

PRED PROBLEMOM DUHOVNOSTI I BESMRTNOSTI DUŠE

Duhovnost i besmrtnost duše zahtijevaju barem donekle određeno razumsko osvjetljenje radi vjerske dogme o individualno »vječnom životu«.

S jedne strane čini se da bez izričitog priznavanja samostojne duše, koja bi kao duhovni entitet u sebi nosila mogućnost besmrtnosti, nije nikako moguće govoriti o »vječnom životu« čovjeka kao osobnog individualuma, dok se s druge strane čini da je u suvremenim nastojanjima osvjetljivanja »vječnog života« nekako odsutno razlikovanje »duše« i »tijela« — u smislu jednoga racionalno odredivog dualizma.

U suvremenim osvjetljivanjima dogme o »vječnom životu« kao da postoje jedan više fideistički i drugi barem donekle racionalno-apologetski pristup samoj dogmi o »vječnom životu«.

Prvi od ta dva pristupa dogmi, čini se, više je nadahnut fenomenološkim shvaćanjima p. Teilharda de Chardina, koji u »Materiji« i »Duhu« gleda »izvanjski lik« (Dehors) i »unutarnji lik« (Dedans) jedne i iste »Kozmičke tvari« koja konvergira prema Kristu kao svojoj »Točki Omega«. ¹ — Ovdje je, međutim, da se izbjegnju simplifikacije i jednostranost, odmah potrebno spomenuti slijedeće: ako netko prihvaća Chardinovo shvaćanje u smislu posvemašnjeg ontološkog unificiranja »Materije« i »Duha« također pod aspektom osvjetljivanja *individualno* »vječnog života«, čini se da on ne računa dovoljno s implikacijama što ih u sebi nosi stanoviti *dualistički* stav Teilharda de Chardina, formuliran u njegovu djelu »Le Phénomène humain«, doduše u vezi s problemom »direktnog« božanskog stvaranja same »duše« — ali to ništa ne mijenja na stvari niti onda kad se radi o mogućnosti chardinovskog osvjetljivanja dogme o »vječnom životu« individualne osobe. Chardinova formulacija, koja je ovdje za naš problem od osobite važnosti, glasi:

»Trebalo li još jednom ponoviti to da se ja ovdje ograničavam na Fenomen, tj. na eksperimentalne relacije između Svijesti (duše — m. o.) i Komplexnosti (materije — m. o.), a da ništa ne prejudiciram o djelovanju Dubljih uzroka... — Za spiritualističkog mislioca, uz tu pretpostavku, nema zapreke da, zbog razloga višeg reda, postavi — *pod pojavnom koprenom* revolucionarne transformacije — takvo »stvarateljsko« djelovanje i takvu posebnu intervenciju kako to bude htio.« ^{2a}

Drugi, do stanovite mjere više racionalno-apologetski pristup dogmi o »vječnom životu« nadahnut je starijim, izrazito dualističkim postavkama tomizma o duši i materiji kao — ontološki — različitim entitetima. — I ovdje, međutim, da se izbjegnju simplifikacija i jednostranost, potrebno je odmah spomenuti ovo: ako netko, zbog dualizma sadržana u tomističkom učenju, odbacuje to učenje i likod osvjetljivanja dogme individualno »vječnog života«, čini se da on ne uzima dovoljno u obzir tomističko zapravo.

¹ Opširnije o tome usp. Kusić, *Teodiceja*, III izd., Split, 1968, str. 17—27.

^{2a} Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, str. 186.

na fenomenološkoj razini, unificirajuće spajanje duše i materije u samostojnom individuumu koji zovemo »čovjek«. Niti sam sv. *Toma* nigdje ne niječe to da u konkretnom živom individuumu »čovjek«, duša i materija fenomenološki nastupaju, da se izrazimo Chardinovim rječnikom, kao određeni »izvanjski lik« i »unutarnji lik« samostojne i jedinstvene stvarnosti — ljudske osobe. Kad sv. *Toma* kaže da je »kompozitum iz duše i tijela *ovo nešto*« (*Summa theol.*, I, 75, 2, 1), da sama duša još »nije osoba« (*S. th.*, I, 29, 1, 5), da ona sama još »nije čovjek« (*S. th.*, I, 75, 4, 0), to da ona nema svoju potpunu vrsmost, nego da je »dio čovječje vrste« (*S. th.*, I, 75, 2, 1), to da »iz tjelesne materije i intelektualne duše biva nešto jedno, tako da samo biti koje pripada čitavom kompozitumu pripada također duši (*S. th.*, I, 76, 1, 5), — sve to govori da već sv. *Toma* i usprkos hile-morfističkom dualizmu, u fenomenološkim okvirima zapravo sjedinjuje dušu i materiju kao nerastavljive *konprincipe* u samostojnoj i jedinstvenoj cjelini »čovjek«.

Ako, dakle, *Teilhard de Chardin* prenaglašava fenomenološko jedinstvo Materije i Duha, on time ne isključuje njihov noumenološki dualizam u kontekstu temeljenih »Dubljih uzroka«. Ali, vrijedi i to, ako sv. *Toma* i tomizam prenaglašavaju dualizam duha i materije, oni time ne niječu fenomenološku unificiranost — da tako rečemo u znanstveno prirodoslovnom kontekstu »bližih uzroka«, naime u kontekstu promatranja čovjeka kao konkretnog živog individuuma. Na takvom nivou promatranja čini se da je moguće i Chardinovo i tomističko mišljenje koristiti za osvjetljavanje dogme o individualno »vječnom životu«, i da je kritički nužno izbjegavati, u smislu nekog pretjeranog »progresizma« i pretjeranog »konzervativizma«, svako izvlačenje radikalno oprečnih zaključaka. *Chardin* ne niječe dualistički pogled na onostrani život, sv. *Toma* ne niječe entitetno unitaristički pogled na čovjeka u ovozemnom životu. Obadvojica ostaju na fenomenološkom nivou što se tiče čovječjeg života — ovdje na zemlji; ni jedan ni drugi ne isključuju određeni ontološki dualizam — ako je već govor o individualno »vječnom životu«.

U okvirima iznesenog obrazloženja možda će biti moguće lakše ocijeniti također i doseg u ovom prikazu tretiranih koncepcija o »vječnom životu«. O tim koncepcijama iznosimo ovdje svoje dojmove i nije nam namjera započinjati nikakvu polemiku s onima koji se možda s našim mišljenjem ne slažu.

Brienovo shvaćanje o vječnom životu

Brienovo shvaćanje iznosim prema članku »Moderni čovjek pred vječnim životom«. Impostacija članka čini se da je takva te izbjegava određenije pojmovno razvrstavanje onoga što spada na dušu i onoga što spada na tijelo, dualistički shvaćeno različnim od duše. Pisac članka *Brien* zapaža da smo na takvo razvrstavanje bili priviknuti pod utjecajem kartezijanizma i platonizma, i da — s druge strane — takvo oštro dualističko razgraničavanje duše i tijela stoji u korjenitoj opreci s današnjim mentalitetom i znanstvenim mišljenjem, posebno ako se ono primijeni za

osvjetljivanje dogme o »vječnom životu«. U opreci je sa suvremenim mentalitetom:

»Budući da vječni život nije više ni borba ni stvaralačka akcija, on, onakav kako se obično prikazuje izgleda dosadno.«²

U opreci je sa znanstvenim mišljenjem, jer — dovoljno je pokazati nespojivost koju moderna znanost zapaža između svojih zaključaka i dogme o uskrsnuću tijela:

»Čim dogmi pristupimo iz perspektive moderne biologije, ona zazvuči mitski. Kako se mogu ponovno sazdati tjelesa pošto su... s pomoću mnogostrukih kemijskih promjena sastavne molekule organizma ušle u sastav novih tjelesa? Klasične poteškoće o dobi ili tjelesnom liku blaženika u času uskrsnuća postaju jače nego ikada. Ti tradicionalni aporemi sa predavanja iz teologije, prilika za neslane šale kod upućenih... postaju intelektualni skandal za duhove koji su navikli na naučnu rigoroznost.«³

Tendencija nenaglašavanja razlike duha i tijela može doista, kako se meni čini, unijeti pomutnju u shvaćanje inače dobronamjernih katoličkih vjernika, koji — naviknuti na naše tradicionalno rastavljanje kategorija »duh« i »tijelo« — traže barem donekle jasno pojmovno određenje vječnog življenja duha poslije individualne tjelesne smrti. — Međutim, kad se već u principu priznaje stanoviti ontički dualizam duha i tijela, te se — zbog znanstveno dokazivog njihova funkcionalnog jedinstva u životnim reakcijama »čovjeka« kao cjeline — u pojmovnom raščlanjivanju ne razgraničava oštro životna uloga duha u opreci sa životnom ulogom tijela, — takva pomutnja nema svog opravdanja. Treba, naime, uzeti u obzir onaj fenomenški karakter naših pojmova, koji je uvjetovan povezanošću naše pojmovne spoznaje s ustrojstvom naših tjelesnih, osjetilnih organa. Ako, dakle, u želji što zornijeg označivanja »duha« u opreci prema »tijelu« nastojimo odviše konceptualizirati, tj. stavljati u pojmovne kategorije, modalitet života duha poslije tjelesne smrti možemo lako i neprimjetno upasti u istu predodžbenu pogrešku kao kad anđele prikazujemo s krilima ili vragove s rogovima, ne zapažajući kako pri tome »otjelovljujemo« ono »duhovno«, kao što u tretiranom pitanju modaliteta života duha poslije tjelesne smrti možemo i mimo volje zapravo »otjeloviti« ono što je po našem vjerovanju »duhovno«. Moramo, dakle, biti vrlo škrti u riječima kad nastojimo pojmovnim kategorijama osvjetljivati »vječni život«. Inače se lako dogodi da u pojmovnu kategoriju vjerovane »duhovnosti« unesemo komponente prirodoslovno spoznate »tjelesnosti«, te time dođemo u sukob npr. s modernom biologijom i psihologijom, koje vide čovjeka isključivo u okvirima fenomenološki obilježene empirije, zbog čega im se onda smrt javlja samo kao prestanak osobnosti, ili kao raspadanje u nekoj besvjesnosti.

U obrani kršćanskog naučavanja o vječnom životu, mjesto jednoga fiksirano pojmovnog osvjetljivanja modaliteta »vječnog života«, *Brien* polazi od unutarnje pobune suvremenog čovjeka protiv tendencija tehničkog mentaliteta da tog čovjeka »depersonalizira«, da ga degradira kao

² »Svešci — kršćanska sadašnjost«, br. 7—8, str. 79.

³ cit. revija, str. 79.

»osobu« — s onim što je »jedinствено i dragocjeno u njoj«. Pisac zaključuje: u takvoj pobuni uključeno raspoloženje očuvanja osobnosti »jest već očekivanje vječnog života, jer što može omogućiti čovjeku da pobjedi tako moćne snage depersonaliziranja — sve prividno usmjerene prema njegovoj sreći — alko ne uvjerenje da u sebi nosi nešto što nadilazi determinizme?«⁴ Tako, eto, čovjek »nejasno želi da uzmogne pristupiti životu koji je jači od tijela (potertao A. K.). A što je život koji nadilazi tjelesno i ono što to tjelesno uvjetuje: starenje i smrt, — alko ne vječni život?«⁵

Brien polazi također od istaknute želje čovjeka XX stoljeća za slobodom, za oslobađanjem od pritiska ili robovanja što ih u sebi nose svi oblici povrede »pravde i istine«. Međutim, zaključuje Brien, čim se u čovjeku probude zahtjevi pravde i istine — »odmah se isto tako budi i osjećaj za vječnim životom, jer pravda i istina nadilazi ono što je sukcesivno. One ne proizlaze iz jednostavnog slijeda pojava ili događaja: one im prethode i vode u onostrano. Poštovati ih... znači podvrći se jednoj veličini i svetosti koje nadilaze vrijeme, znači staviti vječnost u vreme-nito, pa stoga, na nejasan način, potvrđivati već vječni život.«⁶

Istaknuta želja suvremenog čovjeka da se oslobodi anonimnosti i da traži afirmaciju onoga što je »u njemu jedinstveno« također uključuje vječni život. U tom kontekstu Brien naglašava samo »iskustvo o zlu i samoći« kao implicirano očekivanje »života s Bogom i u Bogu«, koji bi život bio »jači od zemaljskih uvjetovanosti, vječni život.«⁷ Čovjek tehničke ere, nesposoban da »precizira svoje intuicije i duhovna očekivanja, željan (je) vječnoga života«, ali uza sve to — »on vjeruje da je obavezan smatrati ga nemogućim«,⁸ kako to konstatira Brien uz postavljeno pitanje: kako omogućiti suvremenom čovjeku da svlada taj unutarnji rascjep?

Svoj odgovor na postavljeno pitanje, bez opširnijeg obrazlaganja, indicira Brien iz aspekta prigovora kako je *neopuće* »da sebi naučno predočimo život odijeljen od tijela ili neko proslavljeno tijelo.«⁹ Brienov odgovor glasi:

»Za kršćansko se razmišljanje ne radi toliko o tome da se odgovori na takve prigovore, već da se nadiđu, tj. da se vječni život podigne na takav stupanj realnosti da se oni neće javljati kao odlučni. Kako to učiniti! Prije svega ponavljajući učenje svetog Ivana koji prikazuje vječni život kao sadašnju stvarnost: „A ovo je vječni život: spoznati tebe, jedino pravog Boga, i onoga koga si ti poslao — Isusa Krista“ (Iv 17, 3). Od trenutka kad se vječni život više ne prikazuje kao život poslije smrti, već kao život jači od smrti, savladane su poteškoće koje se odnose na preživljavanje odvojenih duša, na uskrsnuće mrtvih ili život proslavljenih tjelesa. Doista, vječni život sve to uključuje, ali se on ne svodi na to. On je prije svega sila obnavljanja, uskrsnuća, saopćena vjerniku milošću uskrsnulog Isusa Krista... Živjeti od vjere, nade i ljubavi znači, dakle, živjeti od sada božanskom snagom, znači primiti „taj vječni uteg slave“ o kojem govori sveti Pavao, koji se ne mora ništa plašiti raspadanja tijela od krvi i mesa (2 Kor 4, 16)... Život milosti, koji se vodi već odavde na zemlji s Bogom, ne može biti pogođen smrću. Zašto on *onda ne bi nastao da djeluje* i ne bi, kod povratka Kristova na kraju vremena, stekao punoću, snagu obnove koja bi mu omogućila da za stvaranje proslavljenih tjelesa skupi biološke energije koje su se smrću rastavile?«¹⁰

⁴, ⁵, ⁶ cit. revija str. 79. ⁷, ⁸ cit. revija, str. 80 (pod 7 — potertao A. K.) ⁹ cit revija, strana 81.

¹⁰ cit mj. (potertao A. K.)

Kad smo tako rekli, nismo dalje napredovali na znanstvenom području, tj. *nismo precizirali psihološke procese koji bi omogućili vršenje duševnih funkcija izvan tijela*, niti smo odredili fizičko-kemijske procese koji bi kod konačnog uskrsnuća omogućili obnovu i proslavu tijela, ali ipak »osvijetlili smo energiju koja sve to čini mogućim«,¹¹ naime »dinamizam milosti i njene obnoviteljske snage« u pojmovno i naturalistički neodredivom suživotu s Bogom. U tom kontekstu:

Samo vječno »blaženstvo... prestaje biti pasivnost da bi postalo aktivnost, odnos, uzajamnost, dar. Ono nije više potonuće u ocean bez dna i bez obala, već sudjelovanje u samom kretanju Božjeg života. Ako je Bog Stvoritelj, sudjelovati u njegovu životu — što je suština blaženstva — znači htjeti i stvarati svijet s njime: nositi, dakle, u njemu mnoštvo bića i održavati njihovo postojanje«,¹² trajno prožimajući ljubavlju sve aspekte kršćanske poruke. Naime, samo »stalno pokazivanje Božje ljubavi koja stvara, otkupljuje i sabire dat će predokusiti u kolikoj je mjeri vječni život akcija i neprestana novost«.¹³

Očito je kako *Brien* u ovdje skiciranom članku ne dovodi u pitanje katoličko vjerovanje u vječni život. Međutim, pomutnju bi moglo stvoriti to što on nigdje, barem u donekle određenim pojmovnim kategorijama, ne obrazlaže što to zapravo znači »vječni život *ne prikazivati* kao život *poslije* smrti, već kao *život jači od smrti*«. *Brien*, doduše, govori o »dinamizmu milosti«, o stvaralačkoj energiji suživotu s Bogom, ali ujedno prešućuje bilo kakvo označivanje samog posmrtnog nosioca toga »dinamizma milosti«, što smo ga do sada prikazivali kao individualno besmrtnu, jednostavnu, tj. od dijelova nesastavljenu i duhovnu »dušu«. — Zbog toga, samo od sebe ovdje se nameće pitanje: kad se već moje tijelo, po zakonu »sve teče«, raspadne u bezličnosti kemijskih spojeva, te po zakonu o neuništivosti materije ostane u sklopu nediferencirane cjeline materijalnog svemira, što je ono od moga *osobnog »Ja«* što ostaje nosiocem »dinamizma milosti« u stvaralačkom suživotu s Bogom? — Iz toga slijedi da bez izričitog priznavanja stanovitog ontičkog dvojstva materijalne i duhovne komponente u čovjeku, makar te dvije komponente u zemaljskom životu nastupaju u svojevrsnoj sjedinjenosti, nije uočljivo, barem ne na prvi pogled, kako je moguće spasiti svjestitu osobnost u »vječnom životu«, zbiljski ne izgubivši nakon smrti tu osobnost kroz raspadanje tijela u različite spojeve neuništive materije, ili izgubivši tu svjestitu osobnost kroz rasplinuće u bezličnosti panteistički shvaćenog, vjekovječnog Fieri.

Vječni život u egzegezi Wilhelma Pescha

Peschovo shvaćanje iznosim prema članku »Prilog antropologiji Novog Zavjeta«. Taj članak ja sam pročitao nekoliko puta, i temeljni dojam bio mi je to da pisac hoće biti samo biblijski egzegeta, te da ne želi jezgru kršćanske objave o »vječnom životu« vezati uz pojmovne kategorije grčke filozofije. Po biblijskom shvaćanju, kaže *Pesch*, duša nije čovjekov bitni dio koji bi bio suprotstavljen tijelu kao nečem nebitnom, već je »duša«

¹¹ cit. revija, str. 81. ¹² cit. revija, str. 80. ¹³ cit. revija, str. 81.

samo jedan od izraza za »čitavog živog čovjeka«. ¹⁴ U Novom Zavjetu duša često ima značenje osobe, ali tu nije intencija »doći do apstraktno spoznaje čovjekove biti«, već je intencija »spas duša (1 Petr 1, 9; 1K 21, 19), tj. sudjelovanje čovjeka u vječnom životu (1v 12, 25)«. ¹⁵ Po učenju Novog Zavjeta »čitav čovjek može vječno propasti; isto se tako čitav čovjek treba spasiti u Božjem zajedništvu... U Novom Zavjetu ne može se polkazati neko potcjenjivanje tijela nasuprot duši«. ¹⁶ I pod pojmom »duha« ili »pneume« svaki put se »podrazumijeva čitavog čovjeka... Slabosti i krhkosti puti suprotstavlja se voljnost i otvorenost duha«. ¹⁷

Tri glavna izraza biblijske antropologije: soma (tijelo), psyhe (duša) i pneuma (duh) — »ne prikazuju čovjeka kao nešto sastavljeno, od njih, već iz različitih gledišta gledaju na čitavu ljudsku ličnost, na jastvo (Ich). Pri tome, duh u antropološkom smislu označuje ono prirodno-duhovno u čovjeku, njegovu samosvijest ili njegovo uvjerenje«. ¹⁸ — Pesch nastavlja riječima: »Kako čovjek u svome nastanku ovisi o Bogu, on svojom egzistencijom teži Bogu: on ima jedan jedini cilj, naime vječnu zajednicu s Bogom. Put k tome cilju zove se Isus Krist'.« ¹⁹

U ovdje skiciranom članku Wilhelma Pescha, s obzirom na dosadašnja obrazlaganja o duhovnosti i besmrtnosti duše kao individualnog entiteta, uz izričito naglašavanje jednoznačnosti kategorija »duša«, »tijelo«, »duh« s kategorijom »čitavi živi čovjek« — može biti razlogom pomutnje i slijedeći, u eshatološkom aspektu osobito potertani tekst:

»Po Isusovu učenju, ta će sretna zajednica (ljudska i) Božja početi sa Sudnjim danom, dolaskom Sina čovječjeg. Ali u ličnosti i djelovanju Isusa postaju snage te Božje zajednice već sada prisutne; Isus svim ljudima pruža mogućnost da već sada sudjeluju u blagoslovu Božje zajednice.« ²⁰

U vezi s citiranim tekstom pomutnja može nastati alko se problem »vječnog života« uoči iz aspekta pitanja »što je s međustajanjem čitavog čovjeka?« između njegove biološke smrti, kad njegovo tijelo biva leš i rastočeno u bezličnosti molekularnih stanja, i samog Sudnjeg dana kad nastupa »sretna zajednica« s Bogom!?

S obzirom na dosadašnje shvaćanje o duhovnosti i besmrtnosti duše kao individualne stvarnosti, spomenuta pomutnja može se za nekoga povećati Peschovim izlaganjem Pavlova teksta »po Kristu vi ste jedan jedini čovjek«, kako to stoji u poslanici Galaćanima i poslanici Kološanima. Nameće se, naime, pitanje: — što to znači »jedan jedini čovjek« s Kristom? Da li to znači samo moralno jedinstvo, kod kojeg se niti poslije individualne biološke smrti ne gubi individualna svjestitost u prekogrobnom životu, — ili to znači neko konstitutivno jedinstvo bezličnog spajanja, u svojevrsnoj panteističkoj koncepciji, sa samim Logosom — Isusom Kristom, gdje bi se izgubila individualna svjestitost? Što, zatim, određenije znači »vječni život čitavog čovjeka«, kao »Jastva«, što ga — u skladu s biblijskim učenjem — bibličar Pesch prihvaća, kad se već tijelo

¹⁴ (potertao A. K.) cit. revija, str. 39.

^{15, 16} cit. revija, str. 40. ^{17, 18} cit. revija, str. 42.

¹⁹ (potertao A. K.) cit. revija, str. 42.

²⁰ cit. revija, str. 43.

(sarx, soma) raspada u bezličnosti kemijskih spojeva, a duša (psyhe) i duh (pneuma) treba da budu shvaćeni istoiznačno s kategorijom »soma (tijelo)«?

Kako se meni čini, *Pesch* kao bibličar jednostavno ne želi misao o vječnom životu »čitavog čovjeka« kao »*Jastva*« raščlanjivati u daljnje pojmovno-filozofske kategorije, jer to bi značilo opet upasti u helenistički dualizam i time neautentično prikazivati izvornu biblijsku misao, koja je uvijek okrenuta prema »čitavom čovjeku« kao konkretnoj cjelini i koja je bez pretenzija apstraktivno filozofskog spoznavanja komponenata koje određuju čovječju bitnost. Možda upravo radi toga on, kao egzegeta, prihvaćajući crkvenu dogmu o prekogrobnom životu i ne dajući iscrpnije obrazloženje značenja upotrijebljenih termina, govori ovako:

»Svaki čovjek koji se priključi Knistu, u sadašnjosti dobiva božanski život i ne mora više strahovati od fizičke smrti — na temelju sigurnosti u 'buđenje života' (Iv 5, 29) on može biti uvjeren da neće umrijeti za vječnost.«²¹

Ako u izbjegavanju dualističkog razlikovanja »duha« i »tijela«, kao helenističkog importa, poistovjećujemo značenje toga dvoga, onda, čini se, ostaju posve nejasnima i neodređenima formulacije — »čovjek... dobiva božanski život«, »on neće umrijeti za vječnost«. Ta, zar nije fizički znanstvena istina da sve što spada u kategoriju »soma (tijelo)« — da sve to »teče« i ne povraća se više u svojoj individualnoj osebnosti, pa — ako već treba poistovjećivati značenje kategorije »duša (psyhe)« i kategorije »pneuma (duh)« s kategorijom »soma (tijelo)«, onda nema u čovjeku kao individuumu ničega što ostaje za vječnost ili što »neće umrijeti za vječnost«! Što znači to da »čovjek... dobiva božanski život«, to da će se na njemu izvršiti »buđenje života«, kad je sve *njegovo* somatično, i s time istovjetno pneumatičko i psihičko u sveopćem tečenju u nepovrat »proteklo«?

Prihvaćajući učenje o vječnom spasenju »čitavog čovjeka« i izbjegavajući dualistički način govora o »duhu« i »tijelu«, *Pesch* citira i Pavlov tekst:

»Čvrsto sam uvjeren da se patnje ovog vremena ne mogu usporediti sa slavom koja će se objaviti u nama« (Rim 7, 17).²²

Ovdje, međutim, nastaje pomutnja u vezi s asocijacijom koja se sama od sebe nameće u obliku pitanja: što to znači »slava koja će se objaviti u nama« — kad već ono »sarx« ili tijelo postaje leš koji se raspada u bezličnosti raznih kemijskih spojeva, a »duh« i »duša«, obuhvaćeni u kategoriji »čitavog čovjeka« ne smiju biti dualistički shvaćeni naprama »tijelu«, kako se to čini u helenističkoj filozofiji?!

Osvrt na Brienovo i Peschovo shvaćanje »vječnog života«

Ni u *Brienovoj* ni u *Peschovoj* koncepciji ne želi se zaniijekati dogma o »vječnom životu«. Međutim, oni ne žele tu dogmu osvjetljivati niti na način kako se to do sada činilo suptilnim dualističkim raščlanjivanjima

²¹ cit. revija, str. 44.

²² potertao A. K. cit. rev. str. 45.

onoga što spada na sam »duh« i onoga što spada na samo »tijelo«. Među-
tim, ako bi principiijelno bio isključen svaki dualizam »duha« i »tijela«
kao posebnih ontičkih realiteta, čini se da nikakav uvjerljiv odgovor, pa
ni vjerski, ne bi mogao biti dan na pitanje: što je onda od *svjestitog indi-
viduuma* što će »vječno živjeti« — kad već ne smijemo kategoriju »tijelo«
rastaviti od kategorije »duh«, ili obratno, i kad se — s druge strane — to
samo tijelo, kao bezuvjetno potreban nosilac individualne svjestitosti, ra-
spada u *bezličnosti* kemijskih spojeva?!

Ukratko: u *Briena* i *Pescha* nije zanimjkan »vječni život«, ali — oni ne
žele ulaziti u problem samog onoga »Kako?« u vezi s vječnim životom.
To izaziva asocijaciju na shvaćanje filozofa Humea kad ovaj, i usprkos
svom gnozeološkom skepticizmu, govori: »Ako su metafizički argumenti
u prilog besmrtnosti duše proporcijalno male snage (peu concluants), mor-
alni argumenti i argumenti koji se izvlače iz analogije u prirodi propor-
cionalno su jači i uvjerljivi.«^{22a}

Vječni život u postavkama Novog holandskog katekizma

Novi holandski katekizam također prešućuje dualistički karakter
»duha« i »tijela« u čovjeku. On promatra čovjeka samo u njegovoj *čjelini*.
Stoga Holandski katekizam nigdje ne govori o »besmrtnosti duše«. Ipak,
međutim, govori o »daljnjem životu čovjeka poslije njegove smrti«, ali,
istaknuto je to očito, ne podrazumijeva se pod tim ono da se »duša dijeli
od tijela«: — to bi bio dualistički način govora i, time, iskrivljivanje Biblije
ukoliko ona uvijek govori o »*cijelom čovjeku*«, kao npr. kad Krist govori
dobrom razbojniku »još danas *ti* ćeš biti sa mnom u raj«. To sve ističe
u svojoj apologiji Holandskog katekizma s naslovom »Diagnose des Hollän-
dischen Katechismus« Joseph *Dreissen*.²³

Na temelju biblijskog informiranja da ćemo i poslije smrti živjeti,
u Novom holandskom katekizmu zaključuje se ovako:

»Mi smijemo pretpostaviti da je činjenično već, danas' nešto počelo, i da
to, 'Nešto' nije bez odnosa prema tjelesnosti. *Život poslije smrti jest dakle
već nešto tako kao razbuđivanje novog tijela*. To razbuđeno tijelo nije
isto što i molekula i atom, koji su ušli u zemlju. Razbuđuje se kao novi
čovjek, biva se razbuđenim. — O svemu ostalom mi moramo šutjeti. Ono
samo kako mi ne poznajemo. Mi ne možemo reći niti to — u kakvom
odnosu stoji to razbuđivanje prema našem vremenu i našem prostornom
svijetu.«²⁴

U interpretaciji *Pieta Schoonenberga* to što je upravo rečeno značilo
bi: »Čovjek može poslije svoje smrti uživati blaženstvo, ma kako točno bio
strukturiran subjekt toga blaženstva« — što citira Josef *Dreissen* u svojoj
prije spomenutoj knjizi.²⁵ Komentirajući postavke Holandskog katekizma
Dreissen nastavlja:

^{22a} Cit. prema djelu: André Marc, *Psychologie réflexive*, Paris, 1949, str. 312.

²³ Usp. Josef Dreissen, *Diagnose des Holländischen Katechismus*, str. 60.

²⁴ *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, str. 525.

²⁵ Usp. Dreissen, cit. dj., str. 62.

»Prema Katekizmu nema nikakva dualizma tijela i duše. Čovjek nije iznutra rascijepljen između duha i tijela... Svaki pojedini aspekt može biti pojmljen samo polazeći od cjelovitosti osobe... Tijelo je 'izvanjska strana' duše, duša 'unutarnja strana' tijela. Tjelesnost je pojavna forma duha. Samo 'Ja' stoga ne leži 'iza' tijela, kao što niti ljubav ne leži iza poljupca, iza bračne predanosti, iza stiska ruke, nego upravo u tome. Utoliko se smije reći: ja sam svoje tijelo.«²⁶ — Prema postavkama Holandskog katekizma, u govoru Gospodinovu riječ »duša« ne označuje neki »samostojni, rastavljeni, duhovni dio čovjeka. Kao i inače u Bibliji ona znači radije: ono što živi, živu jezgru čitava čovjeka, njegovu duševno tjelesnu cjelinu. Gospodin hoće... reći da nešto, *ono zbiljsko u čovjeku*, poslije njegove smrti može biti spašeno. To 'Nešto' nije leš koji ostaje, ali Isus također ne kaže da je to nešto što bi bilo posve bez povezanosti s nekim novim tijelom. Biblijsko govorenje ne poznaje nikakvu netjelesnu ljudsku dušu.«²⁷

Komentirajući postavke Holandskog katekizma, i prihvativši učenje Paula Tillicha da je Bog kao »temelj svake osobnosti« nešto »nadosobno«, na način da je on »osoba i negacija samog sebe kao osobe« — što bi čini se, imalo nekako indicirati prihvaćanje potpunog agnosticizma u pojmovnom doumljivanju o posmrtnom životu svjestitog individuumu, Josef Dreissen u svojoj knjizi piše o stanovitom pankozmičkom nastavku života čovjeka poslije smrti. On govori ovako:

»Svojim uzašašćem Krist je postao pankozmičan. Pleroma Christi jest svemir, kozmos. Katekizam nastupa protiv izraza 'povratak' Kristov, koji dakako ne dolazi u Pismu. On proturječi prisutnosti Kristovoj među nama i nameće predodžbu kao da je Krist svojim uzašašćem napustio svijet i ljude. Gospodin se ne može povratiti, jer on je već kod nas. Njegov 'povratak' na Sudnji dan nije ništa drugo nego dovršenje i objava njegove pankozmičke prisutnosti.«²⁸ I sada dolazi ono što je važno za našu temu. Dreissen govori: »Na toj pankozmičkoj prisutnosti Kristovoj participira također kršćanin koji je umro. Tko je zaspao 'u' Kristu on jest i ostaje zauvijek 'u' Gospodinu, on je 'kod' Gospodina.«²⁹

U vezi s citiranim tekstom nameće se, međutim, asocijacija: budući da je prihvaćeno Tillichovo učenje o Bogu kao »osobi i negaciji samog sebe kao osobe«, mi ne znamo što zapravo znače niti da li uopće išta znače one riječi »u Gospodinu«, »kod Gospodina«, »u pankozmičkoj prisutnosti Gospodinovoj« — kad se te riječi upotrebljavaju sa svrhom da se nekako odredi samo »ens reale« individualno svjestite osobe kojoj bi kao takvoj pripadala besmrtnost. Čini se da u takvom kontekstu nije moguće samu »besmrtnost« okvalificirati niti negativno. Individualna besmrtnost »u Gospodinu«, »kod Gospodina« tu izlazi kao nekakva — principijelna *neodredivost neodredivoga u neodredivome*. Ali, ako doista tek to znači kršćanska kategorija »besmrtnosti« i »vječnog života«, onda bi, barem kako se čini, cjelokupna kršćanska na eshatologiju orijentirana koncepcija u vrednovanju ovog života bila opsjena, veoma skupo plaćena. Vjera u tom slučaju bila bi, ako vjerske postavke konfrontiramo do skrajnje dosljednosti, preko ljudi koji je propovijedaju opasan opsjenar koji, na račun »grijeha«, »Boga suca«, »pakla«, »vječne kazne« i drugih sadržajno i u principu *neodredivih*

²⁶ Dreissen, cit. dj., str. 90 s.

²⁷ *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, str. 525 (potcrtao A. K.).

²⁸, ²⁹ Dreissen, cit. dj., str. 92. i 93.

kategorija, a usprkos toj načelnoj neodredivosti ipak nametanih *određenih* struktura, — zastrašivanjem, poticanjem fiktivnim nagradama čija bi vrijednost ipak bila »vječna«, specifičnom i puno teškom moralnom disciplinom, — opasan opsjenar koji sprečava čovjeka u nesmetanom posjedu njemu samo jedan put danog i realnog zemaljskog života. Ne bi li to bilo depersonalizirajuće i otuđujuće sputavanje realnog »sada« po vlastitom ukusu, eventualno također u skladu s određenim juridičkim društvenim normama, lancima nekakva fiktivnog »vječno« čije značenje posve samovoljno i bez ikakve moguće provjerivosti i fundiranosti ipak imaju snage određivati ljudi angažirani na širenju vjere?! Kad bi to zaista tako bilo, onda bi bilo nužno boriti se protiv širenja vjere isto kao i protiv širenja svalke ubilačke epidemije. Stoga ne smatramo da tako vjeru shvaćaju autori Holandskog katekizma. Barem kako se meni čini, to dokazuje i članak »Ich glaube an das ewige Leben« što ga je u reviji »Concilium« (Januar 1969) objavio jedan od glavnih suradnika pri izdavanju Novog holandskog katekizma — *Piet Schoonenberg*. Istaknuvši misao kako je »biblijska nada« upravljena na »budućnost koja je već počela, koja ima svoj korijen u sadašnjosti«, ^{29a} spomenuvši to kako je kritika učinila da se zaboravi aristotelsko-tomistički »kompozitum od smrtnog tijela i duše... koja je besmrtna«, ^{29b} upozorivši na to da mašu nadu u Boga za prekogrobni život (für das Jenseits) možemo vjerodostojno naviještati samo ako se u njega (Boga) uzdamo za ovaj život«, ^{29c} simpatizirajući sa shvaćanjem *A. Hulsboscha* koji onu »visio« (gledanje) Boga smatra stvaralačkim zajedništvom s Bogom u »oplođenju sa svijetom i sučovjekom«, ^{29d} pleadirajući za *Rahnerovo* shvaćanje po kojem iza biološke smrti »duša biva pankozmičkom« (Allkosmisch-Wenden der Seele), ^{29e} — *Piet Schoonenberg* piše:

»Takvim opisom konačnog ispunjenja (Endvollendung) već je rečeno da mi to (ispunjenje) shvaćamo kao *osobno ispunjenje*. *Blaženi jesu osoba*, kao osoba do najvišeg stupnja razvijena, personalizirana... Moglo bi se reći: mi smo posve otvoreni jedan za drugoga istom u takvom ispunjenju. *Nerazotudivost* (Unverfremdbarkeit) *svakog individuuma* biva time ne — dokinuta, nego *osoba ostaje* (besteht) upravo u najvišem stupnju *priopćavanja svog Samstva* (Selbstmitteilung)«. ^{29f}

Svi ti potrtani izrazi, barem kako se meni čini, isključuju to da postavke Holandskog katekizma o »vječnom životu« treba shvatiti tek kao — neodredivost neodredivoga u neodredivome. Te izraze mi shvaćamo kao ispunjene *određenim realnim sadržajem* koji — zatim — dopušta također religiozno formiranje ljudi u okvirima strukturâ kakve su one koje su prije bile spomenute. — Skupa s time otpada i objekcija koja bi se — u vezi s *Dreissenovim* prihvaćanjem Tillichova učenja — mogla postaviti.

Vječni život u učenju Drugog Vatikanskog Koncila

Suprotno ocrtanoj, više ili manje prešućenoj ili izraženoj, tendenciji konstitutivnog nerazdvajanja duha od tijela, te — usprkos tome — spasavanja dogme o »vječnom životu« pod aspektom spasenja »čitavog čovjeka«,

^{29a}, ^{29b}, ^{29c}, ^{29d}, ^{29e}, ^{29f} Revija »Concilium« (Januar 1969), str. 43, 45, 46, 48, 49, 48.

u svom komentaru konstituciji »Gaudium et spes« s naslovom »Die Frage des Menschen: Wer bin ich?« (Köln, 1968) nastupa Rudolf Weiler naglašavajući ontičku različnost »duha« i »tijela«, i prihvaćajući njihovu svojevrsnu sjedinjenost u »čitavom čovjeku« ili čovjeku kao cjelini.

U koncilskoj konstituciji naglašeno je izričito kako je čovjek »po tijelu i duši jedan«, kako on ne smije prezirati svoje tijelo, nego »naprotiv, samo njegovo tijelo, kao od Boga stvoreno i kao ono što treba uskrnuti na Sudnji dan — ima se držati dobrim i dostojnim poštovanjima«, priznavši međutim u čovjeku »duhovnu i besmrtnu dušu« — koja nije tek naša ljudska fikcija, stvorena u ovisnosti o fizičkim i društvenim uvjetima zbivanja u svijetu.

Osvijetlivši suvremene pokušaje gledanja na čovjeka pod aspektom monizma — oslonjena na psihoanalitičke teorije, na neurofiziologiju (Feigl-ova hipoteza o psihoneuralnom identitetu, Lévi-Straussovo strukturalističko mehaničko shvaćanje, Humeova »Duševna kemija«), oslonjena na biološki evolucionizam Juliana Huxleya, oslonjena na shvaćanje Arnolda Gehlena o čovjeku kao »nedovršenom« i »posebnom nacrtu (Sonderentwurf)« prirode, te zauzevši kritički stav prema takvim pokušajima — govori Weiler o materiji i duhu ovako:

»Činjenice čovječjih umnih sposobnosti (*Verstandesbegabung*) ne mogu se biološki, dakle polazeći od tijela, razjasniti i fundirati... Čovjek kao biće koje samo sebe stavlja u pitanje ima stoga stanovit metafizički nemir... U pratemelju svoje osobnosti svaki je čovjek svjestan svoje jednokratnosti i svog odgovornog poziva na djelovanje. To fundira... samu nužnost i zadatak jedne metafizičke antropologije. Prema svjedočanstvu ljudske svijesti... vodi to pretpostavci da je sami razum *svjedočanstvo za duh* u čovjeku, koji je duh prema tradicionalnom govoru nazvan *duša*. U opreci sa *životinjskom dušom* radi se ovdje kod nosioca uma o duši jednoga *duhovnog*, samostojnog i neumrlag bića, koja (duša) s materijalno-tjelesnim bićem čovjeka u međusobnoj bitnoj različnosti tvori samo *jedno* biće — 'čovjeka'.«³⁰

Pozivajući se na djelo »Das Problem der Hominisation« (Freiburg, 1961) od Paula Overhagea i Karla Rahnera, Weiler ovako nastavlja u svom komentaru pastoralne konstitucije:

Duh je »prava izvorna i ni iz čega drugog izvediva... zbiljnost, od koje pošavši tek se uopće može reći što je zaista materija sama u sebi.«³¹

Time nije rečeno da su duh i materija naprosto »disparatne veličine«, tj. da one mogu biti promatrane *samo* u svojoj različnosti. Ali, naglašava Weiler:

»Da bi se naglasila njihova ujedinjenost (Einheit), nikako nije nužno odbaciti stare metafizičke poglede, nego je radije (nužno) njih razviti. — Čovjek *jest* tijelo, i on *jest* duša, pri čemu svakako njega specifično čovjekom čini duhovna duša. Time ona čini njega također jednokratnim personalnim bićem, koje samoodređivanjem (voljom) svoje postojanje isto tako jednokratno oblikuje... Takav dualizam međutim ne smije previdjeti bitno jedinstvo čovjeka kao tjelesno-duševnog bića.«³²

³⁰, ³¹, ³² Weiler, *Die Frage des Menschen: Wer bin ich?*, str. 84—86.

U citiranoj formulaciji čini se da je uz istaknutu nesvedivost duha na materiju i materije na duh jasno izražena sjedinjenost toga dvoga u »čovjeku« kao realitetu čiju svaku tjelesnu akciju prožima duh i svaku duhovnu akciju prožima tijelo, kako je to izrazio Fritz Leist riječima: »Tijelo i duša jesu ontološki nešto isto, ali ne jednako.«³³ Čovjek s dušom i tijelom naime jest specifični, u sebi isti individuum, ali ne s jednakim komponentama duha i tijela, — nasuprot učenju evolucionističkog humanizma koji istovjetuje duh i tijelo.

Poradi toga nastavlja Weiler u svome komentaru:

»Tradicionalni dokaz ljudske besmrtnosti iz razumske duše čovjeka, iz njegova duhovnog ontičkog temelja (Seinsgrund) sigurno ima mnogo za sebe.«³⁴

Međutim, Weiler naglašava i to kako je, zbog suvremene materijalističko-monističke i evolucionističke idejne atmosfere, taj tradicionalni dokaz izgubio na svojoj snazi uvjerljivosti. Taj gubitak snage uvjerljivosti, spominje Weiler, na interesantan način osvjetljuje obrazloženje Ignacea Leppa što ga ovaj u svojoj knjizi »Der Tod und seine Geheimnisse« (Würzburg, 1967) daje na temelju svoga iskustva. Ignace Lepp u toj knjizi govori:

»Osobno sam se kao mlad student filozofije susreo s tim dokazima o besmrtnosti duše. Ja doduše nisam bio sposoban njih oboriti, ali oni me nisu mogli uvjeriti. Deset godina poslije, kad sam došao dotle da sam vjerovao u besmrtnost duše, tim dokazima rado sam priznavao aposteriornu vrijednost.«³⁵

Vječni život u interpretaciji Karla Rahnera

Smatram zanimljivim ovdje iznijeti također osvjetljenje dogme o »vječnom životu« što ga iznosi jedan od vodećih teologa našeg vremena, Karl Rahner. U svojoj knjizi »Zur Theologie des Todes« (Herder Verlag, 1958) on — na temu o »vječnom životu« — piše:

»Ako je duša spojena s tijelom... ona očito ima odnos prema onoj cjelini čiji je dio to tijelo, prema cjelini — koja je jedinstvo materijalnog svijeta... — Znači li rastavljanje duše od tijela prigodom smrti također prestanak tog odnosa prema svijetu, tako da duša biva jednostavno s one strane svijeta, *akozmička*, ili je taj prestanak njezina odnosa... prema tijelu upravo jedno dublje i obuhvatnije samootvaranje i samoprožimanje onim njezinim *pankozmičkim* odnosom prema svijetu? Drugim riječima: postaje li čovječja duša prigodom smrti naprosto onostrana svijetu, ili ona upravo zbog toga dospijeva u jednu veću blizinu i jedan intimniji odnos (Bezogenheit) prema onom teško shvatljivom, ali ipak vrlo realnom temelju jedinstva svijeta u kojem su sve stvari svijeta povezane, i u kojem one komuniciraju jedna s drugom već prije svoga nasuprotnog djelovanja jedne prema drugoj, jer nju (dušu) tjelesni njezin pojedinačni oblik više ne sputava.«^{36a}

³³ Weiler, *Die Frage des Menschen: Wer bin ich?*, str. 109.

³⁴ Weiler, cit. dj., str. 109—110.

^{35a} (potertao A. K.) Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes*, str. 19—20.

Rahner piše kako je shvaćanje da duša postaje »akozmičkom« rastavivši se od tijela bilo prihvaćeno u Crkvi pod utjecajem neoplatonizma — »kao da nevezanost (Unbezüglichkeit) na materiju i blizina prema Bogu moraju rasti u istom odnosu«. ³⁶

Postoje i ontološki i teološki razlozi, napominje Rahner, za prihvaćanje te druge — »pankozmičke« koncepcije, po kojoj duša poslije smrti nespustano stupa u odnos s cjelinom svemira, ali ne u smislu »posvudnosti« duše u kozmosu, nego u smislu da ona na jedan nama nepredočivi način »komunicira s cjelinom svijeta«. ³⁷ Rahner smatra da se tako mogu lakše rastumačiti pojedinačne parapsihološke pojave. On piše dalje kako je moguće s teološkog gledišta dopustiti to što izriče slijedeći tekst, koji glasi:

»Duhovno-personalni princip u čovjeku posjeduje jedan takav odnos (Bezogenheit) prema svijetu, koji (odnos) sa smrću ne prestaje, nego se tada zapravo tek dovršuje u jednom otvorenom i čitavu cjelinu svijeta obuhvaćanom odnosu — koji nije više posredovan pojedinačnim tjelesnim oblikom.« ³⁸

Na drugom mjestu Rahner i njegov učenik Vorgrimler piše na temu duhovnost i supstancijalnost duše ovako:

Budući da »osobna duhovnost nije izvediva iz materije, to je potrebno ovaj ontički princip (Seinsprinzip) 'dušu' shvatiti kao nešto supstancijalno... (tj. ne tek na način neke druge stvarnosti), posebnim (eigenständiges), jednostavnim (tj. ne kvantitativnim, jer to samome kvantitativnom, obuhvaćajući ga, spoznajno stoji nasuprot)... Budući da ona (duša) kao čista stvarnost nikada ne propada naprosto, nego najviše da preuzima nove načine djelovanja i očitovanja... budući da ona onome što je čisto materijalno samostojno nasuprot stoji..., ona ne može — samo kao momenat materijalnoga — ići skupa sa stanovitom pojavnom fazom toga materijalnoga, niti s tom fazom prestati. Stoga govore um i kršćanska vjera da duša sa smrću ne prestaje, premda je fizičko-biološka svijest čovjeka sa smrću pogodena. 'Duši' pripada besmrtnost, pa makar tu besmrtnost ne smijemo zamisliti jednostavno kao 'daljnje trajanje' na jednak način kao i prije, nego kao nadvremensko ispunjenje duhovne osobnosti, koja se u vremenu u slobodi 'iz-vremenila (aus-zeitigt)'... ³⁹

Čovječja duša jest duhovna. Kao duhovnu nju karakteriziraju značajke »otvorenosti prema onome što ona sama jest i što ona nije«, kako to pišu Rahner i Vorgrimler — nastavljaajući:

»Ta dva aspekta otvorenosti... predstavljaju dvije temeljne značajke duha: transcendenciju i refleksiju (samoposjed u prisebnom postojanju i slobodi)... Čovječji duh nije 'čisti duh', nego po biti 'duhovna duša', koja vezanošću na tijelo i time vezanošću na prostor i vrijeme biva specifično 'ljudskim duhom'. Taj je (duh) u mišljenju, spoznavanju i htijenju upućen na čutilnost duhovno-tjelesno konstituiranog čitava čovjeka i orijentiran (angewiesen) na iskustvo, koje međutim pripada isključivo ljudskom duhu.« ⁴⁰

Sposobnost transcendiranja svega iskusivog, što je posjeduje duh, pročeže se u beskonačnost, a svi oblici refleksije, tj. spoznaje svoga Ja u činima samosvjesnog i slobodnog duha ostaju uvijek konačni, u stanovitim grani-

³⁶, ³⁷, ³⁸ Karl Rahner, cit. dj., str. 20, 22, 24.

³⁹ Rahner-Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, str. 331.

⁴⁰, ⁴¹, ⁴² *Kleines Theologisches Wörterbuch*, str. 121–122.

cama, te nikada ne postižu širinu za koju je duh otvoren. Stoga naše ljudsko transcendiranje i naša uvijek samo konačna reflektivnost »ne mogu nikada adekvatno ispuniti apsolutno i beskonačno očekivanje duha.«⁴¹ Svjestite objektivacije našeg duha u njegovu beskonačnom gibanju u sebi stoga nose upravljenost našeg duha »prema Nečemu« (Woraufhin) što je »kao takvo temelj ljudsko-konačnog duha«:

»Spoznaja i sloboda ljudskog duha obuhvaćene su i nošene tim beskonačnim Nepojmljivim, od kojega proizašavši i na kojega usmjeren ograničeni se duh iskustveno doživi kao prepušten samome sebi i svojoj slobodi.«⁴²

Upravljenost našeg duha na to »beskonačno Nepojmljivo«, koju upravljenost uočavamo u disproporciji naše sposobnosti beskonačnog transcendiranja spoznaje i slobode, s jedne strane, i naših uvijek ograničenih realizacija toga transcendiranja, s druge strane, — takva upravljenost prema »beskonačnom Nepojmljivom« otkriva nam, također kao bitnu značajku našeg duha, njegovu neumrlost. O neumrlosti duha *Rahner* i *Vorgrimler* pišu ovako:

»Čovjeku pripada neumrlost — ne ukoliko njegov biološki život ne bi imao nikakav konačni, sa smrću završavajući vremenski oblik, nego: ukoliko čovjek upravo u tome biološkom vremenu kao duhovna osobnost dovršava sebe u slobodi, stoga ovaj vremenskoprostorni biološki oblik gubi, čime on — ne 'vremenski' 'dalje traje', nego — posjedujući svoje ispunjenje — postoji nadvremenski, i tu životnu dovršenost više ne može izgubiti. Ta neumrlost njemu pridolazi, jer je njegova duša jedan supstancijalni, 'nadmaterijalni' princip, čija funkcija bitno, već sada iskusivo preko transcendiranja, nadilazi čistu oblikovanost onoga što je vremensko-materijalno. Taj slobodno ostvareni konačni rezultat čovjeka može biti dovršenje milosnog dobra (spasenje) ili konačni rezultat njegove grešne samoodluke (Selbstverschiessung) kojom odbacuje Boga (nepopravljivost, pakao).«⁴³

Ontičko dualističku koncepciju duha u tijelu i tijela u duhu uz samostojno jedinstvo cjeline »čovjek« uključuje i antropološko razjašnjenje uskrснуća koje daje suvremeni teolog *Ratzinger* riječima:

»Kao što sada materija određuje mjesto duha, tako će u novom svijetu (nakon uskrснуća tijela — m. o.) duh biti mjesto materije... 'Povratak Kristov' znači ovdje prodor toga novog ontičkog poretka (Wesensordnung) u svijet, čije će središte biti uskrснуli Gospodin.«⁴⁴

Vječni život u dijaloškoj kritici Howaera L. Parsonsa

U svome dugom članku s naslovom »Mensch, Natur, Wert und Religion«, objavljenom u zadnjem broju revije »Internationale Dialog Zeitschrift« (Herder Verlag, 1969, br. 1), Howaer L. Parsons daje svim oblicima religioznog vrednovanja značaj čiste simbolike u funkciji povijesnih prilika. U vezi s religijskim shvaćanjem čovjeka kao duhovnog bića Parsons piše:

⁴³ Rahner—Vorgrimler, cit. dj. str. 371.

⁴⁴ Lexikon für Theologie und Kirche, I — str. 1051.

Na pitanje — što je čovjek? — »od tradicionalnih religija i kulture dani odgovor glasi da je čovjek orijentiran na jedan nadnaravni poredak i da stoga njegova bitnost ili 'duh' mora biti nešto nadnaravno i skupa s time da ono ne može biti ovisno o tijelu. Stoga je kršćanska religija u srednjem vijeku, slično grčkoj i egipatskoj, zabranjivala anatomske studije... Zabluda leži ovdje u zaključku da čovjek, jer on vjeruje u *duhove*, mora biti duhovno biće — ili, kako je to Platon formulirao: da čovjek, jer on može imati netjelesne pojmove (kao npr. matematičke pojmove), mora biti jedan netjelesni duh. Ta zabluda živjela je dalje (i živi još uvijek dalje), dok nije postalo jasno to da 'proces' kao simboli (zeichenhafte Vorgänge)' izračuju mehanizam koji leži u temelju svih 'unutarduševnih (spiritualnih)' fenomena i stanja, te da se oni odvijaju u tijelu koje stoji u aktivnoj vezi s osobama i stvarima.«⁴⁵

U kontekstu upravo izraženog shvaćanja *Parsons* gleda na smrt samo kao na jednu fazu u pojedinačnim parcijalnim procesima u prirodi:

»Individualni aspekti jednog elektrona izumiru kod nastanka samog elektrona; elektron umire kod nastojanja svoga atoma; atom umire kod nastanka svoje molekule; molekule umiru u stanicama, stanice u većim tijelima, tijela u društvima, društva u prirodi. A priroda, svemir? Oni trajno ostaju. Stvarateljska snaga prirode koja trajno ostaje, pratemelj stvarateljskog svemira — to je ono što su ljudi tražili kad su tražili transcendentno božanstvo.«⁴⁶

Parsons se ne slaže s religioznim rješenjem o »pratemelju« stvarateljske snage prirode, makar u dijaloškoj intonaciji svoga članka govori o »djelomičnoj istinitosti« same »religiozne ortodoksije«. ⁴⁷ On se ne slaže ni s religioznim shvaćanjima o individualno vječnom životu.

Međutim, kad *Parsons* tvrdi da »čovjek stvara svoje vrednote tjeran dinamikom svojih potreba«⁴⁸, on ne primjećuje da baš ta immanentna »dina-mika potreba« sama po sebi uključuje transcendentnu — da tako rečemo — »statiku« odgovarajućeg zadovoljenja tih potreba, a to je već — samo preformulacija religioznog shvaćanja o individualno »vječnom životu«, i samo dedukcija na temelju one, prije spomenute, Rahnerove upravljenosti našeg transcendirajućeg i slobodnog duha prema onome »Beskonačnom Nepojmljivom«, koje je temelj našeg transcendiranja u činima refleksivnog uma i samosvjesne slobode.

Vječni život u spektru suvremenih znanstveno-bioloških shvaćanja

Svojevrsan problem za dualističko razdvajanje tijela i duha predstavlja danas teorijski već dopuštena mogućnost *reanimacije* tijela zamrznutog i konzerviranog u likvidnom heliju. O tome piše Robert C. W. *Ettinger* u knjizi, koja u francuskom prijevodu nosi naslov »L'homme est — il immortel?« (Paris, 1964). Uvod tome prijevodu napisao je biolog Jean *Rostand*. Po toj knjizi — konzerviranje mrtvog tijela u posebnim hladnjacima omogućit će jednog dana, kad znanost pronađe odgovarajuće tehničke rekvizite, to da se ponovno probudi na život zamrznuto tijelo, i to »repa-

⁴⁵ Revija Internationale *Dialog* Zeitschrift, 1969, br 1, str. 48.

^{46, 47, 48} (potcrtao A. K.), cit. revija, str. 54, 60.

riravši povrede koje su prouzročile smrt, ma kojeg podrijetla bile te povrede: bolest, nesretni slučaj, starost.«⁴⁹

Problem se sastoji u ovome: što je bilo s duhom za vrijeme zamrznutosti klinički mrtvog tijela? Da li je nakon odmrzavanja to više isti individuum? Može li se na stanje zamrznutosti gledati kao na nekakvo produženo, samo puno intenzivnije stanje besvjesnosti, sna, ili tome slično?

U vezi sa sličnim problemima, *Ettinger*, uz opću nekako sasvim agnostičku intonaciju svojih pogleda na »enigmdu duše«,⁵⁰ piše:

»Neki kršćani, posebno eruditi, bili su toliko impresionirani poteškoćama oko 'duše' da su savjetovali potpuno odbacivanje te riječi. Doktor Arthur F. Smethurst, pomoćnik nadbiskupa iz Salisburyja, piše: Riječ 'duša' jest jedna takva riječ da bi njezina upotreba mogla veoma opravdano biti napuštena, zbog svih dvoznačnosti koje je okružuju... Ako treba da odbacimo upotrebu riječi 'duša', možda bismo je morali nadomjestiti riječju 'Ja' (soi). Pod tim bismo shvaćali ljudsku osobnost koja je razumna i sebe svjesna.«⁵¹

Na takav prijedlog *Ettinger* dodaje: »Ako bi ta sugestija trebala biti općenito prihvaćena, ne bi više moglo biti pitanja što se tiče duše uskrsnulih.«⁵² On usput spominje i to kako u šintoističkoj religiji ne postoji pojam *individualne duše*, nego samo duše uopće (kami): »Kami se odnosi na sve što spada na duh, i ono se očituje u varijabilnim kvantitetima.«⁵³ — Poslije svega toga, *Ettinger* ipak izričito kaže:

»Ali ne oklijevajmo ponavljati da je još najjednostavnije rješenje... reanimaciju promatrati kao *produženje života*, a ne kao obnovu, i prihvatiti da smrt nije bila realna.«⁵⁴

Možda je za sada doista najbolje, u dualističkom shvaćanju duha i tijela, ostati kod toga i gledati na reanimaciju zamrznutog tijela pod vidom »produženja života«, ali bilo bi deplasirano ulaziti u dublju analizu toga cjelokupnog biološkog kompleksa, kad je sve to do sada samo na nivou — nagađanja i eksperimentalno neprovjerivih slutnja.

Ovdje bih se kratko zaustavio samo na onoj predloženoj zamjeni kategorije »duša« s kategorijom »Ja«. Čini se, naime, da zamjena riječi »duša« riječju »Ja« u značenju razumne i samosvjesne osobe ne rješava ništa, jer u slučaju zamjene — kategorija »Ja«, upravo iz aspekta »tjelesnosti«, nameće uvijek iznova problem »duha« kao nosioca razumnosti i samosvjesnosti. Upravo o tome iscrpnije govorimo u izlaganju koje slijedi!

Duhovnost duše kao preduvjet individualno vječnog života

Sada bih želio osvijetliti misao o duhovnosti duše u duhovno-tjelesnom jedinstvu cjeline »čovjek« polazeći od razumnosti koja transcendiru samu konkretnu tjelesnost sve do dekonkretizirane apstrakcije, od samosvijesti koja transcendiru tečenje tjelesnoga sve do permanentnosti samog Jastva, te od naše slobodne osobnosti koja transcendiru konkretna dobra sve do prihvaćanja idealnih vrednota. O tome nešto поблиže!

⁴⁹ *Ettinger*, *L'homme est-il immortel?* str. 9.

⁵⁰, ⁵¹, ⁵², ⁵³, ⁵⁴ (potertao A. K.), *Ettinger*, cit. dj., str. 108, 111, 112.

Pomoću intelekta naš duh izvodi razna nematerijalna djelovanja: *spoznaje »opće« pojmove* (čovjek, stablo, životinja, katedrala — uopće, a ne tek: ovaj »pojedinačni« čovjek, ovo stablo, ova životinja, ova katedrala). Ti su pojmovi po svom dosegu širi od bilo koje konkretne materijalne predodžbe i percepcije pojedinačnog predmeta, pa stoga oni ne spadaju pod kategoriju konkretnog »materijalnoga«. — Pomoću intelekta naš duh, nadalje, *stvara logičke sudove* (npr. dva puta dva jest isto što i sto manje devedeset šest, svaki učinak pretpostavlja od sebe različan uzrok, itd). Subjekt i predikat tih logičkih sudova kao »dva« spoznajno različita *entiteta*, da bi mogli biti uspoređeni, moraju se, izraženo u kategorijama, fiziikalno materijalne stvarnosti, nalaziti »u isto vrijeme« i »na istome mjestu« u samom instrumentu spoznaje, što kod same materije kao stvarnosti koja »teče« i koja je »nepрониčna« nikako nije moguće. — Pomoću intelekta naš duh, nadalje, *uočava nužno važeće zaključke* na temelju uvidanja bitnih a nematerijalnih relacija između različnih entiteta. Tako npr. ako hoću čitati neku knjigu koja je sada zatvorena, ja ju moram najprije otvoriti; sama relacija »zatvoreno-otvoreno« koju intelektom uviđam — što mi i omogućuje daljnji postupak: otvaranje knjige, sama ta relacija jest nematerijalna, pa je mogu samo »shvatiti« i ne osjetilno predočiti niti percipirati kao neki materijalni predmet među drugim predmetima. Stoga niti to uočavanje samih relacija kao neopredmećenih entiteta ne spada u kategoriju opredmećene materijalnosti.

Nadalje, pomoću *slobodne volje* naš se duh može opredijeliti za posve nematerijalne vrednote, za nešto što je zapravo negacija materijalnog vrednovanja, za nešto posve idealno. U svojoj knjizi »Il problema di Dio e le scienze« *Marcozzi* piše kako nam za to slobodno opredjeljivanje za idealne vrednote »divan primjer pružaju mučenici, koji — prezrevši zamamljivosti i užitke — radije su prihvatili smrt i patnje negoli izdajstvo kreposti i ideala«, i na to nastavlja s pitanjem: »Kako bi to bilo moguće... ako bi u čovjeku bile samo senzibilne sklonosti?«⁵⁵ pripadne više materijalnom dijelu čovječjeg bića?! Kad bi čovjek bio samo materija, tada — nastavlja *Marcozzi*:

»Opredjeljenje za patnju i smrt bilo bi ne samo nemoguće nego i nepojmljivo, jer bi trebalo dopustiti da materijalni organizam hoće svoje uništenje... Ako (organizam) može odabrati patnju usprkos protivljenju osjetila, to znači da u njemu ima jedna sila koja je moćnija i različite naravi od same osjetilne sile, dakle — jedna nematerijalna sila.«⁵⁶

Duh je, dakle, nematerijalni koncipirani materijalnog tijela kod svih spomenutih intelektualnih i slobodnovoljnih naših čina, ali ne samo kod njih, nego i kod cjelokupnog našeg čustvovanja, percipiranja ili predmetno oblikovanog opažanja, predočivanja ili reproduciranja percepcija u odsutnosti predmeta, memoriranja ili uočavanja prošlog kao prošloga — tj. prepoznavanja nepostojeće prošlosti iz postojeće sadašnjosti, itd.)

Usprkos raznolikosti i mnogobrojnosti spomenutih čina čovječjeg duha, čovjek — nadalje — spoznaje samoga sebe kao nešto »jedno« što ostaje

⁵⁵ Marcozzi, *Il problema di Dio e le scienze*, str. 102.

⁵⁶ Marcozzi, *cit. dj.*, str. 102.

»permanentnim« u toku neprekidne promjenljivosti pri odvijanju samih njegovih čina. Sposobnost duha da čine koje je proizveo prepozna kao svoje, kao »moje«, i da u tim činima spozna i samog sebe kao permanentni »Ja« zove se *samosvijest*. Pomoću nje svjesni smo »jedinstva« svoga Ja i usprkos raznolikosti od njega izvedenih čina, te »permanentnosti« svoga Ja i usprkos neprekidnom mijenjanju materijalnog konprincipa u nama. Samosvijest je stoga nematerijalna, ona je stvarnost *spiritualnog reda*. To slijedi također iz njezine sposobnosti da proizvodi čine »savršene refleksije«. Savršena refleksija sastoji se u tome da spoznajni »subjekt« prepoznaje samog sebe kao spoznati »objekt«. U takvom *prepoznavanju* spoznajni subjekt vrši *sam na sebe* kauzalni utjecaj. Da bismo, naime, spoznajnom sposobnošću neki objekt spoznali, nužno je da taj objekt na samu spoznajnu sposobnost izvrši određen kauzalni utjecaj. Prema tome, da bi spoznajni *subjekt* prepoznao *samog sebe* kao spoznati *objekt*, on mora sam na sebe izvršiti kauzalni utjecaj. Takav kauzalni utjecaj, međutim, nijedno materijalno biće ne može izvršiti: sva materijalna bića vrše kauzalni utjecaj preko stanovitog *kvantitativnog kontaktiranja*, — preko kvantitativnog kontaktiranja može vršiti kauzalni utjecaj samo »jedna« stvar na neku »drugu« stvar, dok nikada preko kvantitativnog kontaktiranja ne može neka stvar vršiti kauzalni utjecaj na samu sebe: morala bi se nekako udvostručiti. U slici rečeno: mišljenjem mogu misliti o mišljenju, dok desnim svojim okom ne mogu vidjeti svoje desno oko.

Čovječja sposobnost *unificirajućeg* intelektualnog uočavanja *raznolikosti* relacija među *mnoštvom* stvari, *jedinstvo* njegove samosvijesti u *mnostvenosti* njezina aktiviteta, i drugo, — prisiljavaju na zaključak o *nesastavljenosti* (jednostavnosti) *duha* kao nosioca sposobnosti intelektualnog uočavanja i jedinstva samosvijesti. Pod tim aspektom promatranja, filozof André Marc nastavlja na temu o *besmrtnosti* duhovne duše riječima:

»Što je razlog da je neko biće propadljivo osim to što se ono može raspasti? I što ga čini raspadljivim osim to što je ono sastavljeno iz dijelova koji se u svojoj biti dadu preinačiti (altérables)? A upravo nematerijalni i po svojoj biti jednostavni duh, koji je nedjeljiv i bez dijelova, ne nosi u sebi nikakav razlog dezagregacije. Promjene koje on iskusi time što spoznaje razlikuju se od promjena koje se vrše u materiji i koje su uvijek alteracije. Mijenjajući se, materijalno biće postaje nešto drugo i nešto gubi; to znači da ono alterira i da se u njemu nešto kvari. Duh — spoznajući, ne postaje nešto drugo, nego (on postaje) *drugi*, čiju formu intencionalno poprima (revêt) sačuvavši svoju, ostavši sâm u sebi jednak (en restant soi). Dosljedno tome, on ne alterira, ne kvari se, nego naprotiv biva više on sâm.«^{56a}

(Iz opisanih čovječjih intelektualnih čina, iz čina njegova slobodnog i nepredjeljivanja, iz permanentnosti i jedinstva njegove samosvijesti — slijedi to da u njemu postoji nešto što nije istovjetno s materijom, i što je stoga *stvarnost duhovnog reda*. Walter Kern u studiji »Der Mensch und die Philosophie«, objelodanjenoj u knjizi »Weltall, Weltbild, Weltanschauung« (Würzburg, 1958) piše:

^{56a} André Marc, *Psychologie réflexive*, str. 325.

»Ljudski duh ostaje vezan na osjetila, tijelo i materiju... Činjenično nema nikogej mišljenja ni htijenja koje ne bi bilo... praćeno organskim osjetima i predodžbama.«⁵⁷

Dojenće, čiji organi i moždani centri još nisu dovoljno razvijeni, upravo zbog te vezanosti duha na osjetila, tijelo i materiju, ne može misliti, a i kod starijih ljudi ranjavanje mozga i živaca onemogućuje upotrebu duševnih moći. Nastavlja Walter Kern:

»Ali cjelokupni tjelesni organizam sa svojim osjetilnim aparatom i pripadnim osjetilnim dojmovima ili... slikama koje su odatle dobivene i u našem sjećanju naslagane: sve to ne može — sa svojom prostorno-vremenskom, sa svojom materijalnom ograničenošću — zapravo ući u naše duhovno spoznavanje i u naše slobodno htijenje... Naše spoznavanje inače ne bi moglo nikako transcendirati prostor i vrijeme. Ono više ne bi moglo biti upravljeno na biće po sebi, nego još samo na prostorno-vremensko biće, na ono konačno. Tada bi naše mišljenje i spoznavanje bilo upravljeno samo na ono tvarno, samo na ono što je osjetilima dohvatno. Nama ne bi moglo pasti na pamet (in den Sinn kommen) to da bi bilo mogućim još i neko drugo biće. Slično bi se dogodilo našoj volji. Ona bi našla... u stvarima vidljivog svijeta svoje zadovoljenje, počivala bi u materijalnim dobrima, kojima bi bila posve ispunjena i zadovoljena.«⁵⁸

Međutim, događa se — kako zapaža Kern — protivno od toga:

»Naše mišljenje doista prekoračuje uske granice prostora i vremena, mi imamo pojam o biću koje nije razasuto u vremenu i prostoru, nego je posve *„pri sebi“*: mi poimamo duh, jer poimamo sami sebe. I naša volja ima iskustvo o tome da nikakvo materijalno dobro ne može smiriti glad naših težnja, da smo mi slobodni u odnosu na vrednote u prostoru i vremenu. Mi nismo zadovoljni dok je zbiljnost rastavljena od nas, nego tražimo savršeno *„prisebno-usebno posjed“* (Bei-sich-Sein) *„dobra uopće“*: mi čeznemo za *„puninom Duha“*, jer samo ono duhovno može nas ispuniti.«⁵⁹

Materijalno-tjelesni elemenat u nama ograničava život našeg duha, ali ovdje u našem sadašnjem životu on je ipak neophodan uvjet za djelovanje našeg duha:

»Tijelo i osjetila — samo su nužna ograničenja našega sadašnjeg života duha; oni ne ulaze u samo duhovno, oni ga ne sačinjavaju. Bez muzičkog instrumenta ne može nijedan umjetnik zasvirati neku Mozartovu sonatu. Ali — zar, stoga, klavir stvara umjetničko djelo, i — zar ne, radije, majstorstvo pijanista? Klavir je samo nužni instrumenat za ostvarenje njegova umijeća. Ostaje, dakle...: mi jesmo duh — pravi i zbiljski, ali također tvar — tijelo, osjetila.«⁶⁰

Ukratko sažeto: budući da materija kao *konkretizirana* prostorno-vremenska stvarnost *ne može imati* opisanu *apstraktivnu sposobnost* intelektualnog spoznavanja, budući da ona kao *fizikalno determinirana stvarnost ne može imati* sposobnost *slobodnovoljnog opredjeljivanja* za *idealne vrednote*, budući da ona kao *tekuća i sastavljena stvarnost* ne može imanentno uključivati vlastitost *permanentne i jednotne samosvijesti*, čak niti alko je dijalektički shvaćamo kao princip svjetske evolucije, jer je i tu trajno ograničena svojim *kvantnim konstantama* — u cjelini koju nazivamo

⁵⁷, ⁵⁸, ⁵⁹ (potertao A. K.), *Weltall, Weltbild, Weltanschauung*, str. 231.

⁶⁰ cit. dj., str. 231. ⁶¹ (potertao A. K.), cit. Weller u knjizi *Die Frage des Menschen: Wer bin ich?*, str. 111.

»čovjek« i koja u životu nastupa uvijek u specifičnom jedinstvu komponenta koje ju sačinjavaju potrebno je priznati stanovito ontičko *dvojestvo materije i duha*, gdje — poslije smrti, po otkrićima prirodoslovnih znanosti, čovječje tijelo biva rastvoreno u bezličnost kemijskih spojeva, dok *duh* — sada smo već u kategorijama katoličke dogmatike o »vječnom životu« — na jedan nama nepredočivi način, obdaren od Boga određenom »*potentia oboedientialis*«, postaje od sada *nosiocem individualno svjestitog »vječnog života« s Bogom*, pa makar je prije smrti bio, skupa s individualno pripadnim tijelom, samo sunosilac »zemaljskog života«.

Vječni život kao realizacija našeg egzistencijalnog ufanja

Ovaj prikaz problema vječnog života bio bi manjkav kad ga — u našem vremenu egzistencijalističkog mentaliteta — ne bismo pokušali osvijetliti također iz nekog egzistencijalno-životnog kuta. Pokušajmo, dakle, uočiti ga iz aspekta našeg egzistencijalnog ufanja i naših nada!

Johannes Messner u knjizi »Widersprüche in der menschlichen Existenz«, s obzirom na egzistencijalno-životnu proturječnost koju u sebi nosi čovječja neizbježna situacija »težnje za srećom i njegova uništenja u smrti«, piše:

»U nagonu za neumrlim životom očituje se jedna, samo u ljudskoj egzistenciji postojeća crta, *spособnost nade* koja prekoračuje dimenzije njegova fizičkog postojanja.«⁶¹

Od nade, ufanja kao »specifično čovječjeg čuvstva, po kojem se čovjek razlikuje od svega drugog na zemlji«, polazi i poznati slovenski psiholog dr Anton Trstenjak kad u svojoj upravo objelodanjenoj knjizi »Hoja za človekom« (Celje, 1968) — govori:

»Ufanje kao specifično čovječje čuvstvo... posebno je važno, jer nam ono doista otkriva nov dokaz za činjenicu da u njemu (čovjeku), osim na tijelo vezanih reakcija, djeluje još jedan drugi princip, koji je okrenut *prema budućnosti*, koji *spontano* i u velikom luku *transcendira* (prekoračuje) *sadašnjost* sa svim trenutačnim fizikalno-fiziološkim podražajima i uvjetima života.«⁶²

Nakon temeljita obrazloženja egzistencijalnih čovječjih situacija »nade i zdvajanja« zaključuje dr Trstenjak:

»Kad smo utvrdili da je ispunjenje ufanja s težištem u budućnosti, možemo sada reći da je ispunjenje *ufanja* tek u *drugom svijetu* (v onostranosti). Čovječje nade nikada se na zemlji ne ispune do kraja... Čovjek dođe na svijet s gorkim uzdahom na ustima i s još gorčim izdisajem zatvori oči na kraju svoga putovanja. Prvi uzdah za njega je početak životnog napora..., a zadnji — uzdah je razočaranja zbog mnogih neispunjenih, frustriranih nada, koje tek *preko groba očekuju ispunjenje*.«⁶³

Suvremeni kršćanski filozof Gabriel Marcel u svojoj knjizi »Homo viator«, koja predstavlja ontologiju našeg čuvstva ufanja, naglašava to

^{62, 63} Trstenjak, *Hoja za človekom*, str. 94. i 95 (potcrtao A. K.).

kako dvije temeljne egzistencijalne situacije čovjek:: nada i odgovorna težnja prema poretku u ljubavi predstavljaju bitne vrednote i dobro za čovječje osobno Ja, i budući da su to *nadvremenska dobra* koja se tek u budućnosti mogu u potpunosti posjedovati, — ona nesumnjivo *pokazuju na budućnost toga samog Ja*.

Suvremeni teolog Ladislaus Boros, priključujući se Marcelu, u knjizi »Mysterium mortis« (Olten, 1962) smatra »momenat smrti prvom mogućnošću ostvariti ljubav u cijelosti«. ⁶⁴ To je jedna od polazišnih točaka za njegovu hipotezu konačne odluke prihvaćanja ili neprihvaćanja milosti u času smrti. Smrt je, po Borosovu shvaćanju, prestanak tijela i duše — »ukoliko se duša realizira u materijalnoj konkretiziranosti«. ⁶⁵ Ali, međutim, upravo kroz taj »prestanak mi postizemo sami Bitak«. ⁶⁶ I tako smrt biva »prvi potpuno osobni akt čovjeka, te skupa s time ontički primjereno — raspoloživo (bevorzugte) mjesto osvješćenja, slobode, susreta s Bogom i odluke o vječnoj sudbini«. ⁶⁷ Stoga, prema Borosu, smrt biva jednom »sakramentalnom situacijom«. ⁶⁸

Ontičko dvojestvo duha i tijela, uz svojevrsno jedinstvo cjeline »čovjek«, uključuju u »Vjerovanju« pape Pavla VI riječi:

»Vjerujemo u život vječni. Vjerujemo da duše svih onih koji umiru u Kristovoj milosti — bilo one koje moraju još u čistilištu tapjeti za grijehe, bilo one koje, čim se odijele od tijela, Krist prima u raj kao dušu dobrog razbojnika sačinjavaju Božji narod poslije smrti, koja će biti sasvim pobijeđena na dan uskrsnuća, kad će se ove duše sjediniti sa svojim tjelesima. — Vjerujemo da mnoštvo onih duša koje se s Isusom i Marijom skupljaju u raj sačinjavaju Slavnu Crkvu, gdje one, uživajući vječno blaženstvo, gledaju Boga kakav jest, i gdje u različitom stupnju i načinu, skupa sa svetim anđelima, sudjeluju u božanskom upravljanju koje vrši proslavljeni Krist kad posreduje za nas, i svojom bratskom brigom podupiru našu slabost.« (Vatik. Bazilika, 30. lipnja 1968.)

Neka mi bude dopušteno napomenuti da citirane riječi pape Pavla VI za katoličke mislioce ipak znače određenu *orientaciju* u osvjetljavanju »vječnog života« te stanovitu i kritički, barem po mome mišljenju, ne baš slabo fundiranu *obavezu* prihvaćanja ontičkog dvojestva duha i tijela, i pored neosporne svojevrsne sjedinjenosti toga dvoga u svim životnim reakcijama onog cjelinskog bića što ga nazivamo »čovjek«.

Da završim egzistencijalno-životno! — Uvjerenje o besmrtnosti duha samosvjesnog individuuma, također nakon raspadanja tijela u bezličnosti kemijskih spojeva, za sobom povlači također određenu teologiju zemaljskih vrednota. Tu teologiju sintetizira misao beskonačnog razvijanja *istine, dobrote i ljepote* u trajnoj konfrontaciji međusobno različitih pogleda i uz temeljno raspoloženje dopuštenosti revizije svojih pogleda — u klimi: pluralizma, ekumenizma, dijaloga, komunitarizma i tome sličnih struktura, koje se karakterološki u nama tek imaju oblikovati. Istina ovdje znači produbljivanje spoznatih sadržaja u suradnji sa svim ljudima koji također takvom produbljivanju teže. Dobrota ovdje označuje na tek jednu emocionalno karakterološku vlastitost, nego aktivno angažiranje na svim područjima individualnih i društvenih ljudskih potreba. Ljepota ovdje znači

^{64, 65, 66, 67, 68} cit. Weiler u djelu *Die Frage des Menschen: Wer bin ich?*, str. 116. i 117.

— ne ljepotu duha u suprotnosti s nekakvom »rugobom« tijela, nego posve obratno: ljepotu duha uljepšanu ljepotama tijela, također promatranog kao »hram Duha Svetoga«. — To sve predstavlja jedan novi vjetar, novi mentalitet, jednu drugu klimu — a ta je Crkvi u 20. stoljeću potrebna.

Ante Kusić

TEOLOGIJA I DRUŠTVO

Poslije sociologije, psihologije, literature i filozofije nije, dakako, ni moderna teologija mogla mimoći fenomen socijalizacije. Ona je brzo dovela u vezu ovaj iznenadujući i sveopći fenomen s temeljnim istinama svoje dogme. Ako je svijet odsjev Božjeg stvaralašta i mudrosti, a on to sigurno jest, onda mora da se razloži za taj socijalitet u svijetu nalaze najprije u Bogu, a tek onda u stvarima, jer je Bog uzročnik svega što opstoji u svijetu pa tako i njegovih prvih struktura. Odatle potreba za jednom teologijom društva koja će s dogmatskih i teoloških vidika procijeniti socijalitet i u njemu pronaći tragove prvobitnih istina koje su zajamčene i opisane u dogmi. Tako je bio uvršten, između mnogih drugih, u tradicionalne skolastičke manuale i jedan novi traktat o teologiji društvenih realnosti. Na žalost, i teologija poznaje jedno dugo razdoblje individualizma, koje je često bilo skrojeno po uzoru na svijet, a ne kao izazov tom svijetu. Teološki individualizam je naglasio vertikalni aspekt otkupljenja — odnos čovjeka s Bogom — dok je potpuno zanemario horizontalni aspekt otkupljenja — sjedinjenje ljudi između sebe u Kristu. U najnovije vrijeme ispisali su jednu pravu »teologiju društva« V. A. Demant, R. Niebuhr, E. Brunner, W. Scholgen, N. Monzel, a posebno A. Geck, R. Guardini, G. Thils i H. de Lubac.¹ Svi oni inzistiraju na tome da nadnaravni svijet treba shvatiti kao paradigmu, prototip, zemaljskog svijeta. »Društvo« iz nadnaravnog svijeta postaje savršeni model onoga što bi trebalo biti »zemaljsko društvo«. Teologija će rekonstruirati to Božje društvo, služeći se Sv. Pismom, tradicijom, učenjem otaca, dogmom. Fundamentalna zakonitost koja vlada tim savršenim društvom bit će uzor ljudskom društvu jednako kao što je Bog uzor čovjeku u individualnom životu. Egzeget P. Benoit naziva tu novost »novim kozmološkim horizontom«, a M. Gaguek »kolektivnim karakterom spasenja«. Spomenuti teološki egzemplarizam — toliko omiljen u istočnoj Crkvi — ne treba, međutim, shvatiti odveć doslovno i u istoj ontološkoj razini jer narav nije isto što i nadnarav. Stoga je ljudsko društvo tek daleka i nesavršena imitacija božanskog društva, jednako kao što je stvoreni duh bližnja reprodukcija nestvorenog Bića — *ad imaginem suam fecit eum*. Poželjnost ove teologije društvenih realiteta ne treba tražiti u aktualnosti teme nego prije u jednom produbljanju same teologije koja je slijedom svoje logike otkrila socijalitet kao novi i savršeniji oblik kršćanske odgovornosti i Božjeg govora. Doduše, sve je to i prije bilo dobro poznato, ali je tek danas u tančine naslućen ovaj čudni susret Božje zajednice i ljudskog društva.

Sigurno, tajna je presv. Trojstva temeljna kršćanska dogma. Iz nje se deduciraju sve ostale teološke istine i sav smisao svemira i čovjeka. A upravo se ta središnja kršćanska istina pokazuje kao neki savršeni socijalitet. Bog je jedan i troosoban, trojstvo osoba u jedinstvu naravi. Otac, Sin i Duh Sveti:

¹ Gustav Thils, *Théologie et Réalité sociale*, Turnai, 1952
Henri de Lubac, *Catholicisme, aspects sociaux du dogme*, Paris, 1943