke izvorne spise; ne služi se ni hrvatskim prijevodima koje veoma savjesno načiniše Keilbach i Šanc; ne spominje, dapače, ni opširnih Bošnjakovih tirađa na račun Anzelmovega dokazivanja! Njemu su mjerodavni samo Malcolm Diamond i Rem Edwards; tako prednost daje isključivo »uvoznim« piscima! S Diamondom raščlanjuje Anzelmov argument na šest točaka (155—156); no u svima se više-manje ponavlja ista optužba, da naime ontološki dokaz iz posve idealnog zamišljaja izvodi stvarnu opstojnost... Tom paralogizmu suprotstavlja Krešić deset Edwardsovih prigovora (159 sl.) koji, pod kritičkim vidom, ne polaze dalje od onog što su Gaunilo i Toma Akvinski poodavno već utvrdili. Nu ovdje Krešić i sâm, od svoje strane, nešto pridodaje: »vrijedi istaći, veli on, da je ključni Anzelmov pojam 'Summum et Optimum Bonum' izvan svakog prostora i vremena lišen svakog realnog smisla. Ako to nije prazna riječ, mora se znati za koga je Najviše Dobro, kada i u kojim prilikama. Što je vuku najviše dobro, jagnjetu je najviše zlo... Pitanje je, prema tome, ima li uopće najvišeg dobra za sve i zauvijek; može li uopće egzistirati Apsolutno Savršeno Biće, ne samo u stvarnosti nego i u mišljenju« (161)? Ovom napomenom kao da se Krešić priklanja relativizmu vrednota; on ne dopušta ni pravu mogućnost da makar samo teoretski zamislimo Dobro, koje bi svima i posvud bilo dobro... Ovakav relativistički stav dovodi u pitanje ključni vidik Krešićeve filozofske analize, koji dominira njegovim životnim nazorom: ako je naime nemoguć zamišljaj posvemašnjeg dobra, onda je onemogućen i zamišljaj idealnog ljudskog društva, društva bez klasnih nereda i otuđenja,

jer bi se — prema Krešiću — vazda morali sukobljavati nekakav »vuk« i nekakvo »jagnje«... Ne možemo se oteti dojmu, da paušalni Krešićev napadaj na pojam Vrhovnog Dobra ima velik i poguban domet u stvarnosti.

Nu on je u svom naziranju veoma uporan; dapače, navodi Tomu Akvinskog kao svog sumišljenika u ovoj problematici. Krešić tvrdi, da i Akvinac vidi »najveću slabost Anselmova dokaza« u zamišljaju 'Summum Bonum' — zbog čega piše: »Kad bi Bog postojao kao Beskrajno Dobro, onda ne bi moglo biti Zla u svijetu« (161). Lako je u *Teološkoj sumi* naći klasično mjesto (Sth 1, 2, 3.) na kojem Toma iznosi ovu poteškoću, ali bez ikakva spomena sv. Anzelma; Akvinac tu poteškoću trijezno rješava, pri čemu sâm otvoreno priznaje Boga kao Vrhovno, Apsolutno Dobro... Krešić se ni u ovoj zgodi nije potrudio da provjeri izvorni tekst, nego je svoj navod o Tomi olako preuzeo iz prilično neslavne engleske knjige koju napisase G. Abernethy & Th. Langford. Od njih preuzima i opis Akvinčevih »pet putova« (161—164), koje svodi na dva sustavna dokaza Božje opstojnosti: kozmološki i teološki. Pri tom Krešić zaboravlja svoju izjavu, koju je dao na 46. stranici knjige napisavši: »Akvinski je držao... kao nedokazive, istine Božje egzistencije i besmrtnosti duše.« Odjedamput naime, bez ustručavanja piše: »Toma... je našao pet načina za dokazivanje Božje egzistencije« (161). Čini nam se da u jednoj »filozofiji religije«, objelodanjenoj u »Enciklopediji filozofskih disciplina«, ne bi trebalo biti ovako flagrantnih protuslovlja.

Krešić je donekle s pravom mogao tri prva Akvinčeva »puta« svesti na tzv. kozmološki dokaz, dok je peti »put« opravdano istovjetovao s teleološkim dokazom. Nu što je s »četvrtim putem«? Taj se, prema Krešiću, »zasniva na gradaciji stvari po savršenstvu i utoliko podsjeća na Anselma« (162). Čitatelji će pomisliti da je taj dokaz iz *Teološke sume* u srodstvu s ontološkim argumentom, što po svoj prilici drži i Krešić; no pravu istinu nije teško naći. Anzelmo je naime u svom djelu *Monologion* izradio bio tri klasična dokaza za opstojnost Božju — i to prije nego li se dao na posao da u novom djelu *Proslogion* sastavi ontološki dokaz. Među onim klasičnim trima dokazima na prvom mjestu kod Anzelma stoji »argumentum ex gradibus«, dakle platonsko-augustinjski dokaz, uzor Tomina »četvrtog puta«. (Por Migne, PL 153, col 145 sq.) Na žalost, tko se upoće ne obzire na izvore, ne može ni slutiti da od Anzelma potječe i *Monologion* i *Proslogion*...

Pogled u zivore pokazao bi također da Toma Akvinski nije samo u *Teološkoj sumi* iznosio dokaze za Božju opstojnost. Navodio ih je i drugdje, u raznim komentarima i kompendijima, napose pak u *Sumi protiv nevjernika*; ondje Anđeoski Naučitelj argumentira veoma opširno, a navodi i takve dokazne postupke koje bi u modernom klasificiranju trebalo zvati »moralnim dokazima«. Krešić naime smatra, da je skolastička tradicija »nakon Akvinskog, vjekovima« tumačila, nadopunjala i modificirala njegovo dokazivanje (163) uglavnom pod dva vidika: kozmološkim i teleološkim. Istina je, međutim, da Akvinac ima i dosta elemenata moralnog dokaza, napose kad analizira čovjekovu težnju za srećom (CG 3, 16—50). Ipak, ovdje nam je najvažnije uočiti koje razloge iznosi Krešić protiv teističkih dokaza, bili oni klasični ili moderni. Njemu se, prije svega, čini da je »sama potreba za racionalnim dokazivanjem Boga« jamstvo — kako »otkrivenu vjeru prati sumnja« (164). Slaganje dokaza nije posao »za djetinjasti duh koji slijepo vjeruje« (165). Kozmološki bi dokaz bio »namijenjen prosječnoj inteligenciji koja može sebi zadavati pitanja o logičkim implikacijama iskustva« (164). Postoji i kritika koja veli »da imamo pravo zaključivati od apsolutnog ili beskonačnog uzroka ka konačnom učinku, ali da obratni proces ne vrijedi« (165). Teleološkom bi dokazu bilo moguće dati još više zamjerki (166). Nije li »Darwinovim otkrićima omogućeno da se organska evolucija u potpunosti (!) objašnjava bez upletanja finalnih uzroka« (167)? Ne tvrdi li umjesno Radhakrishnan, »da i Bog mora imati uzrok, ako ga sve mora imati? Kad bi Bog mogao biti bez uzroka, i svijet bi mogao biti bez njega« (171). Zar bi svemoguće i sveznajuće Božanstvo utrošilo milijune godina za stvaranje takvog svijeta, kakav imamo? (171). Dakle, ne možemo vjerovati tradicionalnim dokazima ni kad bismo htjeli! (171).

Krešićeva zaključna misao glasi: »Dosadašnje dokazivanje Božje egzistencije dokazalo je da konačnog dokaza nema i ne može biti. Koliko je dokaza smišljeno, toliko ih je i osporeno unutar vjerske misli« (172). Budući da je u Krešićevoj logici dovoljno — osporiti neku istinu te ona smjesta prestane biti istinitom, moglo bi se postaviti pitanje: šta će biti s njegovom knjigom, ako li se nađe netko da je ospori? I ne postoji li pogibelj, da su već mnogi osporavali onaj životni nazor, osporavali ona filozofska, kulturna, socijalna i politička shvaćanja, koja on zastupa? Ne obazirući se nimalo na ove poteškoće, Krešić dalje piše: »Nije riječ samo u logičkoj manjkavosti dokaza. Poznato je da i logički sasvim ispravno razmišljanje o nekom predmetu ne mora odgovarati stvarnom predmetu. Zato spekulativno umovanje ne može dokazati objektivnu egzistenciju Boga (kao što ne može dokazati ni da Bog ne postoji). Istine uma, isto kao i vjerske istine... mogu biti nepobitno dokazane ako se obistine objektivno, tj. ako se pokažu kao stvarnosti izvan vjerovanja i umovanja. U dokazivanju Božje egzistencije nema tog argumenta« (172—173). Nema ga zato, jer svjedočanstva o iskustvu vjernika i mističara »spadaju u područje mita« (173). Ova mješavina kriticizma i pragmatizma, kojom bi Krešić već unaprijed htio obeskrjepiti svako dokazivanje Božje opstojnosti, ne pogađa samo vjerske istine nego umovanje kao takvo. U Krešićevoj pretpostavci, našlo bi se vrlo malo misaonih teorija koje bi zaslužile da budu podržane — jer bismo im pribavili iskustvenu, laboratorijsku verifikaciju. Svakako, u te teorije ne bi spadao darvinizam sa svim svojim transformističkim nagađanjima, jer iskustveno još nigdje nije potvrđeno rađanje života iz anorganske materije — baš kao što nema laboratorijskog dokaza za prijelaz jedne vrste u drugu, odnosno za uspon životinje na ljudsku razinu! Najgore od svega jest, što u Krešićev procijep kriticizma i pragmatizma mora dospjeti i sama njegova filozofija: njezini materijalistički i dijalektički principi odišu umovanjem koje — u Krešićevoj perspektivi — ne izlazi »iz područja mita«...

»Obračunavši« s teističkim dokazima, Krešić na posljednjim stranicama knjige nastoji pokazati — kako je nemoguć i neodrživ zamišljaj Boga iznad svijeta i iznad čovjeka. Ukoliko je, naime, Bog vjernicima »posredovan« svijetom, onda — kao što nema svijeta bez Boga, nema ni Boga bez svijeta. Otud je Hegel opravdano rekao: »Bog bez svijeta nije Bog!« (175). Osim toga, »stoji još i neugodno pitanje za mitsku vjeru: zar je Bog svejednako neaktivan od postanka čovjeka do danas?« (178). Doduše, vjernici kažu da je u Bogu čin stvaranja vječan; Krešiću to znači, da i svijet mora biti »stvorenje vječno kao i Stvoritelj, tj. ne treba vjerovati da Vječni Bog prethodi vremenitom svijetu« (179)... Na kraju bi preostala još trnovita problematika Zla. »Ako se vjeruje — prema Genezi — da svijet nastaje po Božanskoj Riječi (Logosu), onda... se Zlo pokazuje kao besmisao, odudaranje od smisla, narušavanje zakonitosti Logosa« (182—183). Ipak, primjećuje Krešić, »za religiju je karakteristično optimističko vjerovanje, da konačno trijumfira Bog na đavolom« (183). U dnu toga mita zapravo se nalazi »vjerovanje čovjeka kao stvaralačkog bića da svijet može biti bolji, a i nada — da će na kraju krajeva trijumfirati Um nad bezumljem« (185).

S tim se i opet bližimo marksističkoj afirmaciji humanizma, kojom je Krešić zaključio i prvi i drugi dio svoje knjige. Budući da se, u njegovoj perspektivi, »imenom 'Bog' imenuju određena osjećanja, predodžbe i životni principi osobe, ne treba sumnjati da ima 'boga' u ljudima« (189). Krešić je uvjeren, da »u modernoj vjerskoj misli pojam Božje Osobe gubi značenje zasebnog osobnog Duha mimo osoba u svijetu« (189). »Bog je samo obogatvoren i duh čovjeka« (196). Ne samo dakle da je uminulo doba politeizma, nego prolazi i era mono-teizma; nastupa povijesni čas, »u kojem se Bog ne promatra kao individua niti kao vrsta kolektivne osobnosti, nego kao Ono interpersonalno« među ljudima (201). U ovom nazoru, Krešić uzima Robinsona i Dewarta kao svoje sumišljenike. Smatra očitim, da je počelo »samoukidanje bogoštovlja i njegovo vraćanje ovozemaljskom ljudskom korijenu. Vraćanje korijenu može biti iskorjenjivanje, ali i ukorjenjivanje. U svakom slučaju pokazuje se da je tajna Nebeskog Božanstva zemaljsko božanstvo« (202). Otud i zaključna Krešićeva riječ u knjizi glasi: »Kad je svaki čovjek kao bog, onda je bog svaki čovjek, tj. nema Boga mimo čovjeka... Kad se čovjek ispuni kao samostalan, slobodan subjekt, onda Bog izvan čovjeka nema svrhe« (204).



U svojim uvodnim »Napomenama« Krešić je bio izjavio: »Ovo razmatranje religije dopušta predmetu da govori o sebi...« (9). Tom je izjavom nametnuo određenu obvezu i samom sebi i svojim kritičarima. Obvezao se, naime, da će izvornoj religioznosti omogućiti da u njegovoj knjizi dođe do izražaja; tako je i na kritičare postavio zahtjev da u svojim prikazima glavnu riječ prepuste njemu samom... Premda naš prikaz nije iscrpan, ipak je obilno dokazao da Krešićev spis nije ni izdaleka ostao na visini prvotne nakane: pisac je tako pristupio religioznoj problematici i tako ju obradio, da sam predmet nije baš uspio autentično se predstaviti čitateljima. Budući da je pri tom Krešić na više mjesta zapadao u protuslovlja i nekritično postupao s povelikim brojem mislilaca, trebalo je već u samom prikazu knjige uprijeti prstom u te promašaje i propuste; tako je recenzent prije reda i gotovo preko volje postao već kritičarom! U ovom osvrtu trebalo bi da te sporadične kritičke napomene budu nadopunjene sustavnom refleksijom na Krešićevu metodu i na njegovu filozofsku sistematiku.

METODA je Krešićeva istraživanja takva da, na kraju, uopće ne znamo šta je za nj zapravo »religija«. Navodi, doduše, u knjizi nekoliko definicija, koje opisuju raznolika konkretiziranja religioznosti — u vidu emotivnosti, intelektualnosti, pragmatičnosti itd. Nu ovim realizatorskim strukturacijama prethodi izvorno, bitno određenje religije, koje kod Krešića zbiljski nije uočeno. Prema njemu je »religija uopće«, tako doslovce naznačuje, cjelina njene historije kao logika njenih promjena... (8) Smatra li Krešić, da bismo na ovakav način mogli doseći bit umjetnosti ili možda samog marksizma? Zar bismo motreći historijat raznih socijalističkih revolucija — od Lenjina do Pol Pota — mogli točno ustanoviti srž Marxove revolucionarne misli? Neće li prebiranje koje-kakvih povijesnih pojedinosti, uz neminovnu subjektivnu primjesu samog istraživača, stvoriti karikaturu predmeta — ponekad vrlo iskrivljenu i netočnu?! Tko god je bolje upućen u religijsku problematiku, zna kako su pomno razni pisci u prvoj polovici XX. stoljeća obrađivali bitni čin religioznosti (»der religiöse Kernakt«!)... Pod njim su razumijevali onu iskonsku realizaciju po kojoj je čovjek uistinu religiozan i bez koje ne može biti ni govora o religioznosti. Ovo pitanje ne ide toliko u povijesnu »širinu«, nego se primarno bavi dubinom religioznog čina. U Krešićevoj knjizi nema traga tom pitanju; pisac ničim ne odaje da je na taj problem uopće naišao! A ipak, mogao ga je susresti i u našoj domaćoj literaturi (Keilbach, Zimmermann) i pogotovu u brojnim djelima evropskih istraživača. Zbog ovoga propusta nije moguće ustanoviti, što Krešić zamišlja pod izrazom »religija«.

Podjednako, njegova metoda istraživanja ne dopušta čitatelju da razabere — što je u piščevim očima »filozofija«... Krešić suprotstavlja neke opisne definicije religioznosti ili suprotstavlja neke sporne argumente teizma, da bi smjesta izveo zaključak: »Dosađajne dokazivanje dokazalo je da dokaza nema i ne može biti. Koliko je dokaza smišljeno, toliko ih je i osporeno!« (172). Zar se u navođenju različitih, eventualno i razrožnih nazora sastoji »filozofija religije«? Ne bismo li onda mogli zapisnik nekog sudskog procesa s navodima optužbe i obrane proglasiti »filozofijom prava«? Nitko još nije došao na misao, da složi popis sustanarskih prepirki u našim tijesnim stanovima i da to proglaši »filozofijom urbanizacije«. Nu kojim bismo onda pravom smjeli golo suprotstavljanje nekih ideologija u religioznoj tematici prozvati »filozofijom religije«?! Krešić, doduše, nakon suprotstavljanja nekih nazora običava na »brisani prostor« ubaciti poneku Marxovu tvrdnju: jedamput je to afirmacija čistog humanizma, drugi put postavka o čovjekovu generičnom biću ili pak vizija stanja u kojem bi morala biti dokinuta religiozna otuđenost da »Bog izvan čovjeka« ne imadne više nikakve »svrhe«... Budući da ti marksistički stavci ne slijede logički iz religijske problematike, tj. nisu »govor samog predmeta«, javljaju se u knjizi kao dogmatski recepti za likvidiranje svakog religioznog pitanja. Pri tom je, zacijelo, izišao na vidjelo Krešićev životni nazor, ali mu je filozofiranje kao takvo ostalo zamagljeno.

U našim se krajevima našlo religioznih ljudi, upućenih u filozofiju i teologiju, koji su uzeli u ruke Krešićevu knjigu s nakanom, da je savjesno prouče i napišu o njoj dobranamjernu recenziju. Smatrali su da će im ovo djelo poslu-

žiti kao nekakva platforma za obnavljanje već presušenog dijaloziranja. Na žalost, odložili su Krešićevu *Filozofiju religije* iz ruku, a da je uopće nisu dospjeli do kraja pročitati. Nisu posumnjali u plemenitu i poštenu piščevu nakanu; ali su klonuli pred mnoštvom propusta i promašaja kojima spis obiluje. Počevši od sitnijih lapsusa (da je Tertulijan »crkveni Otac«!) do otvorenih protuslovlja (osobito na račun tomizma!) Krešić vrijeđa upućenijeg čitatelja svojom nekritičnošću. Skrajnje je porazno što već u samom uvodu knjige (8) uključeno stoji dogmatski nazor, koji je izrično formuliran potkraj posljednjeg poglavlja (197), naime — da je u povijesti religija politeizam pretihodio monoteizmu... Krešić tu apriornu podvalu iz XIX. stoljeća proklamira tako odlučno, da nigdje ne daje naslutiti mogućnost protivnoga stava — premda su u samom Beogradu još prije 50 godina ozbiljni mislioci pisali o »pramoteizmu« (Erdeljanović, Đorđević) pozivajući se na znanstvene auktoritete svjetskoga glasa... Priličnu zabunu izaziva Krešić i nespretnošću svoje terminologije, koja nije vazda na visini svoga predmeta. Kako da shvatimo njegovu tvrdnju: besmrtnost nije »učeno pitanje« (107)? Ili opet: Kant nije besmrtnost smatrao »prihvatljivom« za čisti um (119)? Šteta je što Krešić u svojoj knjizi ne pazi dosljedno na razliku između »uma« i »razuma«; možda bi onda opreznije postupao s terminima »razumno« i »razumsko« (170), jer prvi od njih obilježava sve što je u skladu s čovjekovom naravi (*rationabile!*) — dok drugi obuhvaća samo pojmovne, apstraktne tvorevine (*rationale!*)... Kritizirajući Objavu, Krešić bi morao pokazati bar nekakvo razumijevanje za temeljnu zasadu govorne analize — naime, da »poruka« nije istovjetna s »riječima« koje ju prenose; zato ne bi smio apriorno zabacivati mogućnost da Božja Poruka bude utjelovljena u ljudskoj riječi Biblije (66). S druge strane, budući da je kanio pisati filozofsku raspravu, mogao je Krešić s više tankoćutnosti pojasniti — da bitak i opstojnost (*esse — existentia!*) nisu jedno te isto, baš kao što se ni bit i štastvo (*essentia — quidditas!*) ne smiju svoditi na jedan nazivnik... Najspekulativniji ulomak Krešićeve knjige (146—147) nekako je i najviše zamagljen! Krešić proklamira »ontološku strukturu opštanka« formulom: P—O (u smislu: pojedinačno je opće, individuum je rod. Sokrat je čovjek)! Pri tome ne vodi računa da ista formula, u njegovoj perspektivi, savršeno jednako vrijedi i za slučajeve: Bimbo je slon, Fifi je pas... Zato, kod Krešića, generičko određenje potapa čovjeka-pojedinca unutar njegove vrste jednako, kao što su pojedine životinje potopljene u svojim pasminama. Promašeno je onda govoriti o nekakvu dostojanstvu Sokrata kao osobe, kako je besmisleno govoriti o osobnosti jednog Bimbe ili Fifića... Na kraju još napomenimo, da nam ni Krešićeva bibliografija (205—211) odviše ne imponira: sadrži, doduše, 172 jedinice — ali među njima svega tridesetak zaslužuje da se nađe u jednoj »izabranoj literaturi«! Mogli bismo pak navesti stotinjak drugih naslova, koji iz ovakva popisa nisu smjeli izostati.

**SISTEMATIKA** Krešićeva tumačenja i vrednovanja religije u cijelosti je marksistička. Znamo da Marx nije nikad religiju podvrgao sustavnom kritiziranju; smatrao je da su Bauer, Strauss i Feuerbach na tom području rekli sve, što je trebalo reći. Ipak je i Marx sistemski tumačio religiju kao izdanak abnormalnog satnja, u kojem se nalazi otuđeno čovječanstvo. Ona mu je stoga formalna »ideologija« koja, objektivno gledana, ostaje do srži iluzorna, ali u subjektivnoj domeni služi kao »opijum«. Budući da je osobno bio strastven pušač i prijatelj dobrog rajnskog vina, Marx je mogao shvatiti da pojedini ljudi mogu imati raznolike ukuse i raznolike »subjektivne potrebe«: može im se dakle priuštiti zadovoljstvo da na svoj način — privatno — uživljavaju svoj »hobby«, dokle god to ne nanosi štetu društvenoj cjelini. U tom bi se smislu mogla donekle i religija tolerirati kao privatni narkotik... Međutim, osim religije, pozna Marx i druge ideološke devijacije u konkretnom izopačenom svijetu, gdje čovjek robuje proizvodnji, novcu itd, a po sebi trebalo bi da sve to služi njemu. Kad proleterska revolucija bude preokrenula sve te nečovječne odnose u društvu, bit će hegelovski »dokinute« i sve ideologije sadašnjega, kapitalističkog razdoblja: otpast će njihove negativnosti i abnormalnosti, pa će svojom zdravom jezgrom biti utkane u strukturu novog, besklasnog društva. Jedino u pogledu religiozne ideologije Marx ne predviđa, da bi mogla na ovakav način biti sanirana i humanizirana: kao što treba da na kraju iščezne svaki teizam i svaki ateizam, svaki spomen Bog u bilo kojem smislu, tako treba i sama religioznost da jednostavno presahne. Po svojoj prilici, bit

će i u besklasnom društvu ljudi koji će osjećati potrebu za nikotinom, kofeinom, alkoholom i sl., ali potreba za religijom formalno će u tom stadiju čovječanstva biti izbrisana!

Prema tome, Marxov je pogled na religioznost bio u osnovi skrajnje negativan; to je vrlo često dolazilo do izražaja kroz njegove oštre, pamfletarske primjedbe o Crkvi i njezinim službenicima. S druge strane, mogla se u njegovu sistemu naći određena crta snošljivosti s obzirom na religiju, ako bi zasad bila skućena na strogo privatni sektor života. Sve je ovo dalo povoda, da se u XX. stoljeću pojaviše dvije struje među marksistima: jedna — borbenog ateizma, predvođena Lenjinom, druga — sklonija nekom dijalogu s crkvenim ljudima. Što se tiče prve struje, uglavnom se pozivala na »spregu« religiozne ideologije s buržujima i teškim kapitalom, koji su je spretno iskorištavali kao uspješan »opijum za narod«. Druga, tolerantnija struja marksizma pokušavala je na razne način pokazati da religija može u sebi imati i nekakvu »zdravu jezgru« koja bi omogućavala dijalogiziranje i suradnju s marksistima. Dakako, sâm Marx u svoje doba nije bio ni najmanje raspoložen za takav »dijalog«: on je odrješito prekinuo s Weitlingom, kad je taj pokazao da »šuruje« s Evandeljem. Dapače, nepošteđeno je kritizirao samog Feuerbacha otkrivši u njegovoj filantropiji svojevrsnu pseudoreligioznost. Pa ipak, nakon II. svjetskog rata i nakon II. vatikanskog sabora, dosta se marksista i u svijetu i u nas proslavilo svojim »dijaloškim« nastupima. Međutim, premda je u ovoj struji bilo iskrenih i ozbiljnih mislilaca, politički su interesi svemu skupa dali pomodarski izgled pa je i to dijalogiziranje u stilu suvremenih »moda« bilo i prošlo...

Krešićeva se misao nadovezuje na ovu drugu, tolerantniju struju marksizma. Prema njegovu prognoziranju, budućnost bi imala otkriti jedan »mislen oblik religije« — koji će korisno biti ugrađen u besklasno društvo. Na čemu zasniva Krešić ovu svoju prognozu? On se nigdje ne trudi, da razluči izvikanе formule: »opijum naroda« i »opijum za narod«. Isto tako, Krešić se ne zalaže u isticanje Marxove riječi — kako je religija »prosvjed« protiv stvarne bijede, a ne samo njezin »iskaz«. Krešić prelazi šutke i preko poznate Marxove tvrdnje, da svakom građaninu mora biti dana mogućnost vršenja — kako tjelesnih, tako i *religioznih potreba*, bez zabadanja policijskog nosa... Stvarno, ovom rečenicom nije Marx kanio očitovati svoj sistemski nazor, nego je zapravo ironizirao onu »slobodu savjesti« koju je svojevremeno pružao pruski ustav! Krešić nadilazi sve te sitne napomene i proglašava dalekosežan stavak — da će »ukidanje religije biti njezino puno ostvarenje« (86), kako je inače Marx predvidio za druge ideologizirane strukture: filozofiju, umjetnost i sl. Očekivali bismo da će nam Krešić u vezi s ovim svojim stavkom pokazati, u čemu se religija izjednačuje npr. s filozofijom pa tako ima pravo na istu sudbinu i konačni povijesti; ali nam ovo očekivanje u *Filozofiji religije* ostaje neispunjeno. Pretpostavljamo, da u marksizmu filozofija ima korijen u samoj čovjekovoj naravi; ako se i jest uslijed proizvodnih odnosa kapitalizma ideologizirala, ipak je čeka razotuđenje u smislu revolucionarnog ozbiljenja. Krešić bi morao na sličan način pokazati, kako se i religija rađa iz čovjekove normalne naravi. Ali on toga ne čini, što više s Marxom ističe, da religija nije nastala »iz ljudskih glava« (kao mišljenje!) nego iz »neljudskih odnosa« u društvu. Ovo potvrđuje i prihvaćanjem Feuerbachove teze, da strah pred smrću rađa težnju za besmrtnošću: u Krešićevoj naime perspektivi, na prvom je mjestu »neprilagođenost individue vrsti« iz čega se rađa želja za posmrtnim životom, a iz te želje zamišljanje Božanstva i religioznost. Pod obadva ova vida, abnormalnost je Krešiću korijen religije, pa ne vidimo, kako bi se *logički* taj nastrani tumor mogao integrirati s duhovnim tkivom čovječanstva. Ako naime religija niče upravo iz otuđenosti, iz neprilagođenosti čovjekove unutar društva i unutar vrste, onda je skroz-naskroz negativna tvorevina i logično je gledati u njoj s Branimirom Stanojevićem »rezervat za učmale, zaostale i paranoične svesti« (*Cetvrti jul*, list SUBNOR-a Jugoslavije, 11. I. 1983, str. 14.). Krešić se od toga mišljenja odlučno dijeli, ali za svoj dobronamjerni (!) stav ne iznosi nikakva suvislog razloga...

U ovom pogledu ne pomaže mu ni tzv. »proces racionalizacije«, kojim bi htio pokazati da se novovjekovna religioznost sve više bliži filozofiji i postaje »religija uma« (90). Nije naime razvidno kakvom bi se logičnom procedurom

»apsurdni sadržaji vjerovanja« (39) mogli preobraziti u razumski probavljive stavke! Povrh toga, i sâm Krešić izrično veli da nikada neće doći do potpunog stapanja religije s filozofijom«, jer smisao religijskog iskazivanja ne leži u oblasti racionalnog« (37). Preostalo bi samo još jedno: da s Krešićem »racionalizaciju« religije uzmemo kao »prevladavanje mitske vjere« — u čemu bi već prednjačili Bultmann, Robinson i Dewart. Trebalo bi dakle iskorigeniti vjeru u Osobnog Boga, ukorijenivši je u »Onom interpersonalnom« što vlada među ljudima. Koliko znamo, Marxu je ovakva transakcija bila poznata i on ju je zvao: »proces truljenja Apsolutnog Duha« (*Rani radovi*, str. 361). Samo bi u ovoj Krešićevoj pretpostavci trebalo pobliže razjasniti, što bi stvarno značilo »Ono interpersonalno«... Ako bi taj element bio identičan s ljubavlju između Ja i Ti, bojimo se da bi takvo tumačenje došlo u sukob s Marxovim nazorima protiv Feuerbacha i ostalih članova »svetačke familije«, jer bi mjesto staroga »mita« nova mitska komponenta prožimala ljudske odnose. Ako bi pak »Ono interpersonalno« značilo samo ortakluk među neposrednim proizvođačima, onda bi im za normalno poslovanje bile dovoljne norme udružnog rada — bez ikakva religioznog nimbusa! Čini nam se stoga da Krešićeva neodređena formulacija »Ono interpersonalno« ne voditi ničemu suvislom i da bi zajedno s »procesom racionalizacije« mogla od Marxa dobiti ocjenu: »der faule Fleck an der Philosophie«.

Ovu smo recenziju započeli pitanjem: zašto marksisti bez religije iz dana u dan raspravljaju o religiji? Poželjeli smo da kroz Krešićevo djelo dobijemo barem djelomičan odgovor na tu zagonetku. Da li smo ikakav odgovor dobili? Ili nam je početna zagonetka postala još mutnija? Teško je u ovoj dilemi bilo što sigurno kazati. Sigurno je, da Krešićeva *Filozofija religije* nije stručna kritika religioznosti, a nije ni pokušaj *dijaloga* s vjernicima. Pisac je odlučio da na fenomen religijâ primijeni »marksističku analizu«, podešavajući povijesne činjenice kao i navode raznih mislilaca prema unaprijed zacrtanim stavcima historijskog i dijalektičkog materijalizma. Tako je nastala knjiga, koju vjernik uz priličnu dozu svladavanja može dočitati do kraja. Da li je s više poleta čitaju nevjernici, ne možemo reći; svakako, nijedan iz uređivačkog odbora »Enciklopedije filozofskih disciplina« nije Krešićeva rukopisa prije tiskanja pročitao, jer bi — držimo — u tom slučaju barem neke nesuvislosti i protuslovlja iz teksta bili odstranjeni. Čemu dakle ovo djelo ima poslužiti? Krešić dobacuje vjernicima, da se u dokazivanje Božje opstojnosti upuštaju zato — jer im sumnja podgriza vjeru (164). Da je u misaonoj sintezi Tome Akvinskog razabrao kakav je odnos između »uma« i »razuma«, ne bi formuliranje razumskih dokaza pripisivao sumnji, nego evolutivnom poletu umske vidovitosti. Ali, kad je riječ o Krešiću i njegovim sumišljenicima koji ne žale ni vremena ni živaca ni novca za raspravljanje o religiji, onda smijemo bez ustručavanja reći: po svoj prilici ne osjećaju se sigurni u svom ateizmu pa se danonice trse da nekritičnim i nedijaloškim analizama razbiju vlastite sumnje. Ne velimo, da je to glavni motiv njihovih »istraživačkih« nastojanja, ali mu uloga nije baš ni posve sporedna.

Zanimljivo je da pri tom, i u četvrtoj četvrtini XX. stoljeća, još uvijek zanosno veličaju »racionalizam« svoje analize, premda ju sprovede veoma nekritično. I ne samo to! Ne uviđaju, da je upravo »racionalizirani« stil života svojim tehnicizmom, birokratizmom i rafiniranim manipuliranjem stvorio danas na zemlji »atmosfera«, koja odiše skrajnjim nečovještvom! Ne uviđaju, da je iz te neizdržive situacije provrela nova »religioznost«, koju ni sâm Marx nije predvidio! Ne radi se naime više o klasičnoj religiji koja bi mogla služiti kao opijum; u našim danima — »opijum je postao religija«! Ne mislimo ovdje samo na strogo shvaćene tipove droga, nego na svekolika nagoniska razdraživanja koja putem nesavjesnih mass-medijâ izrastoše u *formalan kult nasilja*. Kamo će nas dovesti manijačko krvološтво, koje se danas na svakom koraku propagira i u najnježnije dječje duše ubrizgava?! Ne bismo li svi skupa — i teisti i ateisti — morali tu »vampirsku religiju« današnjice podvrći svestranoj ljudskoj analizi, dok još nije kasno? Onako dobronamjerno, kako je to Krešić nakanio u svojoj *Filozofiji religije*; nu s više metodičnosti, s više sustavosti i dosljednosti, nego što je njemu pošlo za rukom.