

REINTERPRETACIJA TOMINA UČENJA O POSTOJANJU BOGA

Ante Kusić

Tomino učenje

Kad se govori o učenju *Tome Alkvinskog* o postojanju Božjem, misli se u prvom redu na njegovih »pet puteva«: iz gibanja, iz uzročnog djelovanja, iz nenužnosti stvari u svijetu, iz stupnjeva savršenosti, iz sredeog upravljanja stvarima u svijetu.

Prvi Tomin »put« — onaj iz *gibanja* — možemo ovako sažeti: Sve što se giba, tj. prelazi iz stanja mogućnosti u stanje stvarnosti (npr. još nezagrijano drvo u stanje zagrijanosti), giba se od drugoga koji je u stanju odgovarajuće stvarnosti (vrućina vatre); inače bi jedna i ista stvar bila i gibalac i gibano, što je protuslovno. A stvari u svijetu se giblju. Dakle, stvari se u svijetu giblju od *Drugoga*, tj., konačno, od nekog Prvog Pokretača u kojemu više nema nikakva prelaženja iz stanja mogućnosti u stanje stvarnosti, i kojega nazivamo *Bogom*.

Drugi Tomin »put« — onaj iz *uzročnog djelovanja* — možemo ovako sažeti: Među bićima u svijetu pronalazimo sukcesivnu i prouzročenu povezanost, takvu da su jedna bića u svijetu učinak uvijek prouzročenaog djelovanja drugih bića; inače bi trebalo reći da su bića u svijetu svoj vlastiti uzrok i učinak, što bi bilo protuslovno (u tom bi, naime, slučaju sva bića u svijetu morala postojati još prije nego su stvarno nastala). A nije moguće ići u *samodostatnu beskonačnost* s takvom sukcesivnom i prouzročenom povezanosti, jer bi u tom slučaju morala izostati razlika između svakoga prvog, srednjeg i zadnjeg člana u sukcesiji uzroka i učinka. Dakle, nužno je priznati postojanje nekog neprouzročenaog i u tom smislu *Prvog Tvornog Uzroka*, kojega nazivamo *Bogom*.

Treći Tomin »put« — onaj iz *nenužnosti stvari u svijetu* — možemo ovako sažeti: Među stvarima u svijetu ima takvih koje nose značajku nenužnosti, tj. koje — same po sebi — mogu biti i ne biti; inače stvari u svijetu ne bi mogle nastajati i prestajati. A takve nenužne stvari, kad već postoje, uključuju također postojanje bića koje je nužno, tj. bića koje ne može ne biti; inače bi trebalo reći da stvari koje — same po sebi — ne postoje nužno ipak — same po sebi — nužno postoje, što je protuslovno. Dakle, postoji jedno *Nužno Biće*, koje uvjetuje postojanje svih nenužnih bića, a da samo nije uvjetovano, i mi ga nazivamo *Bogom*.

Četvrti Tomín »put« — onaj iz *stupnjeva savršenosti* — možemo sažeti ovako: Među stvarima u svijetu nalazimo različite stupnjeve savršenosti: jedne su više, a druge manje dobre, istinite, oplemenjene. A ono manje i više priručice se o stvarima uvijek po odnosu prema nečemu što je najviše, kao što je više ili manje toplo ono što se više ili manje približuje nečem najtoplijemu. Dakle, postoji nešto što je najistinitije, najbolje, najplemenitije, dosljedno *Najviše Biće*, koje je za sva druga bića uzrok njihova postojanja, dobrote i svakog savršenstva, i mi ga nazivamo Bogom.

Peti Tomín »put« — onaj iz *sređenog upravljanja stvarima u svijetu* — možemo ovako sažeti: Svijet se sastoji od bića koja u sređenom djelovanju ostvaruju svoj cilj. Takva sređenost djelovanja prema cilju, koju ostvaruju i nerazumna bića u svijetu, isključuje slučajnost i pretpostavlja razumnog svrhodavca, kao što npr. bacanje strijelice u određenu metu pretpostavlja razumna bacača. Dakle, postoji *Razumni Svrhodavac* svijeta, koji sve stvari u svijetu upravlja prema njihovu cilju, i mi ga nazivamo *Bogom*.¹

Tim »putevima« možemo, kao dedukciju iz Tomina učenja o »vječnom« i »naravnom« zakonu, dodati »put« iz osjećanja moralnih obveza, koje su, preko različitih zakona, konačno upravljene prema prijateljstvu ljudi s Bogom i između sebe.² Taj put možemo ovako opisati: Postoji vječni plan upravljanja stvarima u svijetu (inače bi cjelokupno zbivanje u svijetu trebalo tumačiti slučajem); taj plan nazivamo »vječni zakon«, a njegov je poseban odraz moralni »naravni zakon« u obliku prvih moralnih principa, ucijepljenih kao božansko svjetlo u srca razumnih stvorenja, tako da smo mi ljudi u ozračju toga svjetla upravljani na djela i ciljeve stvaranja prijateljstva ljudi s Bogom i između sebe.³ A takav »vječni zakon« pretpostavlja po moralnoj varijanti »naravnog zakona« postojanje vječnog zakonodavca koji je u ljudsko srce postavio potrebu razlikovanja dobra i zla u ljudskom življenju; bez takva zakonodavca ne bi bilo ni osjećanja podređenosti »naravnom zakonu« razlikovanja dobra i zla u ljudskom življenju. Dakle, postoji jedan *Vječni Zakonodavac*, koji je u srca razumnih stvorenja usadio naravne principe razlikovanja dobra i zla, i mi ga nazivamo *Bogom*.

Tome svemu, opet kao dedukciju — i to iz Tomina učenja o »blaženstvu« — možemo nadodati »put« iz nezadovoljivosti ljudskih težnja u dobrima ovoga svijeta. Taj put možemo ovako opisati: U čovjeku postoji tako jaka težnja za savršenim blaženstvom (srećom) da tu težnju ne mogu ispuniti ni bogatstvo, ni časti, ni slava, ni moć, niti ikakvo tjelesno dobro, ni naslada, ni pojedinačna duševna dobra, niti ikakvo stvoreno dobro.⁴ A takve težnje ne bi moglo biti kad ona ne bi u čovjeka bila usađena — kao usmjerenost prema »zadnjem cilju« — od nekog bića koje u sebi nosi puninu dobra za ljudsku volju i cjelovitost istine za ljudski um, bića — kojeg posjedovanje u vječnosti ispunja u cijelosti

¹ Usp. *Summa theologiae*, I, q. II, a. III.

² *Summa theol.* 1—2, q. 99, a. 1.

³ *Summa theol.* 1—2, q. 91, a. 1; 1—2, q. 99, a. 1.

⁴ *Summa theol.* 1—2, q. I i II.

ljudske težnje (»quod totaliter quietat appetitum«).⁵ Dakle, postoji *Apsolutno Dobro* koje je u stanju u cijelosti ispuniti čovječju težnju za blaženstvom (srećom), i mi ga nazivamo *Bogom*.

Time smo u sažetom i slobodnom obliku prikazali Tomino učenje o postojanju Boga. Danas, kad se puno govori o progresizmu, konzervativizmu, o novoj teologiji, o novim strujama i otporu tradicionalista, nameće se pitanje: Može li se Tomino učenje uklopiti u suvremeno misaono rvanje koje je u svezi s problemom Božje opstojnosti? Za katoličke se mislioece to pitanje nameće donekle i oficijelno, budući da je upravo sadašnji papa Pavao VI, prije nekoliko godina, nazvao Tomu Akvinskog »homo omnium horarum« (čovjek svih vremena).⁶ U nijednom slučaju papa nije to učinio nepromišljeno i neodgovorno. Inspirirajući se, dakle, na takvoj ocjeni Pavla VI postavljamo pitanje: Je li i u čemu je Toma Akvinski također »čovjek sadašnjeg časa« (homo horae hodiernae)?

Nama se čini da je Toma Akvinski u svojoj, ovdje izloženoj, filozofskoj sintezi o Bogu — ne ulazeći u suvišne polemike analitičkog karaktera o pojmovima kojima se služio on kao i mislioci njegova doba — također čovjek našeg vremena, »čovjek sadašnjeg časa«. U čemu? — Odgovor prepuštamo čitaocima samog članka.

U kontekstu Tomine filozofske sinteze o Bogu kao *Stvoritelju svijeta*, što ga traže usebna nedovršivost »gibanja« u svijetu, uvjetovanost lančane prouzročivosti svijeta, usebna nenužnost stvari u svijetu, svrsishodnost u djelovanju po sebi nerazumnih bića u svijetu; — o Bogu kao *moralnom Zakonodavcu*, što ga traži postojanje kategoričkih imperativa savjesti; — o Bogu kao *apsolutnoj Punini Dobra*, što ga traže različitost stupnjeva savršenstva u stvarima u svijetu i nesmirivost čovječje težnje za blaženstvom u stvarima ovoga svijeta, — u kontekstu takve sinteze pokušajmo rječnikom suvremenih mislilaca reinterpretirati Tomino učenje, ne držeći se pritom nekoga strogog redoslijeda, nego se služeći više slobodnim i široko obuhvatnim asocijacijama.

Reinterpretacija Tomina učenja

Uz neznatan misaoni napor dade se uočiti kako je za svih »pet puteva« Tominih od presudne važnosti pojmovna kategorija »gibanje«; po gibanju dolazi do postojanja stvari u svijetu, do prouzročivosti stvari u svijetu, do ostvarenja nenužnih stvari u svijetu, do različitih stupnjeva njihova savršenstva i do njihova svrsishodnog pojavljivanja u svijetu. Je li ta pojmovna kategorija »gibanje« — u značenju: prijelaz iz stanja određenog »ne biti« u stanje određenog »biti« — izgubila svoju filozofsku vrijednost u problematici postojanja Boga? Nama se čini da nije, nego je u stvari zamijenjena s pojmovnom kategorijom »evolucija«, »evolvirati« — u značenju: vršiti prijelaz iz stanja određenog »evolutivnog ne biti« u stanje određenog »evolutivnog biti«. Obrazlažući, dakle, suvremenim rječnikom stari Tomin »put iz gibanja«, danas bismo mogli reći: Što god se razvija, ili evolvirava, ono vrši prijelaz iz jednoga evolutivnog minus u jedan evolutivni plus, iz određenog »još ne biti« u određeno »sada

⁵ N. dj., 1—2, q. 3, a. 8.

⁶ *Acta Apostol. Sedis* LVI, 1964, str. 304.

biti«, te ono takvim prijelazima pokazuje da je u svojoj evoluciji uvjetovano od drugoga; inače bi ono što evolviraju — kao biće po sebi a ne od drugoga — već unaprijed moralo biti ono što će po samom prijelazu tek postati, pa bi tako bila isključena mogućnost evolviranja. A bića od kojih se sastoji svijet razvijaju se, ili evolviraju. Dakle, postoji netko *Drugi*, različan od svijeta, koji uvjetuje evoluciju bića u svijetu, i mi ga nazivamo *Bogom*. Ili kraće: Što god evolviraju, evolviraju od drugoga. A bića u svijetu evolviraju. Dakle, bića u svijetu evolviraju od *Drugoga*, i mi ga nazivamo *Bogom*.

Začetnik suvremene evolucionističke kršćanske orijentacije, *Teilhard de Chardin*, i ne služeći se takvim silogističkim oblicima zaključivanja, u stvari tim putem dolazi do Boga. On, doduše, ne naziva Boga »Prvim Pokretačem«, kako to čini Toma, ali ga zato naziva »Principom emergencija«,⁷ tj. Počelom pojavnih oblika evolucije od kozmogeneze preko biogeneze, antropogeneze pa dalje. Emergencija je postanak svalke nove vrste bića u svijetu: raznih anorganskih bića, organskih bića, vodozemaca, čovjeka, itd. Chardin ne definira Boga poput Tome riječima »Čisti akt« (*Actus purus*), ali ga zato naziva »Vječno i Veliko Stabilno«.⁸ On ga ne naziva »Samostojni bitak« (*Esse subsistens*), ali ga zato zove »Autonomni Centar«⁹ cjelokupne evolucije svijeta, »Princip« sintetiziranja niza emergencija — koji je »istodobno izvan samog niza«.¹⁰ Chardin ne opisuje Boga, poput Tome, atributima: »jednostavan«, tj. pod bilo kojim vidom nesastavljen iz akta i potencije, »savršen« pod svim aspektima bitka i time različan od svih drugih bića, »beskonačan« pod svim aspektima savršenstva bitka itd., ali zar različnost Boga od svijeta nije dovoljno naglašena kad Chardin kaže kako ono »Veliko Stabilno« obilježavaju »četiri atributa: autonomija, aktualitet, ireverzibilnost i, dakle, konačno transcendentnost«.¹¹ Prema Chardinu Bog je neovisan o evoluciji stvari u svijetu, dok — protivno tome — stvari u svijetu, po cjelokupnom svome evolutivnom »tapkanju« prirodne selekcije imaju baš od Boga svoju »preciznu orijentaciju prema traženom cilju«.¹² Bog je dakle *Pra-počelo* evolucije u prirodi.

Tome slično, suvremeni kršćanski mislilac Olivier Rabut naziva Boga »Izvorom autonomnog smisla evolucije«, koja se u cjelokupnom svome opsegu daje definirati kao smisloni proces integracije. Taj »proces integracije« ne možemo pripisati samom slučaju; on biva mogućim isključivo snagom nekog »Uzroka smislonosti«, i uz pretpostavku »instrumentalnosti svemira«. Tako je susret s »Izvorom smislonosti«, s Bogom, moguć preko svemira u cjelini, »preko totaliteta njegova dinamizma«. O tome Rabut piše u svojoj knjizi »*Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*«.¹³ Bog je svrhodavac evolutivnog dinamizma, jer »nasuprot Izvoru, materijalni svemir je u situaciji instrumentalnog uzroka«.¹⁴ Tako je svijet uvijek »u službi Misli«.¹⁵ Misao je izvor suvislosti (*cohérence*), koja traži

⁷ T. de Chardin, *Le Phénomène humain*, str. 300.

⁸ Nav. dj., str. 298.

⁹ Nav. dj., s. 300.

¹⁰ Nav. dj., s. 301.

¹¹ Nav. dj., ondje.

¹² Nav. dj., s. 116.

¹³ Rabut, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, str. 187. i 179.

¹⁴ Nav. dj., str. 133.

¹⁵ Nav. dj., str. 173.

nešto kao svoj evolutivni cilj. Bog je dakle *Apsolutni Um*, koji uvjetuje smislaonost evolucije u cjelokupnoj prirodi.

Tominiu misao o spoznatljivosti Boga iz različitih stupnjeva savršenosti preformulirao je Otto U r b a c h, kad govori o tri funkcije prirode: funkciji draži, funkciji razočaranja i funkciji vođenja prema naprijed — do Boga. To je ujedno stara Pascalova misao: »Priroda ima svoja savršenstva da pokaže kako je ona *slika Božja*; i svoje manjkavosti da pokaže kako je ona *samo slika*.« Po svojoj »funkciji draži« privlači nas priroda kao magnet i ispunja nas radošću. Ali što više u nju uronjavamo, tim više osjećamo njezinu »funkciju razočaranja«: nešto demonskoga u njoj — npr. pri spoznaji o mužnosti smrti uz intenzivnu nagonisku želju za životom. Ali, upravo u tome otkrivamo njezinu »funkciju vođenja prema Naprijed«, gdje »mi ne ostajemo kod prirode, nego težimo... prema Nadnaravi«, i gdje su »nesavršenosti u svijetu, osobito u čovječjem životu, ujedno ... poziv, zadatak za čovjeka da radi na usavršavanju svijeta, da postane »Božji suradnik'...«¹⁶ — U biti to isto misli i jedan od vodećih suvremenih teologa, Karl R a h n e r, kad govori o »stvaralačkoj stvorenosti« čovjeka, gdje je stvaralačko djelovanje čovjeka na usavršavanju stvari u svijetu učinak čovječje slobode, dok je čovječja sloboda nešto stvoreno, jer ona »proizlazi od Boga i upravljena je na njega« (von Gott her und auf Gott hin).¹⁷ Po obvezi usavršavanja svijeta čovjek je Božji »partner«, koji s Bogom mora surađivati u *stvaranju budućnosti*, čineći tako da božansko Trojstvo — u — sebi postane Trojstvo — za — nas, u ozračju čovječje stvaralačke moći, znanja i ljubavi. Sve su stvari u svijetu nesavršene, te one kao »ono konačno od sada i uvijek upućuju na ono Apsolutno kao svoj temelj«.¹⁸ Zbog konačnosti i nesavršenosti stvari u svijetu čovjek je od Boga pozvan na to da svijet usavršava u stvaralačkom pluralizmu slobode regulirane načelom ljubavi prema bližnjemu, prema *čovjeku* kao orijentacionoj vrednoti kojoj se moraju podrediti sve institucionalizirane strukture.¹⁹ Tako je u Rahnera naglašeno *buduće stvaralačko djelovanje* čovjeka u »partnerskom« usavršavanju prirode zajedno s Bogom, dok je u Tome Alkivinskog naglasak bio stavljen na samu *stvorenost* (prošlu stvorenost!) nesavršenih bića u svijetu. — Isto tako *radna* kategorija »*teocentričke antropocentričnosti*«, što je u suvremenu kršćansku misao unosi Jörg S p l e t t, za sobom povlači priznavanje Stvoritelja i nesavršenosti stvorenja koje čovjek mora ispravljati konstruktivnim radom u orijentaciji sustvarateljskog partnerstva s Bogom. Splett piše da u čovjeku treba da bude trajno prisutna *napetost te »dvostruke« centričnosti*, pri čemu se ostvaruje »služenje Gospodinu kao razvijanje vlastitih mogućnosti i 'talentata' (Mt. 25, 14-29)«.²⁰ Inače, u »jednoj lažnoj antropocentričnosti« čovjek se postavlja protiv Boga i proglašuje se »mjerilom svih stvari« (kao pojedinac, rasa, narod, klasa) i svojim vlastitim »zakonom«, gdje se onda »opasnost humanizma bez Boga' protegne od izričitog nijekanja Boga i odbijanja njegova poziva sve od najsublimnijih oblika religioznog asketizma i sebične mistike«.²¹

¹⁶ Die Natur — das Wunder Gottes, Bonn, 1957, str. 303 sl.

¹⁷ Rahner, Schriften zur Theologie, VI, str. 217.

¹⁸ Rahner—Vogel, Kleines theologisches Wörterbuch, str. 20.

¹⁹ Rahner, Schriften zur Theologie, VI, str. 227.

²⁰ Usp. Sacramentum mundi, I, str. 190.

²¹ cit. mj.

— u kojoj se zaboravlja evanđeoska klauzula »ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« alko uopće želiš pravo ljubiti Boga. Tako, prema Jörgu Splettu, konstruktivno razvijanje vlastitih mogućnosti i talenata u usavršavanju prirode i čovjeka biva mogućim samo uz obostrano priznavanje Boga i čovjeka kao centričkih vrednota, a prema Tomi Akvinskom: postojanje nesavršenih bića u svijetu samo po sebi uključuje također opstojnost Savršenog Bića ili Boga. — Za filozofa Josepfa de Financea, stupnjevska ograničenost čovječe slobode razlog je da treba postaviti razliku između Boga kao »Stvarateljske Slobode« i čovjeka kao »stvorene slobode«. U knjizi »L'existence de Dieu« — a ta je knjiga zbirka članaka od raznih suvremenih kršćanskih mislilaca — de Finance ističe kako čovjekova idealom Dobra regulirana sloboda uključuje postojanje apsolutnog i savršenog Dobra. Povrh naše ograničene i »stvorene slobode« ima jedna »Stvarateljska Sloboda« kao *arhetip*, što je »samo drugi naziv za onaj Apsolutni Bitak«. ²²

Ukratko, prema Tomi: ograničenost stupnjeva savršenstva u bića u svijetu uključuje neograničenost savršenstva u Beskonačnom Bitku ili Bogu; prema većem broju suvremenih mislilaca: posebno ograničenost čovječe stvaralačke moći i slobode uključuje neograničenost Božje stvaralačke moći i slobode. Unutarnji rascjep između onoga što *jesmo* i onoga što *bismo htjeli biti* postao je u duši suvremenog čovjeka toliko dubok da ga možemo shvatiti samo kao izraz ontološke upravljenosti našega ograničenog bića prema Neograničenom Biću, prema onom Beskonačnom, prema Bogu. Tomim naglasak stavljen na sveopću ograničenost savršenstva bića u svijetu prebačen je sada više na ograničenost stvaralačke čovjekove slobode, gdje je nesavršenost stvari u svijetu ujedno poziv Božji upućen čovjeku da aktivnim angažiranjem usavršava prirodu.

Također u učenju o moralnoj obvezi suvremeni kršćanski mislioci reinterpretiraju Tomino shvaćanje o Bogu na temelju osjećanja »naravnog zakona«, po kojem razlikujemo dobro od zla i koji nam se otkriva u neumoljivim imperativima glasa savjesti. Taj Tomin put u stvari prihvaća i Tolstoj, kada u romanu »Ana Karenjina« govori kako je sami »zakon dobra — jedina stvar po kojoj se Bog objavio svijetu na evidentan i neoboriv način«. Taj put u stvari prihvaća i Dostojevski, kad u svojim djelima psihoanalitički produbljuje socijalne i individualne implikacije osjećanja dobra i zla, dopuštenoga i nedopuštenog — osjećanja što ga je sam Bog upisao u čovječe srce. Raskoljnikov u »Zločinu i kazni« samoobožavalački prekršio je taj zakon. Htio je ispitati je li on uš — bojeći se ubiti stariću lihvarku, ili je on natčovjek, Napoleon — mirno i svijesno ubivši stariću lihvarku. Ubio je stariću, superiorno ocijenivši da je njezin život nešto sasvim suvišno. Mislio je ovaako: ako Boga nema, zašto stariću ne bih mogao ubiti mirno i hladno? Ali, prevario se: grizoduše ga je uništilo, sam se prijavio policiji, i Sonja — koja je. makar i bludnica iz ljute nužde, sva prožeta »zakonom dobra« — očajnički govori: »Ja sam se htio usuditi i ubio sam ... Sonja, eto to je sav uzrok ... Ali, zar sam ja stariću ubio? Ja sam sebe ubio, a ne stariću.« Suvremeni anglosaksonska mislioci James Ward, A. E. Taylor i posebno W. H. Sorley u djelu »Moral Values and the Idea of God« razvijaju svojevrstnu filo-

²² L'existence de Dieu, str. 243 sl.

zofiju empiričkog idealizma, tj. empirizma koji pored direktnog iskustva postojanja osjetilnih stvari priznaje nesumnjivim također inteligibilni svijet moralnih vrednota. *Svijet vrednota nameće nam se u svojoj objektivnosti kao i svijet osjetilne prirode.* U moralnom djelovanju mi smo iznutra usmjereni na neki *ideal* sve uzvišenijeg života, sve duhovnijeg života i sve više altruističkog života, na ideal duhovne zajednice u jedinstvu istine i ljubavi. Treba dakle prihvatiti vlastitu objektivnost svijeta vrednota isto kao što prihvaćamo objektivnost svijeta prirode. *Sorley* iznosi, dakle, misao: ako već priznajemo da ispred naše osjetilne spoznaje postoji objektivna stvarnost prirode, onda moramo priznati da također ispred kategoričnosti naše moralne svijeti »moraš činiti dobro« i »ne smiješ činiti zlo« objektivno stoji jedan Zakonodavac, *Apsolutno Dobro*. Malo drugačije: kad mi moje osjetilo kaže da je ova ruža mirisava, crvena, ja moram priznati jednu objektivnu stvarnost koja je uvjetovala tu moju osjetnu reakciju. Kad te stvarnosti ne bi bilo, ja ne bih imao osjetilne doživljaje mirisavoga i crvenoga. Dosljedno tome: kad ne bi postojalo jedno *Apsolutno Dobro*, prema kojemu sam ja upravljen u glasu savjesti do te mjere da moram biti spreman i život dati za neke ideale, onda u meni ne bi bilo ni kategoričkog poziva savjesti na to da idem u smjeru toga Dobra. Ako ne priznamo *objektivni korelativ* našeg subjektivnog glasa savjesti, i to na način objektivnog postojanja *Apsolutnog Dobra* (Boga), tada bismo morali zanijekati objektivni korelativ također našeg subjektivnog osjeta »mirisavo« i »crveno«, tj. morali bismo zanijekati objektivno postojanje onoga što nazivamo »ruža«. Nijekati postojanje Boga vis à vis postojanja kategoričkog imperativa savjesti isto je što i nijekati postojanje ruže vis à vis njezina mirisa i boje, što iz zapažam. *Sorley* zaključuje: »Svaka osoba ima spoznaju o vrednotama i o idealnom dobru kojega nesumnjivi auctoritet nad svojim ličnim djelima priznaje. Valjanost tih vrednota i tog ideala međutim ne ovisi o priznanju ljudi: ona je *objektivna i vječna*. Ali, kako bi ta vječna valjanost mogla subzistirati sama u sebi kad ona nije utjelovljena u materiji... niti proizvedena od profinjanih duhova, osim — ako pretpostavimo jedan Vječni Duh, kojega se mišljenje i volja izražavaju u vrednotama. Bog dakle mora egzistirati, i Dobrota mora biti sama njegova narav.«²³

Suvremeni kršćanski mislioci danas reinterpretiraju također Tomino zaključivanje o Bogu iz neostvarivosti naše težnje za blaženstvom (savršenom srećom) ovdje na zemlji. Danas bi se ta neostvarivost težnje za potpunim smirenjem ili blaženstvom mogla nazvati »alienacija — »otuđenje«, svakako u jednom širem smislu negoli se ta riječ upotrebljava u samoj psihijatriji. To je, možemo reći, *konstitucionalno ili ontičko otuđenje* u čovjeku, a o njemu dovoljno jasno govore književnici, psiholozi i filozofi. O njemu govori naš pjesnik Tim Ujević u stihovima:

»Kad večer dođe s mišlju, ja sam tavan
 Ko zvučna grana u mrku boriku.
 Odzvanjam: misam jednak, misam ravan,
 I ja se davim u vrisku i kritiku,
 I sladogorko kušam gdje me drobi
 Teška crnina i nestalnost kobi.«

²³ L'existence de Dieu, str. 126.

O toj konstitucionalnoj otuđenosti u čovjeku govori Shakespeare, kad u kraljeva usta u »Hamletu« stavlja riječi:

»O, srce, crno ko smrt; o, dušo, u mreži —
Što boreć se da budeš slobodna
Sve više se samo zaplićeš.«

O tome govori i *Goethe* preko svih Faustovih uzaludnih pokušaja da nađe sreću, kao i preko svih Mefistofelovih neispunjenih obećanja:

»U letu sm'jelu negda puna nada
U vječnost mašta širila se širom.
Prostorčić malen dovoljan je sada,
Kad sreću za srećom proguta vr'jeme virom.«

Bečki psihijatar Viktor Frankl razvio je u svojim knjigama metodu liječenja duševnih bolesti: tjeskobnih stanja, stanja straha i jalkih depresija, itd. — izazvanih frustriranim željama. Ta metoda liječenja zove se logoterapija, tj. terapija u kojoj psihijatar pomaže bolesniku da pronađe *svoj životni smisao*: bolesniku treba reći *pravu riječ u pravi čas*, tako da ta riječ prodre duboko u bolesnikovu dušu i ispuni njegov »egzistencijalni vakuum«. To je sasvim dobro i uspješno u rasponu medicinske prakse liječenja pojedinih »slučajeva« bolesti. Ali, kad se radi o *konstitucionalnoj otuđenosti* u čovjeku, to više nije pitanje »slučaja« bolesti, nego pitanje bolesti kao takove, bolesti uopće, — i to je pitanje u relacijama prirode i ovoga svijeta nerješivo: pojedine vrste bolesti moći će se izliječiti i nestat će, ali bolest kao takova postojat će uvijek, i po zakonu »sve protiče« vodit će čovjeka ravno u smrt. Pred — recimo tako — »egzistencijalnim vakuumom« same smrti prestaje moć psihijatrije i medicine, psihologije i filozofije, i svega unutar svijeta. Duboko svjestan takva čovjekova stanja, ateist Camus proklamira svoju »filozofiju apsurda«, apsurdnosti života, gdje čovjek — kamo god okrene — ostaje samome sebi »Stranac«.

Postoji, dakle, jedno *konstitucionalno otuđenje* u čovjeku zbog kojeg čovjek ovdje na zemlji ne može smiriti svoju duboku težnju za potpunom srećom ili blaženstvom; ono postoji u obliku nesavladivosti nekih stanja, kao što su: mučnina, dosada, tjeskoba, strahovanje, bolest, a posebno ona Jaspersova »granična situacija« smrti.

Kršćanski mislilac Kierkegaard nazvao bi takvo — za čovjeka konstitucionalno — otuđenje »tjeskobom vremenitosti«. Međutim, on se — kao kršćanin — ne predaje apsurdnosti života koju ta tjeskoba za sobom povlači, nego baš zbog postojanja te konstitucionalne »tjeskobe vremenitosti« prihvaća vjeru kao nužni lijek protiv nje: »Vjera je konopac na kojem moraš visjeti, ako ne želiš da se objesiš.« Ovdje, eto, nastupa Bog kao onaj koji parira našem konstitucionalnom otuđenju, našoj »tjeskobi vremenitosti«. Jedino je Bog onaj koji može dati adekvatno razrješenje te u svijetu neizbježne tjeskobnosti. Meni se čini da je to u stvari preformulacija Tomina puta k Bogu iz želje za blaženstvom, gdje je — po Tomi — Bog ono »Universale Bonum quod totaliter quietat appetitum« (Apsolutno Dobro koje u cijelosti smiruje naše težnje). To

isto u biti naučava i kršćanski egzistencijalni filozof Gabriel Marcel kad govori da čovjekova deviza življenja nije u onom »Sum« (jesam što jesam), nego u jednom trajnom »Sursum« (idem prema gore), preko djelovanja i življenja u inspiraciji neslomivih i čovjeku nužnih kategorija vjere, ufanja i ljubavi. Bog je ono »*Sursum*« kojemu ja težim u životno potrebnim stanjima vjere, ufanja i ljubavi. Te kategorije, po svojoj ontičkoj usmjerenosti prema onom Najvišem, jesu *korelativ* naše konstitucionalne otuđenosti što je doživljavamo u čuvstvima usvjetnog očajanja, tjeskobe, mučnine, dosade, »granične situacije« smrti, itd. Drugim riječima: kao što moramo priznati *usvijetnu* usmjerenost neizbježivog očajanja, dosade, mučnine, tjeskobe, tako moramo priznati i *vansvijetnu* (vrhunaravnu) usmjerenost naše unutarnje potrebe za vjerom, ufanjem i ljubavi. Kao što postoji tjeskobna stvarnost *svijeta*, tako postoji i usređujuća *vansvijetna stvarnost Božja*. Sažmemo li sve to, stvar bi izgledala ovako:

Ako Boga nema, onda bih ja bio svoj vlastiti bog; ali, u tom slučaju, nerastumačiva bi bila moja čuvstva očajanja, mučnine, dosade, tjeskobe i nesmitive otuđenosti — s jedne strane, kao i čuvstva vjere, ufanja, ljubavi po kojima sam upravljen na jedan Beskonačni i Vječni Ideal — s druge strane. Čovječja ontička pukotina konstitucionalnog otuđenja pokazuje, dakle, da čovjek nije svoj vlastiti bog, nego da je potrebno baš kroz tu pukotinu, kao kroz nekakav prozor u nama, pogledati prema vani, prema Bogu — kao onome »*Bonum Universale quod totaliter quietat appetitum*«, kako bi rekao Toma Akvinski. U protivnom slučaju morali bismo prihvatiti nešto *neprihvatljivo*, to, naime, da je čovjek kao *najsavršenije* biće evolucije u prirodi ujedno *najpromašenije* od svih bića u prirodi. Priroda je tako oblikovana da su u postojeća bića usadene takve naravne težnje koje se mogu ispuniti: klice i cvijetovi teže za rastom i mogu rasti; ptice pred zimu teže za toplim krajevima i mogu tamo poletjeti; dječje tijelo teži za razvojem, i razvija se. A čovjek, zreli čovjek, slobodni čovjek, stvaralački čovjek, umni čovjek, čovjek koji konstitucionalno teži za besmrtnosti i kojega ubija ikamo god se okrene sveopća tjeskoba vremenitosti — zar samo on nikako ne može ostvariti svoju naravnu težnju za smirenjem u posjedovanju potpune sreće, težnju za blaženstvom?! To bi bio primjer neshvaljive disharmonije u načelnoj harmoniji težnja bića u svijetu i mogućnosti ostvarenja tih težnja. Naravna težnja — naravno frustrirana, konstitucionalna težnja — konstitucionalno frustrirana, u načelu frustrirana — snagom »*prirode*« koja ju je dala! Nemoguće, jer je apsurdno!

Sintetički dodatak reinterpretaciji Tomina učenja

U Tominoj teološkoj sintezi Bog vjere i Bog filozofskog umovanja nisu međusobno nespojivi. Oni su u određenoj »prijateljskoj koegzistenciji«, takvoj o kojoj govori također poznati raketni stručnjak Wernher von Braun, kad raspravlja o suvremenom odnosu između vjere i znanosti, te kaže: »Za mene su znanost i religija jednake dvama prozorima na kući, kroz koje gledamo vani na zbiljnost Stvoritelja i na granice koje se očituju u njegovim stvorenjima.«²⁴ I među nosiocima znanstveno-teh-

²⁴ List »*Christ in der Gegenwart*«, 27. August 1967, str. 274.

ničkog mišljenja u Rusiji zapažaju se tendencije prema pogledima koji više nisu isključivo materijalistički obojeni. To je stanje pred neko vrijeme »Komsomolskaja pravda« karakterizirala riječima jednog mladog ruskog fizičara o Bogu: »To je Duh koji nije vidljiv ni osjetan, Intelpekt koji upravlja svim procesima u svijetu... Putevi tog Intelpekta čovjeku su nepoznatljivi.«²⁵ U sličnoj misaonoj orijentaciji, suvremeni fizičar Friedrich Dessauer govori o »religioznim aspektima« same tehnike. I tehnika je naime uvjetovana snagom božanskog stvaranja: prirodni zakoni, koji tvore građevni temelj i okvire svakog tehničkog dostignuća, zamisli su Stvoritelja što ih je položio u svemir. Priroda, dakako, sadrži građevni materijal i snage za tehničko oblikovanje, ali ona sama ne može napraviti ni jedan kotač, ni odijelo, ni kuću, ni mostove, ni knjigu i umjetnička djela. Tehnika je djelo uma, i ona ukazuje na jedan Vrhunski Um, koji je stvorio um čovječji. Tako tehnika preko uma čovječjeg ukazuje na sveznajući Božji um. U svojoj knjizi »Am Rande der Dinge« (Na rubu stvari) Dessauer dolazi do Boga kao zadnjeg »Uporišta«, do kojeg nas nužno dovodi relativnost ili uvjetovanost svih uporišta do kojih smo došli tehnikom. Posebno tamo gdje težimo za pravdom, ljubavi, usrećenjem, smislom života, za unutarnjom ravnotežom i besmrtnosti, tamo gdje se naša nutrina buni protiv propadanja u ništavilu — uporišta tehnike i znanosti nisu dovoljna: »Mi u dnu tražimo ono 'Zadnje', Apsolutno, ne više uvjetovano i ovisno.«²⁶ — Na rubu tehnike dolazimo do nužnosti prihvaćanja *vjere u Boga*, u ono Apsolutno, koje nam vjera preko neadekvatnog pojmovnog osvjetljivanja otkriva *na način busole*. »Busola pokazuje smjer 'tamo', ali nikada mjesto 'ovdje'.«²⁷ Busola nikada ne kaže jednom kapetanu broda da je on sada u Splitu, ali mu ona kaže da on ide prema Splitu. Vjera i naše pojmovanje o Bogu nikada nam ne otkrivaju Boga iscpno, ali nam zato pokazuju put, *smjer prema Bogu*, jer sve što je »ovisno«, »uvjetovano« i »relativno« pokazuje na ono neovisno i neuvjetovano »Apsolutno«. — Meni se čini da se svi izneseni i slični pogledi o Bogu dadu spojiti s Tominom temeljnom pojmovnom kategorijom »analogije bića«, gdje je Bog sličan s bićima u svijetu — jer je i on sam »Biće«, i različan od bića u svijetu — jer je on »biće od sebe«, dok su stvari u svijetu »bića od drugoga«.

²⁵ List »Herder Korrespondenz-Orbis catholicus«, Mai 1867, str. 216 s.

²⁶ Friedrich Dessauer, *Am Rande der Dinge*, str. 38—39.

²⁷ Friedrich Dessauer, nav. dj., str. 43—45.