

VJERA U TOTALITETU OSOBNOSTI

Ante Kusić

Naše je doba vrijeme znanstveno-tehničke usmjerenosti u svijetu; vrijeme progresivne urbanizacije i osjećanja punoljetnosti čovjeka. Mentalitet »technopolisa« potiskuje mentalitet »theopolisa«, pa se samo po sebi nameće pitanje: da li je vjera danas prihvatljiva, te — ako jest — koje vjerske postavke treba danas posebno istaknuti?!

Mi ovdje možemo dati samo kratak odgovor na ta pitanja. Ali, već iz takva odgovora može se naslutiti kako je danas, kao i prije, vjera duboko motivirana i prihvatljiva. Od mogućih perspektiva, ovdje se ograničavamo samo na antropološku. Suvremeni čovjek kao da baš iz te perspektive najbolje raspoznaje vrijednost nečega. To ne znači da su drugi pristupi Bogu ostali bez vrijednosti. I danas vrijede, kako se nama čini i u filozofskom smislu, riječi Biblije: »Jer ako su (ljudi) bili kadri steći toliko spoznaje da mogu svemir istraživati, koliko su lakše mogli otkriti Gospodara svega toga« (Mudr 13—14). U svom pokušaju odgovora nećemo oštro razgraničavati opseg i granice postavljenih pitanja.

Naša ljudska osobnost uključuje u svoj totalitet vjeru kao svoj korelativ, pod različitim aspektima. To je posebno uočljivo i prisutno u našim intelektualnim, čuvstvenim i voljnim usmjerenjima. Stoga je vjera i danas prihvatljiva. Naime, na intelektualnoj razini: bez onoga »sveznajućeg, svemogućeg i vječnog« Boga vjere ne vidi se kako bi prirodoslovne znanosti mogle odgovoriti na pitanja: tko stoji iza veličanstvene zakonitosti evolucije svemira sve do pojave razumnog čovjeka u njemu, tko stoji iza beskrajno kompliciranog i umno sastavljenog »stroja« prirode, u čijem se odgonetanju sve znanosti nisu puno dalje od početka maknule s rješenjem pitanja: odakle smo, kamo idemo i zašto smo tu?! Bog vjere, shvaćen kao »Izvor autonomnog smisla evolucije« i kao »Stvaratelj smisaonosti« u »totalitetu svemirskog dinamizma« (Olivier Rabut), ili kao »Autonomni Centar« i »Princip emergencija (pojavnih oblika!) u tijeku Evolucije« (Teilhard de Chardin), ili kao onaj za kojega su »znanost i vjera samo dva prozora na kući, kroz koje gledamo na Stvoriteljevu zbiljnost i na ograničenost njegovih stvorenja« (Wernher von Braun), ili pak shvaćen kao »Vođa mudrosti«, koja je »dah sile Božje, i čist odvir slave Svemogućega« te ujedno »odsjev vječne Svjetlosti... i slika dobrote Božje« (Mudr 7, 15 — 7, 26), — takav Bog vjere nije ništa izgubio od svoje uvjerljivosti za čovječji um, kao komponentu totaliteta osobe.

Na razini čuvstveno-voljnog života čovjekova, — bez onoga »dobrog«, »pravednog«, »milosrdnog« Boga vjere, koji je istodobno »Otac«, »Zakonodavac«, »Sudac« ljudskih čina, ne vidi se kako je moguće dati primjeren odgovor na pitanja što ih u sebi nose naši doživljaji potrebe povjerenja, nade, ljubavi, kao i doživljaji tjeskobe, dosade, mučnine — izazvani situacijama usvijetnog fakticiteta. Svi takvi doživljaji u sebi nose stanovitu pukotinu u totalitetu osobe: nose »prozor« kroz koji možemo

gledati v a n i, preko usvijetnog fakticiteta, prema onom Apsolutnome što ga u vjerskom govoru nazivamo Bogom. Zbog toga su i naši doživljaji »tjeskobe vremenitosti« (Kierkegaard) ujedno egzistencijalna slutnja Vječne Transcendencije. Isto tako, onaj depersonalizirajući rascjep i unutarnji nemir, kad svojom krivnjom ne upotrebimo »dobro« svoju volju, predstavljaju iskustven doživljaj »zakona dobra« (Tolstoj), što ga je Apsolutni Zakonodavac, izvan dosega čisto usvijetnog fakticiteta i ne dokinuvši mogućnost naopakog samoopredjeljenja, postavio kao jednu od komponenata u ispunjavanju totaliteta osobnosti. Nadalje, to što čovjek uvijek iznova ruši vlastite »idole«, fantome, pokazuje da u sebi nosimo također »Boga koji nije mrtav«, te koji baš time čini da od umiru oni od samog čovjeka stvoreni bogovi životnog osiguranja i jamstva životnih uspjeha (teologija mrtvog boga). Nadalje, čovječja »neograničena otvorenost« (Walter Kern), sadržana u neumoljivosti unutarnjih imperativa i neograničivosti zahtjevnih dometa volje i uma, sama u sebi nosi odgovarajuće usmjerenje čovjeka prema nekom Apsolutnom Biću, prema Sve-mogućem, Sveznajućem i Vječnom, što ga jednostavno nazivamo Bogom. Slično tome, naša biološka potreba za onim »biti nada« i »biti povjerenje«, tj. ostati sposobnim za nadu i povjerenje u životne Ideale (»mrijeti ti ćeš kada počneš sam u ideale svoje sumnjati«), te neizbježnost psihosomatskih poremećaja ako ta sposobnost uzmanjka, otkriva našu dublju »svjesnu ili nesvjesnu participaciju na Neuvjetovanom Bitku« (psihijatar Staehelin). Možda smijemo reći da je i doživljavanje »čežnje za Posve Drugim« (neomarksist Horkheimer) svojevrsan odraz Nadvijetnosti u svijetu i u čovjeku. Isto tako, ona čovječja, iznutra obvezujuća, predanost »Istini«, pa i uz cijenu života, kao i nesmirivost umjetničkog izražaja u traženju »Lijepoga« (angoisse littéraire), kao i neumoljivost savjesti u traženju »Dobroga« (čak i u slučaju naopakog opredjeljenja), doživljajno pokazuju da se »Istina«, »Lijepo« i »Dobro« ne dadu svesti na čisti fakticitet usvijetnog reda, te da prema tome u sebi nose kao korelativ postojanje »Duha«, kao Apsoluta Istine, Dobrote i Ljepote, što sve u vjerskom govoru nazivamo Bogom (teoretski fizičar Walter Heitler). — Bog vjere, dakle, kako se nama čini, ništa nije izgubio od svoje uvjerljivosti ni za naša čuvstva i volju kao komponente totaliteta osobe.

Vjera je izraz naravne potrebe čovjeka za poistovjećivanjem vlastite osobnosti, okrnjene mnogim manjkavostima, s nekim Idealom, za vjernika: sa Stvarnošću bez manjkavosti; te su manjkavosti inače na jedan ili drugi način razlog čovječje depersonalizacije i samoootuđenja. Koliko čovjek po naravi teži za takvim poistovjećivanjem vidi se iz unutrašnjeg zadovoljstva koje osjetimo kroz spoznaju da su drugi ljudi s nama — u svojim mislima, ciljevima i življenju — jedno srce i jedna duša; posebno u zalaganju za Istinu, Pravdu, Slobodu. I kad znamo da se to često plaća životom, nameće se pitanje: nije li »nagon« za Istinom, Pravdom i Slobodom često jači od samog nagona za životom?! To nam govori da čovjek, bez obzira kojega je svjetonazora, nosi u sebi impuls prema Uzvišenome. Toliko je jak taj impuls, da uvijek tražimo nove oblike reprezentabilnosti — u društvu, u državi, u Crkvi, čak — u modi. Dostignuti stupanj reprezentabilnosti, kao su-bivstvjućeg poistovjećenja s Uzvišenim, nikada nam nije dovoljno velik, ne ispunjava nam totalitet osobe. Nešto nas

tjera uvijek »dalje«, preko svih usvijetnih fakticiteta, prema jednoj Veličini i Uzvišenosti u kojoj nema naših ograničenja ni naše konačnosti. »Čovjek beskonačno nadilazi čovjeka« — rekao je Pascal, i tako čovjek u sebi spaja konačno, »svoje«, s beskonačnim, »Božjim«.

U spoju toga konačnog i beskonačnog u nama prisutna je velika opasnost i velika šansa za čovjeka. Opasnost je u tome što čovjek, unatoč svojoj konačnosti, može smatrati sebe beskonačnom veličinom. To je korijen »istočnog grijeha«, onoga »bit ćete kao bogovi«, što je umjesto života unijelo smrt u ljudski rod. Šansa je pak u tome što čovjek, priznavši svoju konačnost, može težiti prema Beskonačnom te u ozračju njegove Punine ostvarivati u konkretnom životu sve više stupnjeve vlastite očovječenosti. Tako je na pr. kršćanskom vjerniku Isus Krist vrhovni Ideal očovječenosti, utemeljitelj novog svijeta, sagrađena na temeljima ničim ograničavane i ničim uvjetovane ljubavi prema bližnjemu, koja proizlazi iz temeljne ljubavi prema Bogu. Isus Krist je tu, naravno, visok Ideal prema kojemu mi obični vjernici tek podižemo glavu, kao »ptičići« iz nekakva zemaljskog gnijezda. Međutim, kršćanski velikani poput Franje Asiškog, Vinka Paulskog, Terezije od Malog Isusa, Majke Terezije, i mnogih drugih vjernika osvajaju puno više domete Idealâ iz *Govora na gori*. Prema njima bi trebalo procjenjivati vrijednost i prihvatljivost vjere. To je tako i na ostalim područjima čovječjeg duhovnog djelovanja: u povijesti, umjetnosti, književnosti, znanosti, filozofiji, sociologiji. Za vrednovanje na tim područjima mjerodavni su »rekorderi«, koji su osvojili najviše vrhove, te tako, nadahnuti veličinom Ideala, pridonijeli u bilo kojem pogledu izgrađivanju totaliteta osobe u totalitetu društva. Koliko je vjera u tome sklopu vrijedna treba prosuđavati po vjerskim velikanima, a ne samo po »prosječnim« vjernicima, kao što ni matematiku ne vrednujemo po prosječnim ljudima nego po istaknutim matematičarima.

Unutrašnjoj potrebi poistovjećivanja s Idealom, sa Stvarnošću bez naših manjkavosti, nisu u stanju odgovoriti, barem ne u potpunosti, izdvojene znanost i tehnika, uz načelno isključenje vjere. Znanost i tehnika su načelno usvijetne, totalitet osobe načelno transcendiraju usvijetni fakticitet. Auschwitz i Hirošime su proizvod znanstveno-tehničkog mentaliteta, u kojemu je čovjek postavio sama sebe za mjerilo svemu. Utopija Aldusa Huxleya o »lijepom novom svijetu« u kojem tehnokracija oblikuje mentalitet čovječanstva više ne izgleda tek utopija. Međutim, barem kako se nama čini, snagom unutrašnje nužde transcendiranja dostignutoga, u smjeru apsolutnog znanja, apsolutne moći, apsolutne Punine ontičkoga, čovjek ni tada neće prestati doživljavati svoju nedostatnost, ontičku okrnjenost u isključivom susretanju sebe samoga. Aludirajući čak na nihilističku tjeskobu ogoljenog znanstveno-tehničkog mentaliteta Josef Weinheber moli: »Izgubljeni Bože, daj da te opet nađemo!« Vjersko prihvaćanje Boga kao prvog i posljednjeg Mjerila, koje je iznad znanosti i tehnike, i iznad samovolje čovjeka, doprinosi stvaranju mentaliteta u kojem znanost i tehnika ne dehumaniziraju čovjeka, nego služe sve višim dometima njegova osobnog i društvenog očovječenja, čuvajući i njegujući

osjećaj za ono su-ljudsko, koje bi moglo biti ugroženo kroz samosvršnost tehnicizma.

Budući da je znanost izdanak čovječje potrebe za upoznavanjem usvijetne stvarnosti, a vjera izdanak potrebe za poistovjećanjem totaliteta osobe s Idealom, Stvarnošću nadsvijetnog reda, ne može se danas govoriti o neprijateljstvu između znanosti i vjere. S imenima Plancka, Einsteina, Heisenberga i drugih povezana je obustava »neprijateljstva« između znanosti i vjere. Planck govori kako se »vjera i prirodoslovna znanost... međusobno dopunjuju i uvjetuju«. Einstein naglašava kako se njegova »vjera sastoji u smjernom poštivanju jednoga beskonačnog Duhovnog Bića više prirode koje sebe otkriva samo u malim pojedinostima što ih... mi svojim osjetilima možemo predočiti«. Heisenberg je u atomskoj fizici postavio »relaciju indeterminacije«, po kojoj se procesi unutar atoma ne mogu sa sigurnošću predvidjeti na osnovu povezivanja po shemi uzrok-učinak. »Relacija« je tu shvaćena kao uvjet koji povezuje vrijednosti dviju veličina — stajalište promatrajućeg subjekta i sami promatrani objekt. Time je na mjesto »objektiviteta« znanosti došla kao nešto fundamentalno sama »relacija«. Zbiljski svijet što ga proučava znanost nije više svijet objekata, nego svijet »relacije« promatrača i onoga što taj promatra. Sve što je iza ili ispred te »relacije« ostaje Tajna. Tako se u samoj suvremenoj znanosti kao takvoj pojavila stanovita religiozna dimenzija: Znanost kao »Cjelina« ne može biti ni subjektivirana ni objektivirana; u njoj ostaje uvijek jedan dublji metafizički ostatak, koji je na ovaj ili onaj način povezan s vjerovanim Pratemeljem svega postojećeg. I još se po nečemu u suvremenoj znanosti pojavljuje stanovita religiozna dimenzija. Isključivo znanstveno obrađivanje usvijetne zbiljnosti dovelo je ljude do svijesti o ugroženosti svijeta kroz nekontroliranu silu znanstvenih otkrića i u tom smislu do osjećaja odgovornosti za posljedice u njihovoj primjeni. To pitanje odgovornosti ima svoju dublju pozadinu. Svijest odgovornosti — odakle i pred kim? — transcendira znanstveno-usvijetni fakticitet, upućuje na temeljnog zakonodavca i s njim u vezi na religioznu dimenziju ljudskog bića. Vjernik je toga svjestan kao što je svjestan i činjenice da i sam mora izgrađivati i slijediti svoj društveno-etički zakon savjesnosti i odgovornosti.

Danas je, s razvojem društvenog bića čovjekova, Crkva postala svjesna da suho ponavljanje teorijskih obrazaca vodi svojevrsnoj entropiji, utvrđivanju pojedinca u njegovim predrasudama i možda krivim predodžbama o vrednotama vjere. Zrelost vjernika prosuđuje se danas više po svjesnom proživljavanju vjerskih Ideala nego po teološkom poznavanju vjerskih dogma. »Po djelima njihovim poznat ćete ih!« Zbog toga čak i suvremenu krizu konfesionalnog kršćanstva neki vide kao šansu kršćanstva, koje će »slobodno od konfesionalnih ograničenja« biti u stanju »izvorno informirati ljude o Isusovoj stvari« (Lorey).

Budući da je vjera izraz čovječje težnje za poistovjećivanjem s Idealom, s nečim Višim od usvijetnih fakticiteta, ona nije zatvorena unutar fizikalnog determinizma. Vjera spada u područje čovječjeg samoodlučivanja, koliko god ona — s gledišta razuma i znanosti — imala svoje opravdanje. U pitanjima poistovjećivanja s Idealom i samoodlučivanja

može se lako, zbog poluistinitih premisa, doći do krivih zaključaka. To možemo ilustrirati pomoću dva suvremena djela iz usporedne psihologije životinja, koja istražuje srodnost duševnih pojava u čovjeka i životinje. Konrad Lorenz, jedan od najpoznatijih zoologa u naše vrijeme, postigao je svjetski uspjeh s knjigom *Takozvano zlo* (*Das sogenannte Böse*, 1963). Ta knjiga predstavlja mnogo više nego znanstvenu informaciju o sličnostima u ponašanju čovjeka i životinje; od čitalačke je publike doživljavana kao nešto osobito, jer je — i protivno namjerama Lorenza — bila shvaćena kao moralno rasterećenje, kao nijekanje grijeha i odgovornosti za grijeh. Lorenz govori kako je »takozvano zlo« što ga čini čovjek vrlo slično očitovanju nagona agresivnosti kod životinja. Ta pak agresivnost ima svoju jasno određenu vrijednost, i ona je nužna da bi neka životinja mogla stvoriti svoj životni prostor. To bi onda vrijedilo i za grijeh kao »takozvano zlo«, grijeh bi bio samo varijanta traženja životnog prostora, izdanak nagona agresivnosti kod životinjskih vrsta. — U svemu tome, međutim, nije teško uočiti poluistinitost premisa, ako se već želi izvoditi neke zaključke. Životinja je, naime, u takvom stanju da *m o r a* slijediti nagon agresivnosti u obrani svog životnog prostora. Čovjek, međutim, *m o ž e* samoodlučivanjem postupiti posve drugačije. Na razini kršćanske vjere na to nas upozorava evanđeoska parabola o milosrdnom Samaritanu: Samaritanac pomaže svom neprijatelju, on je vlastitom odlukom nastupio kao *plemeniti čovjek*. To je samoodluka. Rasterećenje, slično onome iz Lorenzove knjige, pruža i Morrisova knjiga *Goli majmun* (*Der Nackte Affe*). Ta knjiga svodi sav čovječji ljubavni život na životinjski spolni život. Sve izražajne oblike tjelesne ljubavi u čovjeka Morris želi pronaći u životinjskom ponašanju, i to ne bi trebalo biti smatrano grešnim, nego posve naravnim... Međutim, i ovdje je lako uočiti neke poluistine, koje su, ako se već želi izvoditi neke zaključke, od bitne važnosti. Psihologija je na pr. otkrila da je, za razliku od životinjskih vrsta, *o s j e ć a j s t i d a* jedna od tipičnih oznaka za čovjeka. Od slučaja do slučaja može, doduše, i taj osjećaj biti prigušen te iščeznuti. No to ne pobija činjenicu osjećaja stida, kao nečeg čovječjeg. Može netko živjeti posve nesavjesno, može netko živjeti i samo s jednom nogom, a da ipak nitko neće zbog toga reći: normalan čovjek nema savjesti, dotično: ima samo jednu nogu. Već kod petogodišnjeg djeteta nastupa osjećaj stida. To se ne događa ni kod majmuna ni kod ostalih životinja. »Goli majmun« nije, dakle, prava oznaka čovjeka, jer čovjeka označava i osjećaj stida. Taj osjećaj sposoban je oplemenjivati čovjeka. Opet uz samoodluku! Čovječja sposobnost *o p l e m e n j i v a n j a* samoga sebe, sposobnost izdizanja totaliteta osobnosti nad razinu životinjskog svijeta, i to kroz vlastitu odluku, sama u sebi nosi komponentu vjerskoga, stanovitu dimenziju transcendencije u smislu nadilaženja fizički determiniranog fakticiteta. Čovjek je jedino biće koje se poslužilo plodovima sa stabla spoznaje. Ta mu je spoznaja otkrila njegovu malenost i bijedu, ali i njegove mogućnosti i veličinu koju samoodlučivanjem treba ostvarivati.

Čovjekova sposobnost *s a m o o d l u č i v a n j a* po svojoj naravi toliko nadilazi prostorno-vremensku stvarnost, da i prirodoslovne znanosti, obilježene determinizmom, moraju priznati da je čovjek nešto *bitno više* od životinje. No kako ćemo i koliko ostvariti to samoodlučivanje — to ovisi

o odluci svakog pojedinca, o našoj samoodluci »*htjeti biti čovjek*«. Od toga zapravo ovisi hoćemo li prihvatiti zlo samo kao »takozvano zlo« — bez odgovornosti i uračunavanja krivice — ili ćemo ga prihvatiti kao stvarno zlo, koje — kao čin koji narušava totalitet osobe — s pravom biva ocjenjivano kao krivica. Čovjeku je *odozgo* upravljeno pitanje: »Adame, gdje si?« Tim pitanjem je čovjek na početku svojega postojanja stavljen pred odluku: ostati na razini zoologije ili se usavršavati u transcendentnoj dimenziji humanizacije, nadilazeći fizički fakticitet izgrađivanjem osobnosti. Sjaj i bijeda čovjeka leže na liniji raspona tih alternativnih stajališta i njima odgovarajućih odluka. Jedna je ona Adamova: sakriti se, nastojati izbjeći dužnost »biti bolji čovjek«; druga je svih onih koji, bez obzira na razlike u svjetonazoru, iskreno žele živjeti i raditi za humanizirajuće Ideale. — To zadnje je temeljni poziv vjernika.

Pod tim vidikom, vjera je u stanju da u mnogočemu doprinese i bude od koristi u mučnim nastojanjima čovjeka oko ispunjavanja totaliteta njegove osobnosti. Theo Löbsack je u svojoj knjizi o mogućnostima manipuliranja s dušom (1967) opisao kako se mogu, poput lijeka, ucijepiti u čovjeka raspoloženja ljubavi i mržnje, zadovoljstva i srdžbe, povjerenja i antipatije. Kad bi bilo moguće, adekvatno takvim domišljanjima, u čovjeka ucijepiti povjerenje i strahopoštovanje prema Bogu, i suvremeni čovjek, izrastao u mentalitetu znanstveno-tehničke civilizacije, spoznao bi da novozavjetna Blaga Vijest vjere znači u prvom redu oslobođenje od demonskih mogućnosti vlastitog narcizma, i skupa s time usmjerenje na dužnost »živjeti za druge«, poput Isusa Krista, te tako dati svoj doprinos u progresivnom razvijanju osjećaja za totalitet osobnosti u totalitetu čovječanstva.