

Karakteristično: ni jednom, ma i najblažom, riječju nezadovoljstva da bi Hektorović popratio to, tu liniju gospodar — sluga, tu pravo njega, vlastelina, na čar idiličnosti i dužnost pučana, da mu stvaraju idiličnost. I da on, da smatramo, da se Hektorović »svijesno stavlja nasuprot suvremenom društvenom poretku«!²⁰

Međutim, ako se ne može održati mišljenje, da je Hektorović bio demokrat u klasnom smislu toga termina, stoji mišljenje, da je on bio *dobar čovjek*. Njegovu dobrotu potvrđuju i navedene činjenice, iz kojih je nepažnjom nastalo mišljenje o njegovu anticipiranju demokratskoga socijalnog nazora; osobito mjesta, gdje je njegova dobrota dala intimnih termina i zgoda (*braća, prijatelji, druzi*; ribari su kuhali, »kako sami htiše«, itd.). Hektorovićeve dobrota ili, kako reče Medini, njegovo prijateljstvo prema nižima, ili, prema Kombolu, njegov »izraz kršćanskoga shvaćanja« prema *zlorušnima* i *ubozima*, zrači na mnogo mjesta u poslanici. Time je Hektorović, prikladno reče Bujas, »ovjekovječio svoj ljudski odnos prema priprostem puku«.

Mate Meštrović

RAHNEROVA KONCEPCIJA ATEIZMA KAO SPASONOSNE VJERE

MOŽE LI I ATEIZAM BITI SPASONOSNA VJERA?

Povod pitanju dala su dva članka: jedan je K. Rahnera objavljen u časopisu Concilium pod naslovom »Nauka II vatikanskog (sabora) o ateizmu«,¹ a drugi je talijanskog pisca Landuccija, koji je izišao u svećeničkoj reviji Palestra del Clero — kao kritički osvrt na Rahnerov članak — pod naslovom »Jedna čudna spasonosna vjera: ateizam«.² Budući da se radi o novom pitanju u teologiji i dalekosežnom po posljedicama, željeli bismo najprije detaljnije iznijeti Rahnerovo gledište,³ zatim prikazati Landuccijevo stanovište i, na koncu, ukoliko to bude trebalo, osvrnuti se na važnije elemente njihova rezoniranja.

I) Rahnerovo mišljenje o spasenju ateista u dobroj vjeri

Iako sam naslov Rahnerova članka zvuči preopširno, ipak se pisac u njemu uglavnom ograničio na tobožnju nauku II vatikanskog sabora o problemu spasenja ateista u dobroj vjeri. U njemu Rahner najprije iznosi koncilsku nauku o samom pitanju, zatim teoretski nastoji opravdati svoje stanovište.

Prema njemu Koncil bi naučavao, da odrastao čovjek, s normalno razvijenom inteligencijom, može ostati čitav život ateistom; ne samo to, već se može čak i spasiti, a da prije smrti ne bude poučen o Božjoj opstojnosti. To bi bila sinteza Rahnerova tumačenja koncilске nauke o spasenju ateista u dobroj vjeri. Na čemu se osniva ta sinteza? Na koncilskim tekstovima, koji ništa ne govore o »tezi općenito prihvaćenoj u teologiji, da čovjek obdaren normal-

²⁰ Valjana je ilustracija Hektorovićeve demokratizma i jedan podatak u članku Šime Ljubića: »... kuća je Hektorovićeve imala onda *čistoga dohodka na godinu 500 dukata zlatnih*; a ovo je za ono doba bilo. u Dalmaciji navlastito, vele znatno, pače vele riedko bogatstvo. Hektorovićeve imanja ležala su većinom u Starom Gradu, ali jih je bilo podosta i u Novom Gradu ili Hvaru i na Visu. ko što svjedoci sama oporuka Petrova« (Stari pisci hrvatski. Zagreb, 1874. I).

¹ K. Rahner, La doctrine de Vatican II sur l'athéisme. »Concilium«, 23/1967.

² P. C. Landucci, Una strana fede salvifica: l'ateismo, »Palestra del Clero«, 9/1967.

³ Usp. E. Mezinović, Psihologija ateizma, »Crkva u svijetu«, 6/1967, str. 63.

nom inteligencijom ne bi mogao ispovijedati pozitivan ateizam neko određeno vrijeme bez moralne krivnje«;⁴ čak se njima ide još dalje, tako da se može reći »s najvećom sigurnošću«, da Koncil »ne samo napušta tu tezu, već implicite ide protiv nje«.⁵ Premda Rahner ne želi⁶ analizirati sve koncilске tekstove o ateizmu, ipak neke smatra važnima za tumačenje sabsorske nauke o ateizmu, a to su: brojevi 19-21 i paragraf 5. broja 22. konstitucije *Gaudium et spes*; zatim br. 16. konstitucije *Lumen gentium* i br. 7. dekreta o misionarskom djelovanju Crkve i na koncu dekret *Christus Dominus* čije brojeve 20. i 21. samo rezimira. No »kapitalni«⁷ tekst za svoje tumačenje koncilskog naučavanja Rahner nalazi u brojevima 20. i 21. konstitucije *Gaudium et spes*. Iako su ti brojevi posvećeni ateizmu, ipak »uzalud će se tražiti u njima... jeka tradicionalne teze«.⁸ Istina, priznaje Rahner, u 19. broju spomenute konstitucije može se naći aluzija na moralnu krivicu onoga, koji ispovijeda ateizam, to jest onoga, koji oglušivši se glasu savjesti svojevoljno želi odstraniti Boga iz svoga srca i izbjegavati religiozne probleme. No time ništa ne veli, da »produženi ateizam uvijek uključuje grešno nastojanje, da se odbaci Bog ili religiozni problemi izvan savjesti«.⁹ Iako je Koncil suzdržljiv prema moralnoj krivici nekog ateista, to nipošto ne znači, da on želi umanjiti važnost nijekanja Božje egzistencije;¹⁰ stoga u br. 21. konstitucije ističe: »Crkva ne može, a da ne odbaci, kako je to u prošlosti činila, s najvećom boli i s najvećom odlučnošću takva pogubna naučavanja i djelovanja (ateizma, o. m.), koja se protive razumu, općem ljudskom iskustvu i degradiraju čovjeka s njegove prirodne veličine«. No Koncil ne samo da šutke prelazi preko naučavanja tradicionalne teologije, već naučava mogućnost spasenja »u samom krilu ateizma«, ako neki ateist slijedi glas savjesti, pa ostao on u ateizmu sve do svoje smrti.¹¹

Rahner te tvrdnje potkrepljuje najprije općom konsideracijom, zatim koncilskim tekstovima.

Opća bi se konsideracija sastojala u tome, da je ateizam veoma raširena socijalna pojava i sami je ateisti smatraju evidentnom i logičnom (*une évidence tranquille*). Stoga, tko bi htio takve ateiste proglasiti da se nalaze u smrtnome grijehu, morao bi zanijekati opća načela kršćanstva i pretendirao bi da sudi o savjesti pojedinca.¹²

Koncilski pak tekstovi su slijedeći. U br. 16. konstitucije *Lumen gentium* veli se: »Oni, koji bez vlastite krivnje ne poznaju Kristovo Evanđelje i njegovu Crkvu, ali ipak traže iskrena srca Boga i trude se pomoću njegove milosti da ispune djelotvorno njegovu volju, koju im savjest objavljuje i koju su upoznali preko glasa savjesti, mogu postići vječno spasenje. Ovima, koji bez vlastite krivnje nijesu došli od izričite Božje spoznaje i koji se trude, ne bez Božje milosti, da dođu na pravi put, Božja Providnost ne uskraćuje nužnu pomoć.« U br. 22. *Gaudium et spes* izjavljuje se: »I to (uskrsnuće) ne vrijedi samo za kršćane, već i za sve ljude dobre volje, u čijim srcima djeluje milost na nevidljiv način. Budući da je Krist umro za sve i da je konačni čovjekov poziv uistinu samo jedan, to jest božanski, treba držati da Duh Sveti daje svima, na način, koji Bog poznaje, mogućnost, da se pridruže uskrsnom otajstvu.« Nema nikakva razloga, komentira Rahner, da se iz koncilске izjave isključi neki ateist, jer ona izričito šalje na br. 16. konstitucije *Lumen gentium*, u kojemu se govori o onima, koji još nijesu došli do izričite Božje spoznaje.¹³ I u br. 7. dekreta o misionarskom djelovanju Crkve ističe se¹⁴, da Bog može »putovima, koje on poznaje, dovesti one, koji bez vlastite krivnje ne poznaju Evanđelje, do vjere, bez koje se ne može svidjeti Bogu«. Ne samo da se ne smiju

⁴ »Concilium«... str. 15.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ib.*, str. 14, bilješka 3.

⁷ *Ib.*, str. 14.

⁸ *Ib.*, str. 15.

⁹ *Ib.*, str. 15—16.

¹⁰ *Ib.*, str. 16.

¹¹ *Ib.*, str. 16—17.

¹² *Ib.*, str. 15.

¹³ *Ib.*, str. 17.

¹⁴ *Ib.*, str. 18.

isključiti privremeni ateisti, već ni trajni, to jest svi ateisti, koji se nalaze u dobroj vjeri, mogu se spasiti, a da prije toga ne prestanu biti ateistima: »Tekstovi, koje smo naveli, zaključuje Rahner, jasno je, da ne kane reći, da bi ateisti dugovali svoje spasenje otvorenom ispovijedanju vjere u Boga prije časa svoje smrti: zaista izjaviti, da se neki ateist može spasiti, ako se odreče ateizma i u mjeri, u kojoj se odreče, značilo bi zatvoriti (enfoncer) otvorena vrata (Koncila, o. m.) i oduzeti tekstovima svu njihovu ozbiljnost.«¹⁵

Rahner zatim prelazi na teoretsko opravdanje svoje teorije, o kojoj drži da ju je našao u koncilskim dokumentima. Ali uviđa, da se ne može prijeći preko naučavanja poslanice Židovima II, 6, koja tvrdi, da se bez vjere u Boga ne može spasiti. Kako dakle pomiriti slučaj jednog ateista, koji se nalazi u dobroj vjeri i koji eventualno umire u svome bezvjerju, sa zahtjevom te poslanice? Rahner misli, da se jedno i drugo da uskladići uz uvjet, da ateist barem implicite spozna Boga. No kako će onaj, koji Boga ne poznaje implicitno njega upoznati? To je moguće, ako se »pretpostave utvrđeni neki rezultati iz nauke o spoznaji«.¹⁶ Ti bi se sastojali u tome, da se »imperativima moralne svijesti prizna apsolutan karakter, koji obavezuje, i da se njima slobodno prilagodi«, tj. tko slobodno slijedi glas svoje savjesti, kojoj pripisuje apsolutnu moralnu obavezu, on bi tim činom, znao to ili ne znao, ustvrdio, da postoji Apsolutno Biće, Bog, bez kojega se ne može zamisliti neka apsolutna moralna obaveza.¹⁷ U stvari, u samom sastavu ljudskog duha implicirana je Božja spoznaja.¹⁸ Stoga je čovjek svakim činom svoje spoznaje ili slobode usmjeren prema Apsolutnom Bitku, prema Bogu, barem implicite, i zato ga barem implicite spoznaje.¹⁹ Takoga ateist spoznaje, na primjer, ako slijedi glas svoje savjesti²⁰ ili svakom svojom spoznajom²¹ ili apsolutno vjernošću ili bezuvjetnim kultom iskrenosti ili svojim altruizmom na korist bližnjega.²² Odatle ono, što mi obično nazivljemo Božjom spoznajom, nije jednostavna Božja spoznaja, već je to skup, manje ili više izrađen, spoznaja o Bogu, to je »govor o onome, što znamo o Bogu u dnu svoga bića prije svakog refleksivnog napora«.²³ Budući da se radi o spasonosnoj vjeri, ta implicitna spoznaja o Bogu mora biti napravljena pod utjecajem milosti.²⁴

Da bi još bolje rastumačio svoju teoriju o mogućnosti spasenja ateista u dobroj vjeri, Rahner opisuje, između raznih mogućih stavova ljudskog duha pred Bogom, četiri slijedeća stava.²⁵

U prvom stavu Bog, koji je uključen u sastavu ljudskog duha, postaje objekt spoznaje nekoga čovjeka. To je slučaj čovjeka, koji vjeruje u Boga i koji živi prema svojoj vjeri. Može se pretpostaviti, da je to slučaj svakoga kršćanina, koji živi u milosti Božjoj. U drugom se stavu nalazi npr. neki nedosljedan kršćanin, dakle čovjek, koji vjeruje u Boga, ali koji ne živi onako, kako to vjera traži. U trećem stavu neki čovjek ima transcendentalno iskustvo Boga, to je iskustvo, koje se nalazi u svakom duhovnom djelovanju, budući da je čovjek svakim svojim duhovnim činom usmjeren prema Bogu. Ovakav čovjek u svom životu slobodno slijedi glas svoje savjesti, ali Bog još nije postao objekt njegove spoznaje, jer on ima nedovoljan ili lažan pojam o Bogu, na koji pristaje ili koji odbacuje. Takav bi čovjek bio u isto vrijeme teist i ateist. Teist na transcendentalan način, koji subjekt ne doživljuje i na koji slobodno pristaje, ateist pak na kategorijalan način, koji on doživljuje, izražava konceptima, mislima, govorom, kategorijama. Kad II vatikanski sabor govori o ateistu u dobroj vjeri, tada ima u vidu psihologiju ovakva bezvjerca. Na koncu imamo stav ateista s moralnom krivnjom na duši. Kod njega nalazimo ne samo kategorijalan ateizam, već i transcendentalan. On transcenden-

¹⁵ Ib., str. 17.

¹⁶ Ib., str. 20.

¹⁷ Ib., str. 20—21.

¹⁸ Ib., str. 22.

¹⁹ Ib., usp. str. 20—22.

²⁰ Ib., str. 21, 20, 24.

²¹ Ib., str. 22.

²² Ib., str. 26.

²³ Ib., str. 22.

²⁴ Ib., str. 20.

²⁵ Ib., str. 22—24.

talnu čovječju usmjerenost, koja se nalazi u svakom duhovnom činu, svjesno odbija teškoq nevjernošću prema svojoj savjesti, ili lažnim, ali uvijek grešnim, tumačenjem same egzistencije itd. Na taj se način sam Bog dovodi u pitanje i odbacuje. U ovom slučaju imamo grešan ateizam, transcendentalan ateizam, koji isključuje mogućnost spasenja dokle god postoji.

II) Landuceijeva kritika Rahnerova mišljenja

Na Rahnerovo mišljenje jedini do sada, koliko mi je poznato, kritički se osvrnuo negdašnji profesor na rimskoj civilnoj univerzi, sada pak na papirskoj lateranskoj, msgr Landucci. On najprije ovako rezimira Rahnerove ideje: Rahner tvrdi, da netko može ostati kao ateist u dobroj vjeri sve do smrti i da se može kao takav spasiti, a da prije posljednjeg časa života ne bude prosvijetljen nekom nadnaravnom svjetlošću u Božjoj egzistenciji, jer on već posjeduje pravu vjeru, koja spava, koja dovodi u raj (ne, dakle, u limb), i to na implicitan način. Nadalje ističe, da je to mišljenje protivno sv. Pavlu, koji veli: »Bez vjere nije moguće ugoditi Bogu; jer onaj, koji hoće da dođe k Bogu, treba da vjeruje, da Bog postoji i da plaća onima, koji ga traže.«²⁶ Tim bi riječima sv. Pavao označio onaj minimalni nužni elemenat, koji vjera mora imati, da se netko može po njoj spasiti. U takvoj se vjeri sadrži na implicitan način punina vjere kod onoga, koji bez vlastite krivnje nije imao sreću da sazna potpunu objavu ili da na nju izričito pristane.²⁷ Onaj nužni minimalni elemenat vjere zahtijeva, da se prizna egzistencija Boga-suca, kojega treba častiti, služiti i čiju eventualnu objavu treba slijediti.²⁸ Zatim pisac prelazi na konfutaciju Rahnerova gledišta. U prvom redu veli, da nije »točno«²⁹ Rahnerovo mišljenje, prema kojemu Koncil ne bi ništa govorio o općenito prihvaćenoj tezi u teologiji, naime, da čovjek obdaren normalnom inteligencijom ne bi mogao ispovijedati pozitivan ateizam neko određeno vrijeme bez moralne krivnje. Zašto nije točno? Jer Koncil u 21. broju konstitucije Gaudium et spes, gdje je riječ o ateizmu, veli, da »Crkva ne može, a da ne odbaci, kako je to činila i u prošlosti, s najvećom boli i s najvećom odlučnošću, takva pogubna naučavanja i djelovanja, koja se protive razumu, općem ljudskom iskustvu i koja degradiraju čovjeka s njegove prirodne viličine«. U tom tekstu, komentira Landucci,³⁰ spominju se »pogubna naučavanja«, koja »degradiraju čovjeka«. No takva naučavanja s takvim učinkom ne mogu se pretpostaviti u normalnim slučajevima (nella normalità dei casi) da su bez grijeha, bez moralne krivice. Osim toga, u navedenom tekstu kod stavka »kako je to činila i u prošlosti« nalazi se bilješka 16, kojom se čitalac podsjeća na prošle crkvene dokumente, i to, u prvom redu, na encikliku Pija XI »Divini Redemptoris« u kojoj se tvrdi, da u »Boga vjeruje i njemu se moli tko god svojevóljno ne zatvara oči pred istinom«;³¹ to znači,³² da u Boga vjeruje i njemu se moli tko god ne radi protiv svoje savjesti ili tko god ne postane, barem u nekom momentu, kriv, odgovoran za svoju nevjeru. Navedeni tekstovi isključuju također Rahnerovo mišljenje, prema kojemu bi Koncil naučavao, da se ateist u dobroj vjeri može spasiti. Uostalom, ono se ne bi moglo suglasiti³³ ni s glasovitim riječima sv. Pavla: »Što se može doznati o Bogu, očito je u njima... Jer što se na njemu može vidjeti, od postanka svijeta moglo se je spoznati i vidjeti na stvorenjima... Nemaju dakle izgovora.«³⁴

Ni dokazi, kojima je htio Rahner potkrijeviti spomenuto mišljenje, nijesu valjani. Dokaz iz opće konsideracije »previše je općenit i neodređen, da bi

²⁶ Ž'd. II. 6. Šanićev prijevod.

²⁷ »Palestra«... str. 540.

²⁸ Ib., str. 542.

²⁹ Ib., str. 540.

³⁰ Ib., str. 540—541.

³¹ A. A. S. XXIX/1937, str. 78, 116.

³² »Palestra«... str. 541.

³³ Ib.

³⁴ Röm. I, 19-20 (prijevod Šanićev).

mogao imati stvarne težine u pitanju«. No bilo kako bilo, proširenost nekoga zla ne otklanja bitnu odgovornost pojedinca. Očevidnost i razumljivost neke pojave može doći i od grijeha in causa, tj. od svojedobnog oglušivanja glasu savjesti. Istina je, da jedino Bog može ispravno suditi o savjesti pojedinca i o njegovoj moralnoj odgovornosti.³⁵ Na pretenziju pak Rahnerovu, da se koncilski tekstovi, koje je naveo, mogu odnositi jedino na njegovo mišljenje, jer u protivnom slučaju »značilo bi zatvoriti otvorena vrata (Koncila) i oduzeti tekstovima svu ozbiljnost«, Landucci odvrća, da je to »slikovita doskočica«, koja nije »dostojna jedne ozbiljne teologije«. Jer »u stvari dosta je jasno, da se ti tekstovi mogu proširiti samo na privremene ateiste u dobroj vjeri«, kojima, kroz to vrijeme, ne će »uzmanjkati milosrdna pomoć milosti, da bi ateista dovela do onog najmanjeg stupnja vjere, koji je naznačen u poslanici Židovima II, 6, ili da bi ga doveli konačno do nadnaravnog života i dosljedno do vječnog spasenja, za razliku od onih, koji »živeći i umirući bez Boga na ovome svijetu, izloženi su, kako to veli Lumen gentium br. 16, konačnome očaju«. Rahnerovo nekritično suđenje prema Landucciju vidi se i po tome, što izjednačuje³⁶ one pogane, o kojima govori dekret o misijama u br. 7, koji »bez svoje krivnje ne poznaju Evandjelje«, s onim poganima, koje sv. Pavao u poslanici Efežanima II, 12 označuje, da su »bez Boga«. No jasno je, da su pogani poslanice Efežanima oni, koji ne poznaju pravoga Boga, Boga »filozofske i objavljene punine«, a ne onoga (Boga) poslanice Židovima II, 6, čija je spoznaja nužna za spasenje.³⁷

Što se pak tiče teoretskog opravdanja Rahnerova mišljenja, Landucci najprije bilježi, da se ona implicitna spasonosna vjera jednog ateista u dobroj vjeri, u kojoj govori Rahner, nikako ne može pomiriti s naučavanjem poslanice Židovima II, 6. Zašto? Jer, »kako dopustiti implicitno?« Žid. II, 6 stvarno sadrži »već najveću implicitaciju objekta vjere«, ukoliko govori o »najmanjem eksplicitnom elementu, koji mora sačuvati čin vjere, da bi mogao biti još pravi čin poštovanja prema Bogu: a taj čin je bitan za vjeru, koja spasava«. Taj čin opet nužno pretpostavlja da se prizna opstojnost Boga-suca, kojega treba častiti, služiti i, ako se objavi, slijediti. Stoga nije moguće, nastavlja pisac, imati veću implicitaciju od one, koja se nalazi u poslanici Židovima II, 6. Zaista, neka objava može biti implicitno dana, jer se njezina svrha, koja se sastoji u Božjem čašćenju, može još ostvariti. Ali Božja egzistencija ne može biti implicitno dana, jer, ako se oduzme stvarna i svjesna relacija »ad alterum«, nema više smisla govoriti o Božjem čašćenju. Tko bi pak htio protivno utvrditi u odnosu prema Bogu, taj bi kanio protiv zdravog razuma pretvoriti nevjeru u vjeru.³⁸ No, odvratio će Rahner: Božja spoznaja uključena je u sastavu ljudskog duha, npr. u glasu savjesti, koji se bezuvjetno slijedi, u altruizmu prema bližnjemu ili u svakom činu spoznaje. Tako ateist u dobroj vjeri može tim činima implicite spoznati Boga i pomoću milosti, koja tim činima implicite spasonosnu vjeru, koju traži poslanica Žid. II, 6. To bi značilo, odgovara Landucci, da neki fanatičan materijalist ili militantan ateist ili ubojica, koji krvnu osvetu smatra svojom svetom dužnošću, može slaviti Boga spasonosnom vjerom, pa i tada, kad bi ostao do smrti u takvom duševnom stanju. Zar teologija, pita se naš pisac, može, ako se ne želi reći nešto drugo, ići protiv zdravog razuma i protiv opće intuicije kršćanskog puka? Nadalje, ne može se reći, da se svakim činom spoznaje implicitno Bog spoznaje. Jer bitak, koji čin spoznaje dosiže, ili je konkretan ili apstraktan. Ako je konkretan, tad se radi o kontingentnom bitku stvorenom, ako je pak apstraktan, tad se radi o bitku općenito. No i jedan i drugi bitno se razlikuju od beskonačnog, apsolutnog, najkonkretnijeg Bitka Boga, kojega ateist ne dostiže, ne spoznaje, osim ako se služi dedukcijom, koju on zabacuje. Osim toga,

³⁵ »Palestra« . . . str. 541.

³⁶ Usp. »Concilium« . . . str. 17.

³⁷ »Palestra« . . . str. 542.

³⁸ Ib., str. 543.

takav bi susret između Boga i ateista bio sasvim bez zasluge, koju daje spasonosna vjera, jer bi bio nesvjestan, a gdje nema svijesti, nema ni zasluge. Ta svijest ne može biti uključena u sastavu ljudskoga duha, to jest u tome, da je ljudski duh usmjeren prema Apsolutnom Bitku, prema Bogu, jer ta usmjerenost, ta apertura, odnosi se na bitak općenito, a ne na Boga: ona se odnosi samo na ekvilibrij ljudskoga razuma. Budući da se odnosi na taj ekvilibrij, nema smisla zahtijevati, da on bude uzdignut milošću u nadnaravni red. Kad bismo pak dozvolili tu milost, imali bismo jedan apsurdan slučaj, naime: milost bi bila za to dana nekome, da bi mogao ispovijedati ateizam. Na koncu, ako se dopusti, da netko može biti ateist u dobroj vjeri kroz čitav život, zašto se ne bi dopustila ta dobra vjera kod nekoga ateista, koji bi pristao uz neku apsurdnu filozofiju, protivnu svakome zdravom rezoniranju, kojom bi se lažno tumačila sama ljudska egzistencija? Takav pak pristanak bio bi prema Rahneru grešan i nedopušten. Kad netko krene strminom ekvivoka, ne može se zaustaviti na pola puta, završava svoj članak Landucci.³⁹

III) Ateizam ne može biti spasonosna vjera

Rahner hoće dokazati, oslonivši se na naučavanje II vatikanskog sabora i na neke rezultate nauke o spoznaji, da ateizam u dobroj vjeri može dovesti do vječnoga spasenja, ako mu se priključi milost Božja. Landuccijevo rezoniranje ide za tim, da pokaže neosnovanost njegovih mišljenja. Budući da se nalazimo između dva oprečna stanovišta, i to stanovišta, koja duboko zadiru u život svakoga vjernika, teško je kod toga ostati neutralan, osobito, ako su takve naravi razlozi, koji se navode, da ne ostavljaju indiferentnim i hladnim. Stvarno, Rahnerovo gledište izgleda na prvi mah simpatičnije, jer bi ono problem ateista znatno reduciralo i mnoge nevjernike pretvorilo, možda i preko njihove volje, barem u anonimne i potajne Božje štovatelje. No u teologiji se ne stvaraju sudovi i ne biraju stanovišta prema simpatiji ili antipatiji, već prema dokumentima, logici, razlozima. Baš imajući u vidu tu teološku metodologiju, Landuccijevo rezoniranje čini nam se i teološkije i dublje, stoga prihvatljivije, iako ne uvijek, u svemu, najsigurnije. Zašto?

1) U prvom redu zato, što Landucci iskorištava neke tekstove II vatikanskog sabora, koje Rahner ili ne produbljuje ili ih uopće ne spominje, a važni su, da se može zaključiti, što su koncilski oči mislili o našem problemu. Tako i jedan i drugi spominju slijedeći tekst konstitucije *Gaudium et spes*: »Crkva ne može, a da ne odbaci, kako je to činila i u prošlosti, s najvećom boli i s najvećom odlučnošću takva pogubna naučavanja (tj. ateistička) i djelovanja, koja se protivne razumu, općem ljudskom iskustvu i koja degradiraju čovjeka s njegove prirodne veličine« (br. 21). Kod ovoga teksta Rahner ističe, da Crkva ne potcjenjuje, ne omalovažava stvarnost bezvjerja, a zaboravlja pri tom odvažnuti pojedine njegove riječi, kako to čini Landucci, niti daje ikakve važnosti bilješki pod br. 16, koju Landucci iskorištava. Da bi se pak uspio izvesti čvrst dokaz iz onih riječi enciklike »*Divini Redemptoris*«, koje Landucci navodi na temelju one bilješke, trebalo ga je možda malo drukčije predstaviti. Jer onako, kako ga Landucci predstavlja, on bi se mogao odnositi samo na ateiste u zloj vjeri, na ateiste, koji ne slijede glas svoje savjesti, a ne na one ateiste, o kojima govori Rahner, naime, na ateiste u dobroj vjeri, koji dakle slijede glas svoje savjesti. No navedene se riječi odnose i na jedne i na druge. Tekst veli, da u »Boga vjeruje i njemu se moli tko god svojevolutno ne zatvara oči pred istinom«. Budući da ateisti u dobroj vjeri svojevolutno ne zatvaraju oči pred istinom, jer oni sa svoje strane čine sve, što mogu, da bi spoznali Boga, oni vjeruju u Boga i njemu se mole, tj. prije ili poslije vjerovat će u Boga i njemu će se moliti.

I druge tekstove jedan i drugi pisac imaju pred očima, ali im daju različito tumačenje. Rahner je uvjeren, da se ne mogu drukčije tumačiti nego u smi-

³⁹ *Ib.*, str. 543—544.

slu njegova mišljenja: kad bi se drukčije tumačili, značilo bi, prema njemu, zatvoriti vrata Koncila i oduzeti im svu ozbiljnost. Na tu tvrdnju Landucci s pravom dodaje, da je to »slikovita doskočica«, koja u teologiji nema smisla. Stvarno, u tumačenju teoloških dokumenata treba najprije analizirati njihov tekst i kontekst, i, dok se to ne učini, kao što to Rahner nije učinio, svako drugo rezoniranje, s obzirom na same dokumente, zvuči neuvjerljivo. Ni Landucci nije analizirao navedene tekstove, iako je u njima našao podršku za svoje mišljenje. Možda je stoga preko njih letimično prešao, jer je našao u koncilskom naučavanju riječi, koje, izgleda, otvoreno govore u prilog njegova stanovišta. Stvarno, on navodi riječi, koje Rahner ne spominje, i koje na prvi mah jasno zastupaju njegovo mišljenje. To su riječi 16. broja konstitucije *Lumen gentium*: »Veoma često (ljudi)... živeći i umirući bez Boga na ovome svijetu, izlažu se konačnom očaju.« Možda bi Rahner mogao predbaciti, da ateisti u dobroj vjeri ne žive i ne umiru bez Boga, jer bi ga oni navodno implicite spoznali. Takvo pak tumačenje isključuju riječi, koje Landucci nije naveo, a neposredno se nadovezuju na već spomenute: »Stoga za promicanje slave Božje i spasenje svih tih (koji su prije spomenuti, o. m.) Crkva, sjećajući se naredbe Gospodina, koji veli: Propovijedajte Evanđelje svim stvorenjima (Mk 16, 16), s najvećom brigom podupire misije.« No, kad se naviješta Evanđelje, jasno je, da se ne naviješta s tom nakanom, da bi se oni, koji žive ili koji umiru bez Boga, mogli spasiti upoznavši implicite Boga ili njegovo Evanđelje.

No i sama analiza tekstova, koje su naveli Rahner i Landucci, osobito ako ih shvatimo u njihovu kontekstu, isključuje Rahnerovo mišljenje.

Prvi tekst, kojemu Rahner daje posebnu važnost (jer ga je potcrtao), jesu riječi br. 16. konstitucije *Lumen gentium*: »Ovima, koji bez vlastite krivnje nijesu došli do izričite Božje spoznaje i koji se trude, ne bez Božje pomoći, da dođu na pravi put, Božja Providnost ne uskraćuje nužnu pomoć.« Dakle, Božja Providnost ne uskraćuje nužnu pomoć tim ljudima, da dođu »na pravi put«. Koji je to pravi put? Iz teksta bi se moglo zaključiti, da je to »izričita Božja spoznaja«, jer »pravi put« izgleda sinonim izrazu »izričita Božja spoznaja«. Da će oni prije smrti doći na »pravi put« s Božjom pomoću, izgleda, da to daje naslutiti i sam glagol »trude se«, koji označuje trajanje neke akcije jedino ovdje na zemlji. No riječi, koje neposredno slijede, potvrđuju, da takvi dolaze na pravi put, do izričite Božje spoznaje, još prije same smrti: »Jer sve što je dobro i istinito kod njih, Crkva smatra kao pripravu, da se primi Evanđelje, što biva dano od Onoga, koji prosvjetljuje svakoga čovjeka, da bi konačno imao život« (br. 16). Jasno je, da se te riječi odnose na prethodne, i to kao njihovo tumačenje: veznik jer (enim) naime je ovdje eksplikativan. Zaista ono »dobro i istinito« kod njih ne može biti priprava za primanje Evanđelja na drugome svijetu. Evanđelje se ne prima poslije smrti.

Smisao pak riječi, koje su i jedan i drugi pisac uzeli iz 22. broja konstitucije *Gaudium et spes*, jest ovaj: svi ljudi dobre volje, u čijim srcima nevidljivo djeluje milost Božja, pa makar i ne vjerovali u Krista, spasavaju se, jer Bog daje svima mogućnost, i to na način, koji je samo njemu poznat, da se mogu spasiti. Time nije rečeno, da se mogu spasiti bez izričite vjere u Božju opstojnost, kako bi to htio Rahner. Jer tekst govori samo o onima, koji ne vjeruju u Krista, a ne o onima, koji izričito ne vjeruju u Boga. Da i navedeni tekst uključuje izričitu vjeru u Boga, potvrđuje navedena bilješka kod samog teksta pod brojem 31, kojom se podsjeća na naučavanje broja 16. konstitucije *Lumen gentium*, čiju smo pak nauku već vidjeli.

Na koncu spomenuti pisci navode slijedeće riječi br. 7. dekreta o misionarskom djelovanju Crkve: »Bog može putovima, koje sam on poznaje, dovesti one, koji bez vlastite krivnje ne poznaju Evanđelje, do vjere bez koje se ne može svidjeti Bogu.« Mišljenja smo, da ovaj tekst, promatran sam u sebi, bez obzira na svoj kontekst, koji Rahner nema pred očima, još bolje i jasnije isključuje njegovo mišljenje, da se netko može spasiti bez izričite vjere u opstojnost Božju. Tekst veli, da će Bog te ljude dobre volje, koji ne pozna-

ju Evanđelje, dovesti to vjere, i to vjere, kakvu traži poslanica Židovima II, 6, jer stavak »do vjere bez koje se ne može svidjeti Bogu« uzet je iz same poslanice, kako se to bilježi u samom tekstu. Budući da Bog može dovesti takve ljude do vjere, kakvu traži poslanica Židovima, slijedi, da ona implicitna spoznaja Božja, koju bi navodno imali ateisti u dobroj vjeri, prema teoriji K. Rahnera, nije dovoljna za vjeru, kojom se sviđa Bogu: ako se dovode do nečega, znači, da to ne posjeduju prije nego budu do toga dovedeni, dosljedno, ona implicitna spoznaja nije takva Božja spoznaja, kakvu traži poslanica Židovima. Možda bi netko mogao reći, da je ona implicitna Božja spoznaja, o kojoj govori K. Rahner, dovoljna, uz uvjet, da joj pristupi milost Božja. U ovom bi slučaju značilo, da Bog ljudima dobre volje ne daje svoju milost, što bi pak bilo protivno gore iznesenoj nauci, prema kojoj u srcima ljudi dobre volje »nevidljivo djeluje milost Božja«. Stoga je s pravom zaključio Landucci, da se navedeni tekstovi odnose samo na »privremen ateizam« u dobroj vjeri, a ne na trajan, koji ostaje do smrti. Ako pak uzmemo u obzir još i riječi, koje slijede navedeni tekst, kako je to učinio Landucci, onda o naučavanju II vaticanskog sabora ne može biti nikakve sumnje.

2) Šteta, što se Rahner nije pozabavio klasičnom interpretacijom poslanice Židovima II, 6 i što uopće nije imao u vidu poslanicu Rimljanima I, 19—20, kako je to učinio Landucci. Preko ta dva teksta ne može se olako prijeći, ako se želi barem nešto saznati, što Sv. pismo traži za spasenje i da li se bez krivice može Bog ignorirati. Iako koncilaska nauka daje podršku klasičnoj interpretaciji poslanice Žid. II, 6, kako se to može zaključiti iz onoga, što smo gore natuknuli, ipak bi Landuccijevo mišljenje bilo još prihvatljivije, da ga je potkrijepio i egzegetskim tumačenjem. Što se pak tiče riječi poslanice Rimljanima, koje Landucci navodi kao dokaz protiv Rahnerova mišljenja, da se ne može ostati trajnim ateistom u dobroj vjeri s normalno razvijenom inteligencijom, možda je pisac trebao biti malko oprezniji, jer se svi egzegeti ne slažu u tome, da sv. Pavao govori o svim poganima bez razlike, dakle, moglo bi se reći, i o svim nevjernicima bez razlike, ili samo o poganima, koje je sv. Pavao imao pred očima. Tako npr. Huby-Lyonnet,⁴⁰ Feuillet⁴¹ drže, da sv. Pavao nije imao pred očima sav poganski svijet. Uza sve to H. Maurier ovako sintetizira Pavlovu misao: »Ipak ne treba umanjivati važnost njegovih riječi. Pavao se osjeća nosiocem Božje riječi; on izriče Božji sud o poganskom svijetu, sud, koji se mora primijeniti na čitavo poganstvo. Primoran da uzme elemente svoga opisivanja iz poganskoga svijeta, koji ima pred očima, proročka optužba, koju izriče, ipak ima nedvojbeno univerzalni doseg« (une portée universelle).⁴² Ne kaneći ulaziti u analizu Pavlova teksta i u debatu o dosegu njegove dokazne vrijednosti, smatramo, da on ne može imati sigurnu probativnu moć u našem pitanju bez ikakva komentara.

3) Teoretsko opravdanje Rahnerova mišljenja osniva se i na nekim filozofskim rezultatima, koje on pretpostavlja utvrđenima. No baš ta pretpostavka izgleda prilično diskutabilnom. Nju će odbaciti ne samo svi ateistički filozofi, već i neki katolički. Tako, npr., talijanski filozof C. Fabro u svojem najnovijem djelu⁴³ osvrćući se na druge Rahnerove spise,⁴⁴ u kojima je razvio uglavnom iste ideje kao u članku, o kojemu osjeća govorimo, niječe, da se u apsolutnoj moralnoj obligaciji, koju netko osjeća i slijedi, nalazi implicate afirmirana Božja objava: »Tko bi dopustio apsolutnu obligaciju izvan izričitog odnosa prema Bogu, taj je samo žrtva iluzije. Osim toga, postoje izričiti ateisti, koji uza sve to govore o apsolutnoj ljudskoj obligaciji: zar bi i ti bili teisti? Tko bi ih htio nazvati, kako je to netko i učinio (čini se

⁴⁰ *Épître aux Romains*, izd. Beauchesne, Paris, 1957, str. 75—76.

⁴¹ *Le plan salvifique*, »Revue biblique« 57/1950, str. 346.

⁴² H. Maurier, *Essai d'une Théologie du paganisme*, izd. Orante, Paris, 1965, str. 228.

⁴³ C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, izd. Studium, Rim, 1967.

⁴⁴ Usp. K. Rahner, *Atheismus*. »Lexicon für Theologie und Kirche«, Freiburg i. Br., 1957²; K. Rahner—H. Vorgrimler, *Atheismus* »Kleines Theologisches Wörterbuch«, Freiburg i. Br., 1965.⁵

i sam o. Rahner), teistima, koji se ne poznaju, taj bi se previše pouzdavao u psihologiju. Oni suprotstavljaju modernu kulturu teizmu klasične filozofije i dobro znadu, što rade. Ovi ateisti uzimlju čovjeka takva, kakav jest, uzimlju sferu njegove slobode kao apsolutne vrijednosti i namjeravaju da ih ostvare u vremenu (prospettato la sua attuazione nella vita del tempo): u društvenosti, u dijalogu, u izgradnji zemaljske države... baš u suprotnosti s transcendentijom. Da u stvari te vrijednosti nijesu aposlutne u sebi i da traže kao temelj samoga Boga, to sudimo mi teisti, a ne neki panteistički ili humanistički ateist, koji ih stavlja unutar svijeta i čovjeka.⁴⁵ Pozitivni ateisti suvremene filozofije doista nijesu i ne žele biti implicitni teisti. Njihova zabluda i njihove lakune ne sastoje se u procesu objektivacije, kako bi to htio Rahner; ne radi se kod njih o pogrešnom zaključivanju, već o njihovoj polaznoj točki. Rahner pripisuje njima teološku fenomenologiju, koju oni ne samo nemaju, već je izričito odbacuju, i to u ime principa, koje slijede.⁴⁶ Kad pak Rahner tvrdi, da je u svakom spoznajnom i slobodnom ljudskom činu implicite uključena Božja spoznaja i da se stoga »ne može dati miram ateizam (tj. u dobroj vjeri, o. m.) — jer i on živi od implicitnog teizma« — izgleda, da on boluje »u korijenju od dva defekta ili od dvije velike nejasnoće«. Prva bi se sastojala u tome, da i on poput Maréchala⁴⁷ smatra, da je ljudska svijest svojom spoznajom ili djelovanjem usmjerena prema Bogu; no radi se samo o usmjerenosti prema istini i dobru općenito.⁴⁸ Druga je pak slijedeća: Rahner ne pravi nikakvu razliku između klasično-kršćanske misli, koja je usmjerena prema transcendentiji, i moderne misli, koja znači negaciju same transcendentije, jer je osnovana na principu imanencije.⁴⁹ Izgleda, da on u ovoj problematici ignorira ili potpuno zanemaruje stanovište sv. Tome.⁵⁰ Stvarno Alkvinac dopušta onu usmjerenost ljudskog duha, o kojoj govori Maréchal, prema Bogu — jer je Bog posljednja čovjekova svrha, — ali kod toga objekt te usmjerenosti ostaje neodređen: odatle nije dovoljna »implicitna pozicija, da se može reći, da se Bog uistinu spoznaje«.⁵¹ Ovom sudu o Rahnerovim idejama čini se, da se približio i o. Urs von Balthasar u najnovijem svojem djelu,⁵² u kojemu izražava svoju bojazan, da se njemački teolog nije dovoljno distancirao od njemačkog idealizma, iako ga je htio korigirati.⁵³ Zatim niječe, da svatko, koji ljubi bližnjega, implicite ljubi i spoznaje Boga.⁵³ »Zaista, kad bi intelekt prodro u bit ograničene stvari (objekta spoznaje, o. m.), neposredno bi uvidio, da ona ovisi o Beskonačnom Biću, s pravom kaže opat Gisquière. No nije takvo stanje našeg intelekta, koji spoznaje ograničenu stvar kao realnost omeđenu mnogim granicama, i u toj spoznaji ne pojavljuje se neposredno pojam ovisnosti o Beskonačnome Biću. Stoga, iako je objektivno istinito, da svako postojanje ograničenoga pretpostavlja opstojnost Neograničenoga, ipak nam to biva

⁴⁵ C. Fabro, o. c., str. 54—55.

⁴⁶ Ib., str. 59.

⁴⁷ Usp. J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, sv. V., Pariz², str. 314, 526, 528, 554—555.

⁴⁸ »La prima è l'interpretazione maréchaliana che l'apertura naturale della coscienza umana sia di per se apertura a Dio sia nel conoscere come nell'agire, mentre è apertura al verum e al bonum in comunum« (C. Fabro, o. c., str. 57).

⁴⁹ Ib., str. 58.

⁵⁰ Ib., str. 58, bilješka 70.

⁵¹ Tekstovi sv. Tome, koje donosi, jesu slijedeći: De Veritate, q. X, a. 12 ad 3: *Contra Gentiles*, cc. 10—11, ratio IV, osobito slijedeći tekst Teološke sume: »Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in *aliquo communi* sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum« (I, q. II, ar. I, ad I). »Qui è così alta e decisiva la mèta, komentira Fabro (o. c. str. 58, bilješka 69), che non può bastare la posizione implicita«. Steta, što pisac nije naveo riječi, koje slijede, jer se iz njih još jasnije uvida, da sv. Tomi nije dovoljna implicitna spoznaja za Božju spoznaju: »... sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud«.

⁵² Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, izd. Johannes, Einsiedeln 1967², str. 124.

⁵³ Usp. ibidem, str. 110—111, 125, 103—104.

jedino jasno, ako se poslužimo raznim sredstvima«, tj. dedukcijom, zaključivanjem. Zato po toj implicitnoj spoznaji »nemamo sigurnosti o egzistenciji takva Bića«, tj. Boga.⁵⁴ S njim se slaže i o. de Vries, kad na račun Maréchala i njezgovih učjenika ovako piše: »Ispravno se može reći, da intelekt naravno teži za spoznajom Beskonačnoga Bića kao svoje posljednje svrhe i da tu naravnu težnju ostvaruje (exerceri) u svakom sudu, ali izgleda, da se ne može ispravno reći, da se u svakom sudu »implicite afirmira« apsolutno i neograničeno Biće, barem, ako se zadrži svojstveno (naturalis) značenje toga izraza. Jer zapravo afirmirati se ne može ono, na što se i ne misli: afirmirati naime prema vlastitoj snazi riječi znači neki svjesni odnos subjekta prema afirmiranom objektu.«⁵⁵ Istina je, da sv. Toma veli: »Omnia cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito,«⁵⁶ no jedno je služiti se prigodimice paradoksalnim načinom govora — osobito, ako se odmah ispravno rastumači, kako se to dogodilo u navedenom tekstu, — a drugo je od toga načina govora napraviti neku sistematsku tezu.⁵⁷

Da ne iznosimo više mišljenja drugih pisaca, koji se kritički odnose prema teoretskoj pretpostavci Rahnerova gledišta, smatramo, da su i ova dovoljna, da se može uvidjeti, kako je trebalo ne pretpostaviti, već učvrstiti temelje svoga mišljenja.

4) Kad bismo i htjeli dopustiti teoretsku bazu Rahnerove sentencije, skromno mislimo, da se ne može olako prepustiti zbog posljedica, koje iz nje slijede, kako je to već i Landucci istakao. Osim toga, ako ona implicitna Božja spoznaja nešto vrijedi i ako se ona nalazi u sastavu, strukturi ljudskoga duha, čini se, da ba i ova posljedica iz nje uslijedila, naime, ne samo da nema više ateista na svijetu, već ih i ne može biti. Zašto? Jer svi oni misle ili će misliti, stoga će implicite Boga spoznati. Čak bi ateisti u zloj vjeri, osobito oni, koji se direktno bore protiv Božje egzistencije, bolje Boga spoznavali, stoga više častili i bili bolji teisti nego ateisti u dobroj vjeri jer bi se svojom direktnom borbom, svojim direktnim nijekanjem Boga neposrednije prema njemu odnosili, ukoliko bi, boreći se, izmišljajući razloge da on ne postoji, više na nj mislili. Izgleda nam, da je gotovo nemoguće jednom transcendentnom teistu postati transcendentalnim ateistom. Jer je transcendentalan teizam radikalniji, dublji, iskonskiji, prvotniji negoli transcendentalan ateizam, budući da je on sastav, struktura našega misaonog i slobodnog duha. Odatle ono, što je dublje, iskonskije, prvotnije, ne može ustupiti mjesto onome, što dolazi poslije, što nije tako primarno, iskonski, nagonski usmjereno prema Božjoj spoznaji. Jer prvi čovječiji stav, prema Rahnerovoj sentenciji, prvi radikalni izbor, prva odluka prema spoznatom Bogu jest onaj nesvjesni, unutarnji, implicitni. Stoga, po mojemu skromnom mišljenju, on ne bi mogao nikada napustiti čovjeka, ako on nešto vrijedi na spoznajnom terenu. Odatle bi i ateist u zloj vjeri mogao posjedovati spasnosnu vjeru, alko bi onaj spoznaji pridošla Božja milost, koju bi mu Bog mogao dati, kao što daje i ateistu u dobroj vjeri prema Rahneru, jer milost ne služi zato — u ovoj sentenciji — da se Bog upozna, već da se netko podigne na nadnaravnu razinu.

5) Na koncu, čini se, da se Rahner nije točno izrazio, kad veli, da se transcendentalnim ateistom postaje i »teškom nevjernošću prema svojoj savjesti«. Poznato je naime, da teizam i loš život mogu koegzistirati: vjera se prvotno

⁵⁴ E. Gisquière, *Deus Dominus, Praelectiones Theodiceae*, I, iz. Beauchesne, Pariz, 1930, str. 101—102.

⁵⁵ J. de Vries, *Critica*, izd. Herder, Freiburg i. Br. — Barcelona 1954,² str. 194, br. 292, sch. I.

⁵⁶ De Veritate, q. 22, a. 2 ad I. Usp. isti tekst kod J. Marechal, o. c., str. 314. Koliko vrijedi ona »implicita cognitio Dei«, vidi se iz sljedećih Tominih riječi, koje se nalaze na navedenom mjestu: »Ad quintum dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicitè; sed aliae creaturae participant divinam similitudinem, et sic, ipsum Deum appetunt.« Kako? Implicite: »Sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere Deum implicite.«

⁵⁷ de Vries, o. c., str. 194.

odnosi na teoretsku sferu, na sferu vjerovanja, a ne na praktičnu, na sferu djelovanja.

Smatramo, da se poslije ovih diskusija spontano nameće slijedeći zaključak: sigurno je, da se ne može reći » s najvećom sigurnošću«, da je II vatikanski sabor napustio tradicionalnu tezu ili da je implicite išao protiv nje. Možda bi se, stvarno s mnogo manje sigurnosti, dalo ustvrditi, da je Koncil bio »tradicionalniji« nego što se očekivalo, ako se uzme u obzir, da katolički teolozi nijesu došli do »suglasna suda o ateizmu«. ⁵⁸ Ove pak iznesene misli i primjedbe išle su za tim, da bi započeti dijalog između nas i braće ateista mogao biti još bratskiji, još otvoreniji, još usrdniji, jer oni s pravom traže od nas da ih ne uvjeravamo o nečemu, što sami ne žele niti mogu prihvatiti, a s druge strane ne možemo ni mi sami sebe ni njih na neki način uljuljavati u san, naime, da se može i bez vjere spasiti.

Vladimir Merčep

MAURIAC I KATOLIČKI ROMAN

»Vaša će karijera biti slavna«

Tako je mentor francuske mladeži na prijelomu stoljeća¹ čestitao autoru *Sklopljenih ruku*. Proročanstvo se obistinilo. Mladi pjesnik, strastveno zaljubljen u svoje pero, stvorio je veliko književno djelo i stekao »slavnu karijeru«; kroz punih šezdeset godina on nije prestao reagirati na sva krupnija zbivanja u svijetu. Danas je to sijedi veteran koji užurbano radi s mladenačkim zanosom; s onom istom strastvenošću i predanjem, napeto i žučljivo, ali kao i uvijek dobronamjerno. On uvijek piše, kritizira, polemizira, izaziva i napada, osuđuje i brani s poznatim nemirod i revoltom koji ga je nekoć snažno ponio nemirnim tempom našega stoljeća. Veliki je to književnik, nobelovac, nestor francuskih literata, član besmrtnika, nespokojan starac François Mauriac.

Mladi je Mauriac prije više od šezdeset godina započeo pjesmom, danas stari Mauriac završava žučljivim uvodnicima, blok-notama, duboko misaonim, često strastveno naelektriziranim intimnim memoarima. Između ova dva literarna oblika stoji dugački književni raspon blagoljubiva književnika. Nižu se brojni romani i pripovijesti, dramski prikazi, kritički osvrti, politički članci, polemične rasprave... molitva i revolt, dugačke storijske ljudskog grijeha i smirene stranice natopljene valom milosti. François Mauriac, zanosan i ponosan dječak, poetska nemirna narav, prenio je u njih samoga sebe: svu svoju strast i nemir i svoj kršćanski zanos i vjeru.

Davno, na prijelomu stoljeća, ovaj nemirni duh ili, kako ga Boisdeffre naziva, »sveti Frano Mauriac«² bezbrižno je promatrao svoje drage lande. Vidio je njihova rasušena žala i krhku borovinu, osjetio šaptaž žednih dina i umor žege i sparine. Ponio je sa sobom miris nemirnih šuma natopljenih atlantskom kišom. Mladi poeta zanosno se hvata pera i piše o landama. Lande, međutim, nisu samo geografski pojam. One su biće. Živo, osjećajno biće! One rastu i bujaju, one se suše i umiru. One su vrijeme i prostor, život i nemir, čežnja i nada. Lande smo mi. Nemirne, rasušene, ožednjele...

⁵⁸ C. Fabro, o. c., str. 35.

¹ Maurice Barrès.

² V. Pierre de Boisdeffre, *Métamorphose de la littérature*, t. I.