

POTEŠKOĆE I POKUŠAJI DEFINIRANJA NEVJERE

Ante Kusić

Poteškoće definiranja nevjere

Poteškoće definiranja nevjere, kao cjeline, proizlaze iz nemogućnosti jasnog razgraničenja između vjere i nevjere: mnogi elementi vjere prisutni su u duši nevjernika, razni elementi nevjere prisutni su u duši vjernika. Kad »vjernik« podsvijesno priželjkuje molitvom »izmanipulirati« Boga, imamo slučaj unošenja nevjere u vjeru. Kad nevjernik spominje »Višu Silu«, u smislu utjecanja na faktičitet prirode, već je donekle unešena vjera u nevjeru.

U ovom se dijelu prikaza ograničavam uglavnom na *psihološke poteškoće* razgraničavanja vjere i nevjere.

U vjeri i nevjeri donekle se isprepliću stavovi »privlačnosti« i »bježanja« od »Svetoga«. »Sveto« je istodobno »zastrašujuće« i »zadivljujuće«. Mircea Eliade o tome piše u prikazu »Morfologija Svetoga«: Strah pred Nepoznatim, »Posve Drugim«, »zastrašujućim«, povlači za sobom pokušaje — kako se od njega zaštititi. Međutim, strah pred »zastrašujućim« može se promijeniti u divljenje i povjerenje prema svesilnome »zadivljujućem«. Učinak takve promjene jesu razni oblici vjere.¹ — Bilo u vjeri ili nevjeri teško je odrediti granicu između onoga »zastrašujućeg« i onoga »zadivljujućeg«!

U vjeri je prisutna potreba izraziti unutrašnje doživljaje vjerskih sadržaja kroz simboliku raznih obreda. U nevjeri je prisutan stav »obrane od magije«, s kojom bivaju poistovječeni vjerski obredi. A. Vergote misli da ono »nadnaravno« u vjeri izgleda našim suvremenicima kao skup sila magijskog značaja.² Oni vjeruju u razum i znanost, i sumnjiče vjeru kao magijsko zavaravanje. »Čudesa«, »uskrsnuće«, »providnost«, »grešnost« itd. bivaju odbačeni kao smetnja za naravan prijelaz iz stadija djetinjstva u stadij zrelosti čovjeka. O tome piše Freud u prikazu »Jezivo koje uznemiruje«: djetinjski stupanj razvoja povezan je s magijskim mislima i željama, koje čovjek mora odbaciti, ako želi izrasti u zrelu ličnost.³ — Granicu između »magijskog« i »vjerskog« u raznim vjerskim, kao i nevjerskim, obredima nije lako odrediti.

U vjeri je prisutan teocentrizam: Bog je izvor i temelj života, vlasti i pravnog poretka. U nevjeri je prisutan uglavnom antropocentrizam, gdje — svemir, čovjeka, društvo treba osloboditi od svake ovisnosti o »Nadnaravnome«, o »Svetome«. Tu je čovjek — kovač svoje sreće, a Bog je nešto strano, tuđe, smetnja. Poteškoća razgraničenja vjere od nevjere javlja se zbog neizbježnog povezivanja antropocentrizma i teocentrizma,

¹ Usp. *L'Ateismo Contemporaneo*, Torino, 1967. (unaprijed pod oznakom A. C.), svezak prvi, 171.

² Isto, str. 173.

bilo na način vjere ili nevjere. Po učenju vjere: kad ne bi bilo Boga, ne bi bilo ni čovjeka, jer ga ne bi imao tko »stvoriti«! Po učenju nevjere: kad ne bi bilo čovjeka, ne bi bilo ni »boga«, jer ga ne bi imao tko »izmišliti«. A. Vergote, psiholog religije i teolog, zapaža kako se u povijesti civilizacije konflikti vjerskih sumnja nadvladavaju ili u smjeru vjere ili u smjeru nevjere. Sumnja se razrješuje u odluci za vjeru ili nevjeru. Vergote smatra Crkvu donekle krivom za suvremenu nevjeru. Crkva je, naime, dugo vremena osuđivala ili sumnjičila snage koje su dovele do suvremene civilizacije: astronomiju, medicinu, demokraciju, psihologiju, itd.⁴ — Granicu međusobnog prožimanja teocentrizma i antropocentrizma, u vjeri kao i nevjeri (zašto je čovjeku potreba »izmišljati« Boga?!), teško je odrediti.

U vjeri ima afektivnih, iracionalnih elemenata (»meni će moj Bog pomoći«!).⁵ U nevjeri je pak prisutan načelno racionalni stav priznavanja sigurnih zaključaka znanosti. Vergote to formulira riječima: Svim što je iracionalno treba »zagospodariti i integrirati ga u razum.«⁶ Granicu između iracionalnoga i racionalnoga, u vjeri kao i nevjeri, nemoguće je odrediti, jer ona trajno oscilira, kao i kod sante leda dio iznad površine i dio ispod površine vode. J. P. Sartre, u prikazu »Skica teorije emocija«, opisuje magijske elemente afektivnosti.⁷ Pojednostavljeno to se kaže: vjera ima »idealističku« usmjerenost, nevjera »realističku«. U mentalitetu koji traži iskustvenu provjerivost svega, kako to naglašava nevjera, ne prihvaćaju se »idealistički«, »metafizički«, iskustveno neprovjerivi sadržaji vjere. Dapače, vjera se doživljava kao neka vrsta droge, čiji štetni utjecaj treba spriječiti. Razgraničavanje između racionalnih i iracionalnih elemenata, koji se neizbježno miješaju, u vjeri kao i u nevjeri, vrlo je teško. Stoga njemački pjesnik E. Geibel zaključuje: »Vjera, kojoj zatvoriš vrata, vraća se kroz prozor u obliku praznovjerja. Kad otjeraš bogove, dolaze sablasti.«⁸

Vjernik misli da njegova vjera nije u sukobu s razumom: ona je u mnogočemu nadrazumna, bavi se nadvremenskom i natprostornom stvarnošću. Nevjernik, međutim, češće drži da je razum u sukobu s vjerom. Vjera, kao upravljenost čovjeka prema »Istini«, onoj sveobuhvatnoj, prisutna je i u temeljima upravljenosti našeg razuma na parcijalne »istine«, kao i obratno: upravljenost razuma na parcijalne »istine« nosi u sebi širu upravljenost (nema »parcijalitet« bez »totaliteta«!) na sveobuhvatnost »Istine«, one o kojoj govori vjera. Wernher von Braun izražava to riječima: »Ja promatram Stvoritelja i njegova stvorenja kao nešto što ide zajedno. Za mene su znanost i religija jednake dvama prozorima, kroz koje gledamo vani za zbiljnost Stvoritelja i na granice što se očituju u njegovim stvorenjima.«⁹ Zbog prisutnosti radoznale želje prema totali-

³ Usp. S. Freud, *Das Unheimliche*, prema A. C. str. 173.

⁴ A. C. str. 177.

⁵ A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, str. 52 i dalje.

⁶ A. C. str. 178.

⁷ J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, 1948.

⁸ Nav. J. Andreis, *Tragovi mudrosti*, pogl. o vjeri, Zagreb, 1944.

⁹ List *Christ in der Gegenwart*, 27. August 1967. str. 274.

tetu istinitosti, u vjeri kao i u nevjeri, teško je povući oštru crtu između »djelomičnosti« istine i »sveobuhvatnosti« Istine.

U vjeri se stavlja naglasak na osiguranje »vječne sreće«, dok se u nevjeri češće računa s dostatnošću »zemaljske sreće«. U djelu *Memoari dobro odgojene djevojke* Simone de Beauvoir govori kako je, čitajući u jednom zabranjenom Balzacovu djelu o čudnoj idili između čovjeka i pantere, konačno shvatila da se »ne može odreći zemaljskih radosti«, te je »bez velika iznenađenja« sama sebi rekla: »više ne vjerujem u Boga«. ¹⁰ Zemaljski užici kao da poništavaju potrebu Boga. Posebno seksualni užitak, kao »vrhunsko iskustvo« — kako ga definira psiholog A. H. Maslow: taj užitak suspendira vrijeme, ukida prostornost i briše razliku između dobra i zla. ¹¹ Crkva ima mutnu intuiciju o tome, kako je seksualni užitak, sam po sebi, usmjeren prema poganskim skretanjima, kako piše A. Vergote, i baš time je uvjetovano nepovjerenje kršćanske tradicije prema erotičkim užicima. ¹² A. Hesnard, u knjizi *Moral bez grijeha*, također drži da je jedan od važnih izvora nevjere upravo stav Crkve prema uživanju — kao grijehu. ¹³ Ateisti imaju utisak da kršćanstvo prezire čovjeka i svijet pa gledaju na vjeru kao defetističku ideologiju. — Za vjeru, kao i za nevjeru teško je odrediti granicu između »vječne« i »zemaljske sreće«. Naša je »zemaljska sreća« takva da čovjek postaje »nesretan« čim mu padne na pamet kratkotrajna vremenitost te sreće. Da bi bila »sretna«, zemaljska sreća traži svoj nastavak u vječnosti. Da bi bila »uvjerljiva«, vječna sreća traži svoju ukorijenjenost u vremenitosti. »Vremenita« sreća bez »vječne« sreće biva nemoguća — »sretno-nesretna«, četverokutni trokut! »Vječna« bez »vremenite« biva sumnjiva, »neželjeno-željena«.

U vjeri je »očinska« providnost Boga jedna od temeljnih postavki življenja, bilo vremenitog ili vječnog. U nevjeri se odbija »religijsko poimanje Boga kao Oca«. Religiju Oca treba zamijeniti s »ljudskim dostojanstvom sina čovječjega«. Najoštriju kritiku religije Boga kao Oca dao je Freud, i to u psihologiji, a u filozofiji Hegel: religiju »Oca« treba zamijeniti etikom slobode i ljubavi, u znaku »Duha«. Merleau-Ponty prigovara što kršćani još uvijek neće da shvate kako »Duhovi« moraju označiti da »Bog više nije na nebu, nego da je on u društvu i u međuljudskoj komunikaciji«. ¹⁴ Pod sociološkim aspektom o tome piše A. Mitscherlich, u djelu *Na putu prema nepaternalističkom društvu*. On utvrđuje da sve više iščezavaju paternalistički čimbenici stvaranja kulture, tj. tradicija, auktoritet, posluš, poistovjećivanje s modelima, i da se sve više stvara prostor za autonomiju ličnosti. Isto tako iščezavaju normativne kategorije paternalističkog društva: grešnost, tjeskobnost, temeljna sadomazohistička usmjerenja. Prototip ličnosti biva Prometej — kao »stvaratelj«, koji je oteo vlast iz ruku bogova. ¹⁵ Freud ističe težnju za oslobođenjem od očin-

¹⁰ Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, str. 136—138.

¹¹ A. C. str. 186.

¹² Isto.

¹³ Usp. A. Hesnard, *Morale sans péché*, Paris, AUF, 1954.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, 1948. str. 361 s (A. C. str. 191).

¹⁵ A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, — (A. C., 192).

skog tutorstva u svom učenju o Edipovu kompleksu: razrješenje Edipova kompleksa, praćeno svjesnim oslanjanjem na samoga sebe, događa se kroz pobunu protiv »Oca«. — Ovdje je prisutna, bilo u vjeri ili nevjeri, poteškoća ambivalentnosti u odnosu otac-sin. Po vjeri: ono »očinsko-božansko« potpomaže razvoj »sinovsko-ljudskog«! Po nevjeri pak treba priznati samo »čovjeka«, »sina čovječjeg« — bez Oca. Vrlo je delikatno postaviti jasnu granicu između onoga pejorativnog i onoga konstruktivnog u odnosu »otac-sin«, što međutim ne demantira nužnost priznavanja samog »dvojstva«: nema »sina« bez »oca«, nema stvorenja bez stvoritelja, nema čovjeka bez Boga, kako se to naglašava u vjeri.

Zbog navedenih i sličnih misaono-izričajnih čimbenika teško je oštro razgraničiti vjeru od nevjere. Ipak se može dati jedna odrednica, a ta je: *Humanizam nevjere usmjeren je antiteistički, humanizam vjere temeljen je teistički.* Ali, izraz »Theos-Bog« u izrazima »antiteistički« i »teistički« također ima svoje nejasnoće. Njih ćemo poslije obrazložiti.

Osim opisanih psiholoških poteškoća razgraničavanja između vjere i nevjere moramo računati i s poteškoćama koje proizlaze iz *nekih elementarnih vjerskih stajališta*. Psiholog André Godin opisuje neke od tih stajališta koja su zbog uvjetovanosti naše spoznaje nužna za izričajno zacrtavanje vjere, ali i istodobno odbojna za nevjeru. Težak je kamen spoticanja npr. »afektivno antropomorfiziranje« Boga, na način »slike o roditeljima«. Istraživanja Monike Hallez otkrivaju da dječaci povezuju svoju ideju o Bogu s osjećajima što su ih imali prema majci, a djevojčice projiciraju u Boga svoja raspoloženja prema ocu. Do strukturiranja ličnosti u tome smislu dolazi u prvih pet do šest godina života. A. Godin i M. Hallez pišu o tome u prikazu »Slike roditelja i božansko očinstvo«. ¹⁶ — Kamen spoticanja predstavlja također težnja k »psihomoralnom finalizmu« u vjeri. Taj se očituje kod djece kao »kazneni animizam« (Jean Piaget ga naziva »immanentna pravda«), a kod odraslih kao »zaštitnički animizam«. Etienne de Greeff vidi u tom animizmu odraz prirođenog nagona samoobrane, koji se međutim odgojem može preokrenuti u otvaranje prema drugima. ¹⁷ Nameće se pitanje: nije li kršćansko vjerovanje u »Providnost« povezano s tim zaštitničkim animizmom?! Nevjernik drži da jest. Vjernik smatra da to ne stoji: animizam je usmjeren egocentrično, a »Providnost« se u kršćanskoj vjeri odnosi na sve stvari u svijetu, ne narušavajući relativnu autonomiju »drugostepene« uzročnosti među samim stvarima u svijetu: »Providnost« čini da stvari »same sebe čine« (Chardin).

Ovdje je nesporazum u ambivalentnosti izraza »animizam«, ako taj izraz shvatimo posve antropomorfistički: za nevjernika antropomorfizacija isključuje vjeru, za vjernika antropomorfizacija u sebi nosi potrebu vjere, kao i »torzo« obradu do cjelovitosti lika što ga je neki umjetnik uzeo kao model. Daljnji kamen spoticanja predstavlja *lakoća stvaranja magij-*

¹⁶ A. Godin—M. Hallez, *Images parentales et paternité divine*, rev. »Lumen vitae«, br. 19. 1964 (A. C. str. 214).

¹⁷ E. de Greeff, *Les instincts de défense et de sympathie*, Paris, PUF, 1947., str. 73. (A. C. str. 217).

skog mentaliteta unutar vjere: pomoću točno izvršavanih obreda (darova, pokreta, stereotipnih riječi) želi se osigurati vlast nad tajanstvenim silama u prirodi, odnosno naklonost svetaca i Boga. Istraživanja G. B. Veterra i M. Greena pokazuju da »beskorisnost molitve« često zauzima prvo mjesto među razlozima bezvjerstva.¹⁸ Sakramentalni život vjernika često je praćen magijskim mentalitetom: sakrament ne biva shvaćen kao poziv »slijedi me«, nego kao gotovansko primanje »ex opere operato« bez adakvatnog zalaganja u obliku »opus operantis«.

U svom prikazu »Metamorfoza svetoga i praznovjerje«, dominikanac Agostino Leonard govori o opasnosti od degradiranja vjere u praznovjere: sakrament u kojemu bi čovjek trebao sebe učiniti sredstvom Božjim biva priman s težnjom učiniti Boga sredstvom za čovjeka.¹⁹ »Sveti znakovi« sakramenta u kršćanskoj liturgiji u stalnoj su opasnosti od degeneriranja u magiju i u spektakl, kako to ističe D. Busato u knjizi *Liturgija: magija, spektakl, ili božansko djelo*.²⁰ Načelno »odbijanje grešnosti« mnogo je puta razlog suprotstavljanja vjeri: »Ako Bog postoji, on je sâm grešan«, piše ateista Francis Jeanson, odgovarajući na pitanje jedne kat. revije.²¹

Navedena i slična elementarna vjerska stajališta predstavljaju poteškoću u razgraničavanju vjere i nevjere, jer u vjeri ima često nečega što u nju ne spada (npr. magije), dok u kritičkoj nevjeri ima često nečeg što spada na vjeru (npr. istonoljubivosti). Nevjersko u vjeri, kao i vjersko u nevjeri, zbog različitih karakteroloških osobina, blokada, fiksiranih stavova, teško je jasno razlučiti.

Pored psiholoških poteškoća i nekih elementarnih stavova što otežavaju razgraničenje vjere i nevjere, postoji i treća varijanta nesporazuma oko istog pitanja. Ta se sastoji u stavovitim *raznoznačnim shvaćanjima vjere*. U knjizi *Psihoanaliza suvremenog ateizma* Ignace Lepp pokazuje kako je *spoznaja nepravedne društvene situacije* često razlog napuštanja kršćanstva. Kršćansku istinu, ističe Lepp, trebamo vrednovati prema *duhu evanđelja*, a ne prema ponašanju ovog ili onoga prelata.²² Drugi opet ne prihvaćaju *povijesnost evanđelja*. U svojim bilješkama *Carnets Antoine de Saint-Exupery* opisuje svoj put u ateizam. Taj je put započeo s gubitkom vjere u povijesnost evanđelja.²³ Bivši svećenik i profesor u Strassburgu Prosper Alfaric želi dokazati da Krist nije povijesna ličnost.²⁴ Treći opet prihvaćaju isključivo *scijentističku orijentaciju u svjetonazorima*. Jean Rostand govori kako je za njega »istina« samo »čedna istina znanosti«, a da on »mrzi apsolutnu istinu... istinu s velikim slovom I, budući da je ta prisutna u temeljima svih oblika sektaštva, svih fanatizama i svih delikata«. ²⁵ Bertrand Russell opisuje svoj proces napu-

¹⁸ A. C. str. 219.

¹⁹ A. Leonard, *La métamorphose du sacré dans la superstition*, rev. »Supplément de la Vie Spirituelle«, br. 28. 1954, str. 19 (A. C. str. 220).

²⁰ D. Busato, *La liturgie: magie, spectacle ou action divine?*, Toulouse, 1962.

²¹ Francis Jeanson, *Athéisme et liberté*, rev. »Lumière et Vie«, br. 13, 1954.

²² Ignace Lepp, *Psychoanalyse de l'athéisme moderne*, Paris, 1961.

²³ Usp. A. C. str. 310.

²⁴ Prosper Alfaric, *Origines sociales du christianisme*, 1956.

²⁵ J. Rostand, *Le droit d'être naturaliste*, Paris, Stock, 1963.

štanja kršćanstva: prihvaćajući i u istraživanju vjerskih istina isključivo matematičku analizu, izgubio je za redom vjeru u slobodu volje, u besmrtnost duše, i konačno vjeru u Boga.²⁶ Mnogima je, nadalje, različitost konkretnih stanja u individualnom i u društvenom životu razlog prihvaćanja nevjere odnosno odbacivanja vjere. D. Diderot postavlja tezu da je vjera u metafizička bića uvjetovana stanjem čovječjeg zdravlja i fizičkog integriteta.²⁷ Feuerbach, u djelu *O biti kršćanstva*, vidi u vjeri samo praznu projekciju naših misli i briga, te — dosljedno tome — duhovno otuđenje čovjeka.²⁸ Karl Marx odbacuje vjeru i ideju Boga, jer one sugeriraju ljudima da mirno primaju svoju situaciju društvene ugroženosti, u očekivanju iluzorne nebeske slave.²⁹ Albert Camus daje apologiju humanizma bez Boga: kršćansko rješavanje problema apsurdnosti življenja jest lakomisljeno, dvolično, nepošteno.³⁰ J. P. Sartre odbacuje vjeru, jer je u njegovoj obitelji, u njegovu ambijentu — »vjera... bila samo ukrasni naziv za slatku francusku slobodu.«³¹ Za Sartrea je postojanje Božje nespojivo s prakticiranjem vlastite slobode, i čovjek je samo »beskorisna pasija.«³² Simone de Beauvoir raskrstila je s vjerom kad je shvatila da je svetost, kako ju je ona zamišljala, nespojiva s uvjetima ljudskog življenja. Tada joj je bilo petnaest godina.³³

Ako sve rečeno sažmemo, mogli bismo reći: vjera nosi u sebi *neke elemente* što ih napadaju nevjernici, nevjera nosi u sebi *neke tendencije osuđivanja* tamo gdje vjera zapravo i nije kriva. Sa strane vjernika, kao i sa strane nevjernika, u razgraničavanju vjere i nevjere, često su prisutni krivi logički postupci »dio za cjelinu« (pars pro toto) i »netočnost polazišta« (ignoratio elenchi). Suvremenu situaciju odnosa vjere i nevjere Jacques Durandeaux opisuje riječima: »Bog je provala... u život čovjeka... Bog je suvišna raskoš za čovjeka... On je lice kojemu se ljudi obraćaju više iz interesa negoli spontano.«³⁴ Durandeaux pri tome ipak ostaje istovremeno filozofski skeptik i uvjereni kršćanin.³⁵ Takav vid vjerskog osvjedočenja unosi novu nejasnoću u definicijsko razgraničavanje vjere i nevjere.

Pokušaji definiranja nevjere

Pokušaji definiranja nevjere kao cjeline povezani su s temeljenim postavkama pojedinih filozofskih smjerova. U tim smjerovima ima pojedinačnih komponenata autentične vjere, i u vjeri ima nekih komponenata iz učenja tih filozofskih smjerova. Na svoj način, i ta činjenica otežava definicijsko razgraničenje nevjere i vjere, i to zbog poteškoća određivanja sredine između polariziranih dedukcija o istoj stvari, naime o odnosu vjera-nevjera.

²⁶ B. Russell, *Storia delle mie idee filosofiche*, tal. prijevod (A. C. str. 311).

²⁷ D. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*.

^{28, 29} Usp. A. C. str. 316.

³⁰ A. Camus, *L'homme révolté*; — *La Peste*, itd.

^{31, 32} Usp. A. C. str. 320 sl. Usp. Dr. Ante Kusić, *Areligiozni egzistencijalizam, Bogoslovska smotra*, Zagreb, 1964. br. 1; Ante Kusić, *Pobuna moderne filozofije i problem vjere, Crkva u svijetu*, Split, 1972. br. 4.

³³ Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, (A. C. str. 322).

³⁴ J. Durandeaux, *Question vivante à un Dieu mort*, Paris, 1967. str. 72 sl.

M. Rast i Lalande definiraju ateizam kao »nijekanje Božje opstojnosti«. ³⁶ Međutim, nije potpuno jasno što zapravo znači to »nijekati Boga«. Za takvo nijekanje nužno je pretpostaviti troje: 1. da čovjek doista ima neku spoznaju o Bogu; 2. da je čovjek sposoban nešto izreći o Bogu, premda je Bog nešto nadiskustveno; 3. da se može izvesti logičan zaključak da Bog ne postoji. Međutim, ako se prihvate te tri pretpostavke, ne bi bili ateisti oni koji niječu svaku spoznatljivost Boga, npr. pozitivisti. Ne bi bili ateistima ni agnostici, jer niječu mogućnost spoznaje »stvari po sebi«. Moramo dakle proširiti gornju definiciju pa reći? »Ateist je onaj koji ne priznaje Boga, i to — na razini na kojoj ga on, bilo, implicitno ili eksplicitno, ne priznaje.« ³⁷ Prema toj posljednjoj definiciji treba ubrojiti u ateizam one nazore koji uče da je čovjek nesposoban za bilo kakvu sigurnu spoznaju o zbiljskoj stvarnosti, neovisnoj o spoznajnom subjektu, dakle: skepticizam, relativizam, fenomenologiju, strukturalizam, egzistencijalizam, itd. Nadalje, treba ubrojiti u ateizam one nazore koji uče da čovjek nije sposoban za bilo kakvu nadiskustvenu spoznaju, tj. — agnostike i pozitiviste. Isto tako one koji smatraju da riječ »Bog« nema nikakvo značenje u ontološkom smislu riječi, kao npr. neopozitivisti, kao i one koji, slijedeći suvremeni strukturalizam, ³⁸ prihvaćaju teoriju jezične analize (osim možda Wittgensteina, ukoliko on priznaje autonomiju zone »mističkoga«!). Osim toga, trebalo bi u ateiste ubrojiti također sve indiferentiste. Po njihovu je naime shvaćanju svaka religija samo ekstrapolacija frustriranih čovječjih težnja, a Bog ne predstavlja nikakvu vrednotu.

Međutim, mogu se naći ozbiljni prigovori i na gornju, proširenu definiciju. Ipak ne možemo reći da Kantovo učenje, doista označeno kao agnosticizam, uključuje ateizam: Bog je prema Kantu »postulat« praktičnog razuma, tj. postulat za mogućnost voljnog opredjeljivanja: uz slobodu volje i besmrtnost duše mora se vjerom prihvatiti i opstojnost Božja, kako se čudoredni zakon i njegovo vršenje, u kontekstu »kategoričkog imperativa« savjesti, ne bi pokazali kao nešto besmisleno. Kant dakle dopušta stanovit izvanrazumski pristup Bogu. To vrijedi i za Martina Heideggera, posebno u knjizi *Platonov nauk o istini, s pismom o humanizmu* (1947). Kod Heideggera naime čovjek, ovdje, nastupa kao »otkrivač« Izvornog Bitka, a ne više kao »bačenost« iz Ništa. Čovječja sloboda postaje ovdje oslušivanje glasa Bitka, a ne više ničim ograničavani angažman samovolje Pojedince. ³⁹ Heideggerovo »hodanje prema Izvoru« postaje nova teologija, čim izraz »Izvorni Bitak« zamijenimo izrazom »Bog: bezzavičajni čovjek nalazi svoj zavičaj u Bogu kao »Izvornom Bitku«. Takva je teologija već prisutna u kategoriji »Apsolutne Buduć-

³⁵ Nav. dj., passim.

³⁶ W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Herder, 1951, str. 26. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1947.

³⁷ A. C., str. 12.

³⁸ A. Kusić, *Strukturalizam i religija, Crkva u svijetu*, Split, 1978. br. 3.

³⁹ A. Kusić, *Antropološke dimenzije suvremene filozofije i njihov utjecaj na današnju teologiju, »Putovi i raskršća suvremene teologije«*, Split, 1975, str. 20 sl.

⁴⁰ *Lexikon für Theologie und Kirche*, I. 983. pod nazivom »Atheismus«.

nosti« i »partnerstva« s Bogom, u učenju Karla Rahnera. Rahner daje novu definiciju ateizma: ateizam je »*nijekanje opstojnosti kao i svake, ne samo racionalne, spoznatljivosti Boga.*«⁴⁰

Ovdje se, međutim, nameće pitanje: treba li svrstati među ateiste one koji prihvaćaju religiju, ali samo kao subjektivni osjećaj, afektivistički, isključivo u psihološkoj funkciji za određenog vjernika, tako da vjerske postavke — o Božanskom Trojstvu, Bogu, milosti, mističnom tijelu Kristovu, uskrsnuću, bogočovještvu Kristovu, itd. — nisu »istine« u ontološkom smislu, nego samo pobude za kršćanskog vjernika, ukoliko im on daje određenu vrijednost. Polazeći od temeljne opcije vjere o samostojnosti, nužnosti i neuvjetovanosti Boga, takvo je načelno subjektiviranje vjere neprihvatljivo. Pod tim vidom ateizam možemo definirati riječima: »*Učenje po kojem se ne može sa sigurnošću tvrditi da Bog postoji: bilo da se izravno niječe njegova opstojnost (asertorni ateizam), ili se ona proglašuje nerješivim problemom (agnostički ateizam), ili se ostavlja bez ikakva značenja (semantički ateizam).*«⁴¹

Sad se, međutim, nameće pitanje: što zapravo znači riječ »Bog«?! Dok se ne odredi, barem do stanovite jasnoće, značenje riječi »Bog«, može čitavo sporenje o definiranju nevjere naprama vjeri biti razgovor dvaju gluhih. Michel Lelong zapaža da mnogi ateisti ne odbacuju pravog »Boga«, nego radije »iskorištavanje koje se vrši u njegovo ime.«⁴² Ovdje spadaju i »pseudoateisti«, o kojima govori Jacques Maritain. »Pseudoateisti« su oni »koji vjeruju da ne vjeruju u Boga, mada u njega nesvjesno vjeruju, jer Bog kojega postojanje nijeću zapravo i nije Bog, nego nešto drugo.«⁴³

U određivanju značenja riječi »Bog«, mi se ovdje možemo zaustaviti samo na analizi kršćanskog pojma o Bogu.

U kršćanstvu Boga shvaćamo kao Beskonačno i Osobno Biće, kao duhovno, inteligentno i slobodno biće. U odnosu na konačna bića u svijetu Boga shvaćamo kao supozitalno (supozitum), od njih različno biće, i kauzalno kao uvjetovatelj njihove opstojnosti. Tu su dakle prisutne četiri grupe atributa: sveobuhvatni kauzalitet, supozitna transcendentnost, osobnost i beskonačnost.⁴⁴

Sad se javlja poteškoća, jer te četiri grupe Božjih atributa ne nalazimo u svim nekršćanskim shvaćanjima o Bogu. Mnoge filozofije i svjetonazori afirmativno govore o Bogu, ali mu ne priznaju sveobuhvatnu kauzalnost s obzirom na druga bića. Ima dakle svjetonazora koji priznaju Boga, ali mu *ne priznaju sveobuhvatnu kauzalnost*: Anaksagorin »Noūs«, Aristotelov »Nepokretni Pokretač«, »Platonov »Demiurg«, Bog deističke filozofije — koji bi stvorio svijet i zatim ga prepustio samome sebi, itd. priznaju samo djelomičnu, a ne i sveobuhvatnu kauzalnost Božju u odnosu na stvari u svijetu. Dalje, mnoge filozofije govore o Bogu, ali mu *ne priznaju supozitnu transcendentnost*, konstitutivno uvlačeći Boga u razvoj

⁴¹ A. C., str. 31.

⁴² Michel Lelong, *Pour un dialogue avec les athées*, édit. du Cerf, Paris, 1965, 79.

⁴³ J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, 1949. str. 9.

⁴⁴ A. C., str. 19.

svijeta: razni oblici panteizma spajaju Boga i svijet u jednu i istu stvarnost (Pan Theos = sve je Bog). Međutim, čim se riječ »panteizam« počne raščlanjivati, javljaju se nejasnoće. Ona može značiti: 1. »Samo je Bog stvarnost«, a svijet je Božja emanacija (Spinozin panteizam); 2. »Samo je svijet stvarnost«, a Bog je zbroj svega što postoji u svijetu (naturalistički panteizam, materijalistički panteizam). U obadvije varijante izgledaju izjednačeni sadržaji izraza »Bog« i »svijet«. Međutim, u prvom slučaju »Bog« emanira u svijet, dok se u drugom slučaju »svijet« zbraja u Boga. Polazeći od te razlike, ne smijemo panteističku tezu »sve je Bog« shvatiti kao čistu tautologiju izrazâ »Bog« i »svijet«. Kad je govor o panteizmu, obično se misli na stanovit kozmički monizam. Međutim, ipak postoji razlika između emanatističkog i naturalističkog monizma. U naturalističkom monizmu Spencera, Büchnera, Haeckela usklađena povezanost stvari u svijetu biva proizvedena jednostavnim organiziranjem dijelova od kojih je sastavljen svijet. U emanatističkom monizmu, međutim, uključena je Stvarnost za koju nije apsolutno isključeno da bi mogla biti nazvana i Bogom: svijet i Bog bili bi supozitalno sjedinjeni, ali bi ipak nešto potpuno nadosjetilnoga ostalo u svijetu, tj. nešto transcendentnoga u ontološkom i noetičkom smislu. Ontološki, transcendentna Stvarnost bila bi po naravi različna i viša od same osjetilne stvarnosti (Natura Naturans, natura naturata); noetički, transcendentna Stvarnost kao takva ne bi bila osjetilno dohvatna. Stoga A. Valensin govori da se »filozofski panteizam sastoji... u potvrđivanju dviju bitnih teza: Bog i svijet su realno različni kao narav, a nisu realno različni kao bića(comme esseri)«. ⁴⁵ Nadalje, neke filozofije i religije govore o Bogu, a ne priznaju *Božju opstojnost* u smislu *svjesnog, duhovnog, umnog i slobodnog Bića*, koje je individualno i transcendentno svijetu. Spinozin panteizam pripisuje Bogu razumnost i volju, ali ne priznaje Boga kao biće izvan svijeta; Hegelov panteizam priznaje Boga kao transcendentnu stvarnost izvan osjetilnog svijeta, ali ga ne priznaje kao osobu u smislu »samostalnog Individuuma razumske naravi«. Platon, Aristotel, Avicena, Averoës, Spinoza, Leibniz priznaju Bogu razumnost, ali mu niječu slobodu izbora. Svi mislioci ne priznaju Bogu niti razumnost: ono »Jedno« u neoplatonizmu nalazi se posve izvan sadržajnog dosega razumnosti. Ni duhovnost ne priznaju Bogu svi mislioci: Anaksagora, stoici, Hobbes označuju Boga kao posebnu materiju, koja je oplemenjenija i dinamičnija od iskustvene materije. Dakle, ni sloboda, ni razumnost, ni duhovnost ne mogu se smatrati kao općenito prihvaćene vlastitosti što se uključuju u pojam »Bog«. Zbog toga Girardi definira panteizam riječima: »Sve je Bog« znači: »Ništa, supozitalno, nije različno od Boga, shvaćenog u smislu Stvarnosti (duhovne ili materijalne), koja je po naravi različna i viša od osjetilne stvarnosti.« ⁴⁶ Panteističko »Počelo« svijeta ovdje biva dvoznačno: ako se naglasi njegova različnost i superiornost naprama iskustvenom svijetu, skloni smo ga nazvati Bogom (Lavelle, Gentile); ako se naglasi njegova imanentnost u svijetu, skloni smo ga nazvati Prirodom (Brunschwig, Croce). Ni onu četvrtu značajku kršćanskog Boga, naime *beskonačnost (savršenstava)*, ne prihvaćaju svi: Aristotelov »Bog«, »Bog«

⁴⁵ A. Valensin, *A travers la métaphysique*, Paris, 1925, str. 111. (A. C., str. 24).

⁴⁶ A. C., str. 25.

Platona, Lockeja, Hobbesa, politeistički bogovi — ne uzimaju se u smislu beskonačno savršenog bića.

Usprkos svim iznesenim nijansama, čini se ipak, makar ponegdje ublaženo, da se općenito priznaju tri Božje značajke: kauzalnost (ako ne totalna, onda u određenom smislu generalna), transcendentnost (ontološki, kao različnost i nadmoćnost u odnosu na osjetilni svijet; noetički, kao stvarnost izvan iskustvene spoznaje), beskonačnost (u smislu specifične dimenzije koja je bitno viša od dimenzija svega osjetilnoga). Posebno, pojam Boga za sve mislioce uključuje stanovitu transcendentnost, u značenju: »Bog je *Transcendentno Biće koje vrši djelovanje na ovaj svijet.*«⁴⁷

U vezi s time, sada možemo *teorijski ateizam*, kao filozofski oblik nevjere, definirati: »Učenje po kojem se ne može sa sigurnošću tvrditi da postoji neko *Transcendentno Biće koje vrši djelovanje na ovaj svijet.*«⁴⁸ Danas se, međutim, govori također o »*praktičnom ateizmu*«. Pri tom se misli na ponašanje onih koji žive kao da Boga nema. Praktični ateizam ne niječe Božju opstojnost! On niječe samo važnost priznavanja Boga u odnosu na ljudsko ponašanje. Praktični ateizam nije isto što i *filozofski deizam*. Deizam priznaje Boga kao zasebnu stvarnost, kao »Vrhovno Biće«, kao »Prvi Uzrok, ali istodobno tvrdi da se Boga nikako ne tiče ljudsko ponašanje: u deizmu je Bog priznat kao Biće, ali ne kao vrednota. To je nekakav »Bog filozofije«, koji je oprečan »Bogu Biblije«. Praktični ateizam ne smijemo izjednačivati s amoralnošću. Mislioci poput P. Baylea, Kanta, Schelera, Marxa, čak i neki tomisti, drže da se etika može fundirati i bez priznavanja Boga: moguće je vladati se pošteno i plemenito a da se vlastito ponašanje ne stavlja u vezu s Bogom. Mnogi se dakle ne slažu s Dostojevskim kad govori: »Ako Boga nema, sve je dopušteno.« Praktični ateizam i vjerski indiferentizam, međutim, stoje vrlo blizu; tu Bog ne predstavlja nikakvu vrednotu. Osim toga, treba razlikovati između ateizam i lajicizma; ateizam ne priznaje Boga, a lajicizam gleda na vjeru isključivo kao na privatnu stvar, te joj ne priznaje pravo utjecaja na javni život.

Zaključak

Demarkaciona linija između vjere i nevjere, između teizma i ateizma, puno je neodređenija nego se to obično misli. Ali usprkos tome mogu se dati neke odrednice razgraničenja: Nevjera, ateizam, jest egzistencijalno stajalište u kojem se Bog ne priznaje kao vrednota, ili u kojem se ne priznaje opstojnost *Transcendentnog Bića koje vrši utjecaj na događaje u svijetu.*

Noetički: *Transcendentno je Biće izvan osjetilnog spoznajnog iskustva.* Ontološki: *Transcendentno je Biće različno i više od stvari u osjetilnom svijetu.* Njegovo djelovanje na svijetu uzima se, cjelinski ili barem dje-

⁴⁷ A. C., str. 27.

⁴⁸ A. C., str. 27.

lomično, u smislu tvorne, svršne i oformljujuće uzročnosti. Vrijednosno određivanje Transcendentnog Bića povezano je s tim varijantama uzročnosti.

Teorijski ateizam niječe da se sa sigurnošću može postaviti tvrdnja o opstojnosti Transcendentnog Bića koje bi vršilo neki utjecaj na svijet: niječući ga (asertorički ateizam), ili ga proglašujući nerješivim problemom (agnostički ateizam), odnosno lišenim bilo kakva ontički sadržajnog značenja (semantički ateizam).

Teorijski ateizam direktno niječe Božju opstojnost. Spekulativno-praktički ateizam niječe Boga kao životno-praktičku vrednotu. Praktični ateizam jest životni stav »kao da Boga nema«, a spekulativno-praktički ateizam jest ujedno učenje koje isključuje Boga kao valjani temelj moralnog poretka.

Sve su navedene odrednice definiranja nevjere naprama vjeri više *filozofskog karaktera*, teorijske prirode. Konkretno odrednice iz same životne prakse nisu s ovima ni u kojem slučaju iscrpljene.

SCHWIERIGHEITEN UND VERSUCHE DER DEFINIERUNG DES UNGLAUBENS ALS GANZHEIT

Zusammenfassung

In dem Aufsatz spricht man von den verschiedenen Schwierigkeiten und Versuchen um den Unglaube als Ganzheit zu definieren. Die Definierungs-Schwierigkeiten sind *psychologischer Art*: viele Glaubens-Elemente findet man auch im Unglauben. Dies beweisen viele Wissenschaftler und Schriftsteller: M. Eliade, A. Vergote, S. Freud, J. P. Sartre, A. Hesnard, A. Mitscherlich, usw. Aus manchen *elementaren Glaubens-Haltungen*, z. B. aus der »Animismus«- und »Magie«-Mentalität, erwachsen auch Definiierungs-Schwierigkeiten, wie viele Erforschungen von A. Godin, M. Hallez, G. B. Vetter, A. Leonard, D. Busato, usw. dies zeigen. Die Schwierigkeiten des Definierens des Unglaubens werden öfters auch durch *charakterologische Eigenschaften der Menschen* bedingt: Exclusive naturwissenschaftliche Orientierung, allgemeine gesellschaftliche Lage, usw. werden dabei massgebend, wie I. Leep, A. de Saint-Exupery, P. Alfarcic, J. Rostand, B. Russell, Karl Marx, Albert Camus dies beweisen. Trotz allen Schwierigkeiten kann man, indessen, sagen: Der Unglaubens-Humanismus ist antitheistisch eingestellt, der Glaubens-Humanismus ist

theistisch begründet. Jetzt aber ist es nicht ganz klar, was der »Theos« (Gott) bedeutet, werde dieses Wort vom Ungläubigen oder vom Gläubigen gebraucht. Manche Grund-Thesen in »atheistisch« orientierten Richtungen Positivismus, Strukturalismus, Existenzialismus, Phänomenologie sind, nämlich, auch »theistisch« annehmbar. Viele »Atheisten« verneinen nicht Gott, sondern hauptsächlich jenes »Ausnützen, das in seinem Namen geübt wird« (Lelong, Maritain). Emanatistischer Pantheismus dürfte nicht mit dem monistisch atheistischen Materialismus ausgeglichen werden (Girardi, Valensin). — Nachdem das alles in Betracht gezogen ist, könnte man sagen: Unglaube, Atheismus, ist eine existenzielle Haltung, in der Gott nicht als ein Wert anerkannt wird, oder eine Haltung, in der Gottes-Existenz (assertorischer Atheismus), oder Gottes-Erkennbarkeit (agnostischer Atheismus), oder ontologischer Inhalt Gottes als eines Transzendenz-Wesens, das den Einfluss auf die Ereignisse in der Natur übe (semantischer Atheismus), nicht anerkannt werden. Heutiger Unglaube, zeitgenössischer Atheismus wird als ein Ausdruck neuer Neigungen und neuer Werte der Menschen und Gesellschaft (Emanzipierung, Demokratisierung, Sozialisierung, Fortschritt aufgrund der Wissenschaft) immer mehr erlebt. Der Glaube, zeitgenössischer Theismus sollte auch von diesem Umstand Rechnung tragen, um die »Glaubwürdigkeit« des Glaubens zu bewahren.