

## PSIHOLOŠKI MOTIVI VJERE

Ante Kusić

Neki danas misle da je religijski pogled na svijet i život u protuslovlju sa znanstvenom orijentacijom prema svijetu i životu. Religijsko prihvaćanje Boga kao konačnog Cilja naših težnja u njihovu totalitetu, i kao Zadnjeg Temelja naše razumnosti, slobode volje, duhovne samosvijesti, kao i cjelokupne materijalne stvarnosti, smatraju mitološkim i nerazumnim, usprkos tome što se ne vidi kako bi se bez jednoga Beskonačnog Bitka mogla shvatiti naša nesmiriva težnja prema nedostiživim obzorjima beskonačnosti, i usprkos tome što se ne vidi kako bi znanstveno utvrdive zakonitosti po kojima se odvijaju procesi u prirodi mogle biti rezultat slijepe igre slučaja. Nedostatnost same zanosti za smirenje naših težnja u njihovu totalitetu — kao putokaz prema vjeri, i znanstvena zakonitost u procesima u prirodi — kao činjenica koja indirektno vodi k vjeri, predstavljaju tematski sadržaj ovoga prikaza.

### Znanost ne smiruje čežnje našega duha

U svojoj knjizi *Dalla scienza alla fede* (Od znanosti do vjere), suprotstavljajući se takvu stavu prema vjeri, F. Severi zapaža: »U najširim spoznajama vidljivog svijeta ne pronalaze se ni spokojstvo ni mir. One ne zadovoljavaju žeđ za Misterijem i čežnju za Beskonačnim, nego nas one radije uvjeravaju o neadekvatnosti svakoga spoznajnog sredstva za postizanje duhovnog mira.«<sup>1</sup>

Takve riječi jednoga eminentnog prirodoslovca zaslužuju opsežnije obrazloženje. Mi ćemo to učiniti u svjetlu suvremenih psihologijskih i teološko-filozofskih misaonih ulaženja u najdublje dohvatne dubine čovjeka. Iznosimo najprije zapažanja poznatog švicarskog psihijatra, profesora psihosomatske medicine na Medicinskoj poliklinici u Zürichu, Balthasara Staehelina. U knjizi s naslovom *Imati i Biti*, po kojoj bilo kakvo naše »imati«, zbog svoje imanentne ograničenosti i konačnosti, nikada ne ispunja našu težnju prema neograničenoj punini samoga »Biti« ili Apsolutnog Bitka, Staehelin analizira i one najdublje ontičke implikacije čovječe potrebe za nadom i povjerenjem: ta temeljna potreba nije rastumačiva nikakvim entitetom iz materijalno-iskustvenog svijeta, ona je u čovjeku anticipativno prisutna, tj. kao prethodni izvor svake forme daljnjih čovjekovih nada i povjerenja. Takva temeljna »nada« i »povjerenje«, po svojoj, da tako kažemo, ontičkoj otvorenosti prema Vani (iz čovječe uske i zatvorene imanencije), sa sobom nose kao korelativ postojanje Neujetovanog Bitka. Egzistencijalna nužnost takve osnovne nade i povjerenja, kao temelja naših naknadnih i budućih oblika nade i povjerenja (u ljude, u društvo, u uspjeh, u ideale), i kao nešto apsolutno nužno za normalan život čovjeka direktni je odraz naše »svjesne ili nesvjesne participacije na Neizrecivom Bitku«, kaže Staehelin.<sup>2</sup> Za psihičko zdravlje čovjeka

<sup>1</sup> Francesco Severi, *Dalla Scienza alla fede*, Assisi, 1962, str. 102—103.

nije dosta samo »imati nadu«, nego treba »biti nada« — kao ono nešto najdublje u nama »što nas naprijed kreće«. Po psihijatrijskom iskustvu Staehelina: bez nade nema psihijatrije, ni zbiljskog ozdravljenja, ni života, jer upravo »biti nada« predstavlja »čuvstveni simptom života«.<sup>3</sup> »Biti nada«, po onoj otvorenosti prema uvijek transcendentnom Vani, kao unutarnja sigurnost i vedrina, oblik je čuvstvenog doživljavanja participacije na Neuvjetovanom Bitku. »Ispunjenost nadom u tom smislu odvojena je od prostora, vremena i individualne povijesti«,<sup>4</sup> stoga se ona i izdiže nad sve oblike uvjetovanosti unutar prirodnih fakticiteta prostora, vremena i sredine kao graditelja individualne povijesti. Na sve to ona stavlja svoj pečat, i kad se drugačije sa čovjekom događa, više ne vrijedi njegov život; on samo vegetira, jer je u njemu srušen most koji ono »biti nada« u neuvjetovanoj otvorenosti prema Vani spaja s Neuvjetovanim Bitkom. Drugim riječima: unatoč svim faktorima uvjetovanosti, ograničenosti, konačnosti, čovjek nosi u sebi — u obliku otvorenosti kroz nadu — nešto Neuvjetovano, Neograničeno i Beskonačno; on postaje bolesnim kad se, u beznadnosti, toga liši.

To se isto može reći u vezi s doživljajem temeljnog povjerenja ili »prapovjerenja«. Staehelin ističe kako kod većine neurotičkih, psihosomatskih i možda čak psihotičkih oboljenja na dnu pronalazimo, kao glavnu emotivnu manifestaciju, odsutnost ili nedovoljnost takva »prapovjerenja«, onoga osnovnog ili korijenskog »biti povjerenje«. Za razliku od drugih psihoanalitičara, koji to prapovjerenje preusko povezuju uz dobar i emocionalno stabilan odnos majka-dijete u prvim godinama života, Staehelin proširuje sadržaj »prapovjerenja« još dubljim implikacijama udjela na Neuvjetovanom Bitku. Njemu je, stoga, samo »prapovjerenje« emotivno doživljavanje Neuvjetovanog Bitka, raspoloženje u kojem se »Neuvjetovani Bitak *neiskrivljeno*, bilo to znano ili neznano, može proživljavati u svagdašnjem životu pojedinca«,<sup>5</sup> ono je »sakralna participacija« čuvstvenog karaktera u Neuvjetovanom Bitku. Dobar i stabilan odnos majka-dijete ne proizvodi to temeljno povjerenje ili prapovjerenje, kao što tvrde psihoanaliza i novija Daseinsanaliza, nego takav dobar i stabilan odnos majka-dijete samo zaštićuje već unaprijed prisutno »prapovjerenje«. Gubitak sposobnosti »biti nada« i »biti povjerenje« vjerojatno su uzrok vegetativne distonije i psihosindroma, kaže Staehelin. Ako uspijemo u nekom bolesniku razbuditi trajan osjećaj ponovne prožetosti onim »biti nada« i »biti povjerenje«, mi smo ga u velikoj mjeri izliječili. Recimo to jasnije: ako čovjeka učinimo »nepopravljivim optimistom«, u velikoj smo ga mjeri srasili od raznih psihosomatskih oboljenja. Upravo iz sposobnosti čovjeka za »razbuđivanje« u onome »biti nada« i »povjerenje« zaključuje Staehelin na našu povezanost s Neuvjetovanim Bitkom: takvo razbuđivanje — pogotovo bolesnog čovjeka — ne bi bilo moguće kad čovjek ne bi bio prožet Neuvjetovanim Bitkom. Psihoterapija, naime, može osloboditi iz zatočeništva deformacije ličnosti samo ono što u toj ličnosti već postoji, dok ona nije u stanju proizvesti nešto novo, što nikako ne postoji. Recimo slikovito, nekako

<sup>2</sup>, <sup>3</sup>, <sup>4</sup> B. Staehelin, *Haben und Sein*, Buchklub Ex Libris, Zürich, 1969, str. 46s.

<sup>5</sup> Navedeno djelo, str. 55 s.

u kontekstu poslovice: tko se ne rodi za nešto, taj ne može to ni postati (kao npr. slikar).

Freud i drugi psihoanalitičari preusko zahvaćaju u ljudsku psihu kad ne priznaju »nikakvu Instanciju iznad našeg razuma«. <sup>6</sup> Kad naime ne bi bilo takve Instancije, tada ne bi moglo biti ni nade, ni ljubavi, ni korijenskog povjerenja; sve bi to bilo, zbog hermetičke zatvorenosti razuma u fizički fakticitet, lišeno mogućnosti svakog manifestnog i u odnosu na fizičku stvarnost transcendirajućeg otvaranja prema onome Vani što ga u sebi nose nada, ljubav i korijensko povjerenje, uvijek pokazujući na Neuvjetovani Bitak. Taj Bitak mi, međutim, nikada nećemo posve shvatiti, i jedna je od zadaća psihijatrije i znanosti uopće da otkriju način kako bez težih posljedica izdržati to neznanje — zaključuje Staehelin.<sup>7</sup>

Psihijatru Staehelinu, dakle, kao ni prirodoslovcu Severiju, znanost sama po sebi — što ovdje znači: zainteresirana isključivo razumskom spoznajom raznih oblika fizičkog fakticiteta — nije dovoljna za smirenje čovječijeg duha u njegovim transcendirajućim čežnjama; to onda za sobom povlači nadopunu znanosti kroz vjeru u Neuvjetovani Bitak. Isto se može reći i za poznatog bečkog psihijatra Viktora Frankla, koji je šef bečke neurološke poliklinike i otkrivač logoterapijske metode u liječenju duševnih bolesnika. Za Frankla kaže J. Bodamer da je »pobijedio psihoanalitički nihilizam«. Frankl je to učinio upravo svojom logoterapijom, tj. terapijom duševnih bolesnika putem osposobljenja bolesnika da uvijek u kritičnim momentima pronađe svoj životni smisao, pri čemu se bolesniku pomaže time da mu se reče »prava riječ u pravi čas«. Traženje životnog smisla vodi Frankla priznanju Transcendencije. On pri tome ne polazi kao Staehelin izravno od analize temeljne nade i temeljnog povjerenja, nego od fenomena savjesti. Znanost treba »ukopčati« na Transcendenciju da bismo shvatili fenomen savjesti, rekao bi Frankl. U svojoj knjizi *Logos i Egzistencija* on govori kako se osobnost čovjeka, konačno, može shvatiti samo uz priznanje da je čovjek slika i prilika Božja; čovjek je »čovjek« samo ukoliko biva poosobljen od Transcendencije, tj. ukoliko kroza nj odjekuje zov Transcendencije. »Taj zov Transcendencije čovjek sluša u savjesti«, tako da je baš savjest mjesto gdje se javlja Transcendencija.<sup>8</sup> Tako je, po Franklu, protivno hermetičnoj zatvorenosti znanstveno-fizičkog fakticiteta, kroz prozor savjesti čovjek načelno otvoren prema onome Vani transcendentnog Neuvjetovanog Bitka.

Čuli smo kako dva eminentna psihijatra motiviraju opravdanost vjere, u vezi s nedovoljnošću same prirodoslovne znanosti za »spokojstvo i mir« čovjeka. Što kažu o tome mislioci teološko-filozofske specijalizacije?

Dogmatičar Erhard Kunz iz Frankfurta u svojoj knjizi »Kršćanstvo bez Boga?« analizira različite komponente vjerskog osvjedočenja. Pri tom on zapaža kako je vjersko osvjedočenje stanovito iskustvo vlastite kontingentnosti, doživljaj svoga »vlastitog Ne-bit-Bog«, gdje čovjek ne zna

<sup>6</sup> Navedeno djelo, str. 54. i dalje.

<sup>7</sup> Navedeno djelo, str. 53—55.

<sup>8</sup> Navedeno prema: H. Muschalek, *Gotterkenntnisse moderner Naturforscher*, 4. Aufl. Notus-Verlag, Berlin, 1964, str. 228.

ni za svoje Odakle ni za svoje Kamo. Međutim, usprkos tome, on ostaje u određenom »tročlanom gibanju« nade, ljubavi i vjere. U tom je gibanju »nada«, premda obuhvaća i prošlost i sadašnjost, u prvom redu upravljena na budućnost — kao »očekivanje da je Misterij koji daje život prava Zbiljnost«. <sup>9</sup> Kao dopuna nadi, »ljubav« je iskustvo životnog smisla u služenju drugim ljudima, svojim bližnjima; doživljavanje ljubavi, na pozadini nade, za čovjeka je »znak da očekivanje samoga Konačnog Smisla nije prazno ni uzaludno«. <sup>10</sup> Nadu i ljubav ovdje ne smijemo rastavljati, jer — nada je ovdje očekivanje smisla, dok je ljubav iskustvo smisla, pa su one tako upravljene na nešto isto, do te mjere da »ljubav biva mogućom i zahtijevanom upravo kroz nadu u Konačni Smisao«. <sup>11</sup> Nada i ljubav zajedno daju čovjeku osjećaj sigurnosti. Taj osjećaj sigurnosti disponira čovjeka za razne oblike zahvalnosti i izricanja te zahvalnosti. Tu smo sada na području zadnje komponente onoga »tročlanog gibanja«, tj. na području osobnog doživljavanja »vjere«. Kome, naime, na kraju krajeva izreći zahvalnost? Samoju »Stvarnosti onoga Odakle čovječjeg zahvalnog života i onoga Kamo njegove utemeljene nade.« <sup>12</sup> Ta Stvarnost koja je uvjetovala čovječji život i koja temelji njegovu nadu jest Nepoznati Misterij, koji je ipak donekle poznat, jer se on »Čovjeku — kroz snagu za ljubav i za služenje — obraća i javlja«. <sup>13</sup> Drugim riječima: čisti znanstveno pristupačni fizički fakticitet nesposoban je da nas učini nesebično disponiranim za ljubav, za služenje drugima, za zahvalnost, pa se zbog svega toga moramo vjerom obratiti na Nepoznati Misterij, što ga nazivamo Ocem, Gospodinom, *Bogom ili drugačije* — što nije od bitne važnosti. Od bitne je važnosti da je on Stvarnost u značenju »Misterija koji nadilazi sve unutarstvetsko«, <sup>14</sup> Stvarnost koja nam omogućava »ostvarivanje vjere, ufanja i ljubavi«, <sup>15</sup> a da je nikako ne možemo podvrgnuti provjeravanju unutar svijeta. Sva naša provjeravanja te Stvarnosti pomoću razumskog doumljivanja predodžbenog su karaktera, pa ona teže k antropomorfizmima i materijalizaciji Boga, te time takvu »Nepojmljivu Tajnu« više ili manje izobličuju. — Tako, dakle, dogmatičaru Kunzu znanost kao nešto unutarstvetsko i time zatvoreno, sama za sebe, ne donosi »spokojstvo i mir« (Severi), jer u čovjeku je uvijek prisutna potreba za ljubavlju, nadom i vjerom na osnovi sklonosti za izricanjem zahvalnosti, a ta su stanja — po svojoj otvorenosti prema Vani u načelu upravljena na Misterijsku Stvarnost koja nije unutarstvetskog reda. Teolog Karl Rahner govori čak o anticipativnom »iskustvu Boga«, ne nijećući pri tome svojevrstu vrijednost aposteriornim spoznajnim putovima prema Bogu. Još prije bilo koje razumsko-znanstvene spoznaje, mi imamo stanovito iskustvo Boga, i to u onome »sakrivenom... Naprama (Worauhin) našeg iskustva bezgranične dinamike spoznajnog duha i slobode«. <sup>16</sup> Tu je Bog onaj Tajnoviti Pratemelj svih naših duhovno-osobnih (umnih, voljnih, čuvstvenih) sposobnosti. Svaka znanstvena slika o svijetu samo je putokaz prema tom nepojmljivom Pratemelju, prema Beskonačnome koji »nije dio svijeta niti znanstvene slike o njemu«, <sup>17</sup> nekako

<sup>9</sup>, <sup>10</sup>, <sup>11</sup>, <sup>12</sup>, <sup>13</sup> Erhard Kunz, *Christentum ohne Gott?*, J. Knecht, Frankfurt aM, 1971. str. 36—42.

<sup>14</sup>, <sup>15</sup> Naved. djelo, str. 42

<sup>16</sup> Cit. prema knjizi: Reinisch, *Gott in dieser Zeit*, C. H. Beck, München, 1972, str. 5.

kao što je površina vode putokaz prema dnu oceana, makar dno oceana nije sastavni dio površine vode niti naše znanstvene slike o zbivanjima na toj površini. Tu Tajnovitu Beskonačnost mi nazivamo Bogom, i ne smijemo ga zamišljati na način neke stvari, jer je on ono »Naprama za cjelokupnu spoznaju i ono Odakle svega već spoznatog«. <sup>18</sup> Mi ga moramo radije zamišljati kao »Duhovnu Osobu« — koja je »na jedan osobit način Pratemelj svake osobne zbiljnosti u svijetu«. <sup>19</sup> Za kršćansku je metafiziku Bog uvijek ono Neuvjetovano što ga otkriva naše iskustvo mnoštvenosti stvari u svijetu i njihove uvjetovanosti. Znanost, ukoliko se ona bavi isključivo uvjetovanim stvarima u svijetu, nije dovoljna za naše »spokojstvo i mir« (Severi), jer čovječji duh preko svoje »bezgranične dinamike i slobode« (Rahner) teži uvijek »dalje«, sve do onoga Neuvjetovanog i Neograničenog. Stoga je scijentizam 19. st., gdje je znanost bila postala nadomjestak za vjeru, danas u odumiranju. Rahner ističe kako je postalo očito da se od znanosti previše traži ako ona treba da posluži kao »konfesija« za fundiranje čovječjeg opstanka. Pokazalo se, naime, da bilo koja znanstvena slika o svijetu ne daje adekvatnu skicu za sliku o čovjeku. Stoga »ispred i iza znanosti stoje, i to kao više i obuhvatnije snage, metafizika i vjera«. <sup>20</sup> One su, međutim, naime metafizika i vjera, i usprkos cjelokupnoj uočljivoj opravdanosti što im u njihovoj vrsti pripada »bitno postavljene na slobodi i odluci«, <sup>21</sup> za razliku — dodajmo to — od determinizma i prinudnosti svega onoga što je predmetom iskustvene znanosti. Otkuda to?! Na kraju krajeva, iz ovoga što slijedi! Omeđenost same znanosti na one — da tako rečemo — »isječke« iz stvarnosti ontičkoga čini da je znanost, sama za sebe, neadekvatna da bismo postigli mir (Severi), jer duh je po svojoj slobodi i sposobnosti za odluku nezatoriv u isječke stvarnosti; on u svojoj »bezgraničnoj dinamici« i svojoj »slobodi« bez predaha traga za onim Beskonačnim i Tajnovitim »Pratemeljem« (Rahner). — Tako, dakle, teologu Rahneru, kao i prirodoslovcu Severiju, upravo nedovoljnost znanosti za smirenje čovječjeg duha za sobom povlači, kao razumski prihvatljiv korelativ, nadopunu vjere. Nekako ovako: uz ograničene isječke stvarnosti povezana je konačnost naših znanstvenih ostvarenja, uz ono Neizmjereno Apsolutnog Bitka povezana je beskonačnost duhovne dinamike naših težnja.

Sada stvar možemo sažeti: Psihijatru Staehelinu je ono »biti nada« i ono »biti povjerenje« (prapovjerenje) samo odraz naše uvjetovanosti kroz Neuvjetovani Bitak. Psihijatru Franklu maša je savjest, sa svojim kategoričkim stajalištima bitna značajka ličnosti, mjesto gdje se čovjeku javlja Transcendencija. Dogmatičaru Kunzu je ono pronalaženje životnog smisla u »ljubavi« (služenju) prema bližnjemu, i ono — kroz »nadu« prisutno »očekivanje da je Misterij koji daje život prava Zbiljnost«, znak da očekivanje također nekog konačnog smisla što ga tražimo »vjerom« — nije nešto prazno i uzaludno. Dogmatičaru Rahneru sve su naše spoznaje i težnje, načelno, tek uvjetovane i ograničene ispunjivosti, iskustveno pristupačna prizma kroz čiji raspršeni spektar nazrijevamo Beskonačni Pratemelj božanske tajanstvenosti. — Svugdje je tu pristup

<sup>17</sup>, <sup>18</sup>, <sup>19</sup> W. Kern und G. Stachel, *Warum glauben?*, Echter-Verlag, Würzburg, 1967, str. 171.

<sup>20</sup>, <sup>21</sup> Navedeno djelo, str. 175.

Bogu više iz čovjeka, ne toliko iz nama izvanjske prirode. Ako smijemo tako reći — »iluminativni« pristup Bogu, u platonskoj, augustinovskoj, bonaventurovskoj usmjerenosti. Možemo to reći i za Severija, barem kako slijedi iz njegovih riječi:

»Može se dodati da ona količina slaganja u mišljenju što je uspijevaju slijediti dva sugovornika mora se pripisati samo zajedničkoj intuiciji jedne Istine koja je njima izvanjska, u kojoj interferiraju njihovi intelekti, i koja prelazi granice jezika i njegovih pravila.«<sup>22</sup>

Upravo navedeni Severijev tekst može nam poslužiti kao prijelaz između onoga »per negationem« i onoga »per affirmationem«: intuicijom jedne »Istine« u kojoj interferiraju naši intelekti mi bivamo sposobni vidjeti što ta Istina nije i, barem donekle, što ta Istina jest. Zato Severijev tekst stavljamo u nešto širi misaoni okvir.

Severiju je znanost — sama za sebe — indirektni, po gornjem tekstu »iluminativni«, po drugim tekstovima također »kauzativni« put prema Bogu. Znanost nije, po Severiju, direktni put prema Bogu, jer znanost nikada ne vodi spoznaji Apsolutnog Bitka preko jednoznačno spoznajnog povezivanja svijeta i Boga. Znanost osvjetljuje put vjere, ali put znanosti ne nastavlja se direktno u putu vjere. Mi bismo ovdje dodali nešto: osvjetljivanje je »iluminativno« za sami put, ali ono je uvijek također »kauzativno« za sprečavanje potpune tame na tom putu. Kod Severija je naša spoznajna moć, kao ograničena i uvijek nečim anticipativnim uvjetovana, naposljetku preko neke božanske »iluminativne« i ujedno »kauzativne« iskre u njoj samoj, vezana uz svezajući intelekt Beskonačnog Bitka. Otprilike — na liniji teološko-filozofskih mislilaca koje ćemo sada ukratko predstaviti.

Filozof i teolog Walter Kern ističe kako mi stojimo u horizontima Beskonačnog Bitka čim učinimo »prvi korak svake istinske spoznaje«,<sup>23</sup> a ne tek u kontekstu filozofskog zaključivanja. U samom korijenu (Ursprung) svoga duhovnog samouzbiljavanja čovjek je postavljen u »otvorenost« prema Misteriju te je »pozvan da ga prihvati vjerom.«<sup>24</sup> Bez tajanstvenog Božjeg svezanja ne bi bilo ni one, uvijek dalje transcendirajuće, otvorenosti ljudskog uma, rekao bi Kern. Jedan drugi filozof i teolog, Bernhard Welte, govori o našoj spoznaji »granice kao božanskog Misterija«, gdje granica uvijek spaja malu stvarnost svijeta s ove naše strane i veliku Stvarnost Beskonačnog Bitka s one druge strane granice. Kad tako ne bi bilo, mi bismo bili daltonisti za spoznaju granice kao »granice«, što razdvaja u sebe zatvoreni entitet od entiteta prema kojemu je otvorena. U samoj spoznaji »granice« uključena je »iluminativno« i »kauzativno« spoznaja jednoga »unutra« i jednoga »Van«, svijeta i Boga.<sup>25</sup> Welte govori također o »Broju kao Božjem tragu«, gdje naša sintetizirajuća umska sposobnost vrednovanja brojeva, neshvatljiva pošavši od isjeckanosti i rastavljenosti dijelova čisto fizikalne stvarnosti, opet otkriva Boga kao Vječnog Umjetnika koji omogućava onu »ars aeterna in qua rerum universitas existit« (»vječna umjetnost u kojoj su obuhvaćene sve

<sup>22</sup> Francesco Severi, *Dalla scienza alla fede*, str. 111.

<sup>23</sup>, <sup>24</sup> Nav. knjiga »Warum glauben?«, str. 159.

stvari u svemiru»),<sup>26</sup> kako je božansko djelovanje u svijetu definirao Bernhard Welte, dok Otto Muck potertava kako već razumska sposobnost da se postave pitanja o Apsolutnome, kao i voljna sposobnost težnja prema Neograničenome, dokazuju postojanje Apsolutnog Bitka, Boga vjere, koji prema tome nije tek nekakva projekcija naših želja (Feuerbach), niti proizvod primitivnog i predznanstvenog mišljenja (August Comte). Stoga Sartre, naglašava Muck, ima krivo kad misli da se postojanje Boga protivi slobodnom samoopredjeljivanju čovjeka. Protivno, znanstvena spoznaja i sloboda samoopredjeljenja »moguće su samo ako Bog postoji«. <sup>27</sup> Čisto fizički fakticitet izdvojene znanosti obilježen je zatvorenošću prema unutra, a čovječji um i sloboda duha otvoreni su prema »Zbiljnosti i Vrednosti u Beskonačnoj Punini«, te takva »otvorenost« čovječjeg duha »jamči Božju egzistenciju«. <sup>28</sup> Drugim riječima: kad ne bi bilo Boga u njegovoj Beskonačnosti i Neuvjetovanosti, ne bi bilo ni čovjeka sa sposobnošću postavljanja pitanja o Apsolutnome i sposobnošću težnje prema Neograničenome. Za entitete Apsolutnoga i Neograničenoga čovjek bi bio načelno zatvoren i blokiran usvijetno fizičkom stvarnošću. Tako je u Mucka, iluminativno i kauzativno, Bog prouzročitelj otvorenosti našeg duha u njegovoj sposobnosti postavljanja pitanja sve do Apsolutnoga. U svih spomenutih mislilaca filozofsko-teološke specijalizacije, kao i u prirodoslovca Severija, Bog »iluminativno« i »kauzativno« omogućava otvorenost našega duha, suprotno zatvorenosti fizikalno-znanstvenog fakticiteta, kao što on omogućava i polet toga duha prema visinama Neograničenog Bitka. Bez Boga vjere, ili onoga Beskonačnog Sveznajućeg i Sve-mogućeg Bitka, duh bi čovječji i po spoznaji i po slobodi ostao zatvoren u samu fizičku stvarnost bez mogućnosti »provirivanja« u smjeru neograničenog obzorja Beskonačnog Bitka. Činjenica da čovjek ipak »proviruje« u smjeru tog obzorja, kao činjenica što je utvrđuje iskustvena znanost, sama po sebi dopušta kritičko-razumsko potvrđivanje puta »od znanosti do vjere«; naravno, uz kritičku budnost da se sačuva analogija i izbjegne jednoznačnost vjere i znanosti. Inače se upada u sofizam »pars pro toto«. To posljednje pokušajmo ilustrirati mislima Aloisa Guggenbergera, kad naglašava kako je naša spoznaja, iako je nesavršena, ipak takva da nam Boga pokazuje u tehnici »svijetlo-tamne analogije«. Prejaki intenzitet božanskog svijetla uvijek nas zaslijepi, te mi, čim nam izgleda da smo nešto osvijetlili, ponovno padamo u tamu; naša spoznaja o Bogu kreće se između Da i Ne, između sličnosti i još više nesličnosti. Međutim, baš »ta skromna mjera jest značajna«. Značajna je zato, jer »kad ne bismo za nju bili sposobni, ne bismo mogli biti oslovljeni božanskom porukom«. Ali, doista, mi smo ipak »otvoreni za samonaveštenje Boga u vrhunaravnoj Objavi«. <sup>29</sup> — Naravno! Inače se ne bismo smjeli ni mogli, barem načelno, priznavati kršćanima: ako za Nekoga »ne znamo«, ne možemo od njega ni bilo što »čuti«.

<sup>25</sup>, <sup>26</sup> Usp. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Herder, Freiburg iB, 1965, str. 49—73.

<sup>27</sup>, <sup>28</sup> Usp. nav. dj. »*Warum glauben?*«, str. 119—127.

<sup>29</sup> Usp. nav. djelo, str. 127—135.